

«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

© RIENTALIA®

ST. PETERSBURG BRANCH
OF THE INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

Efim A. Rezvan

THE QUR'ĀN AND ITS WORLD



Sankt-Petersburg
2001

АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ФИЛИАЛ

Е. А. Резван

КОРАН И ЕГО МИР



Санкт-Петербург
2001

УДК 297.18
ББК Э38-210.2

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
(проект № 00-06-16006о)*

Ответственный редактор: проф. В. Д. Ушаков

Резван Е. А. Коран и его мир. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. — 608 с. + 1 л. ил.

Р 34 Исследование Е. А. Резвана — результат пятнадцати лет работы по изучению текста Корана и других коранических источников. Многочисленные публикации автора, предшествовавшие написанию данной работы, позволили ему сформулировать основную цель исследования по-настоящему широко: роль и место Корана в жизни мусульманского общества, история изучения этого памятника на мусульманском Востоке и в Европе, апробация новых компьютерных методик учета и анализа имеющегося материала, связанного с ранней историей Корана. Своеобразие подхода обусловлено двумя взаимосвязанными задачами: рассмотрением различных аспектов взаимоотношений внутри системы «Коран—общество» (Коран и общество Аравии рубежа VI—VII вв.; Коран и мусульманское общество VIII—XX вв.; Коран в Европе и России) и поисками путей разрешения методологических проблем ранней истории Корана на основе новых информационных технологий.

Книга содержит более 100 черно-белых и цветных иллюстраций. Кроме того, часть ее тиража дополнена аудиозаписями различных стилей речитации Корана (CD-Rom). Только таким образом читатель сможет получить представление о различных, допускаемых существующей традицией. Диск содержит образцы речитации первой сūры Корана «Ал-Фātiха», дает краткую информацию о стилях речитации. Аудиозапись сопровождается демонстрацией образцов коранической каллиграфии из собрания СПбФ ИВ РАН.

Редактор и корректор — Н. В. Пивоварёнок

Технические редакторы — М. В. Вякина, О. В. Шакиров, Е. М. Денисова

Выпускающий — О. И. Трофимова

Макет подготовлен издательством «Петербургское Востоковедение»

191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

Цветоделение произведено Центром полиграфических услуг

197022 Россия, Каменноостровский пр., д. 71, офис 26

ЛР № 065555 от 5.12.97

Подписано в печать 01.12.2001. Формат 60×100 ¹/₁₆. Гарнитура основного текста «Times New Roman».

Печать офсетная. Бумага мелованная. Объем 39 печ. л. Заказ № 4486

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения издательства.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval systems or transmitted in any form or by any means: electronic, magnetic tape, mechanical, photocopying, recording or otherwise without permission in writing form of the publishing house.

ISBN 5-85803-183-8



© Е. А. Резван, 2001

© «Петербургское Востоковедение», 2001



Зарегистрированная торговая марка

*Посвящаю моей дорогой маме
Светлане Петровне Зазулинской*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Коран — одна из тех редких книг, которой довелось сыграть в истории человечества удивительную роль. С одной стороны, в ходе своего сложения он не только стал отражением многоплановых исторических и культурных процессов, имевших место в Аравии на рубеже VI—VII вв., но и сохранил для нас целый пласт представлений предшествующей эпохи. С другой стороны, откровения, составившие проповеди Мухаммада, и, соответственно, текст Корана, сыграли огромную роль в истории Аравии той поры, инициировав многие важнейшие процессы. В дальнейшем, вплоть до наших дней, Коран продолжал оказывать и оказывает серьезное влияние на различные стороны жизни мусульманского общества. В свою очередь, отношение к Корану, подход к его изучению на протяжении веков и на Западе, и на Востоке обретали определенную специфику в связи с крупнейшими историческими, культурными и религиозными движениями, сотрясавшими мир. Предмет настоящего исследования — сложный комплекс взаимосвязей, благодаря которому Коран во многом стал уникальным явлением мировой культуры.

Понятно, что выбранная тема, по существу, неисчерпаема. Ведь любую из работ, составляющих огромный корпус литературы по коранистике, в той или иной степени можно рассматривать как попытку изучения одной или нескольких из указанных взаимосвязей. В нашем исследовании мы попытались остановиться лишь на отдельных аспектах, которые, с одной стороны, представляются нам сегодня наиболее интересными, с другой — в своей совокупности способны дать цельное представление по указанной проблеме. Это и ключевые, на наш взгляд, элементы социального сознания, обусловившие специфику Корана как памятника эпохи сложения ислама, и обращение к тому, как Священная книга ислама воспринималась слушателями и читателями на протяжении веков, и, наконец, анализ истории и основных подходов к изучению Корана в европейской науке (Коран в европоцентристском мире, в восприятии немусульман).

Каждая из названных здесь тем может служить, да и уже послужила, основой самостоятельных и нередко многотомных исследований. Однако Коран неисчерпаем, и еще множество поколений ученых будет находить в его изучении свое призвание. Кроме того, как нам кажется, объединение в одной книге всех трех заявленных тем позволяет взглянуть на каждую из них под

новым углом, увидеть те, зачастую весьма важные, их аспекты, которые остались в уже опубликованных работах без должного внимания. По нашему мнению, такой подход представляет возможность в некоторой степени по-новому увидеть и сам памятник, сыгравший в истории человеческой цивилизации роль, сравнимую только с ролью Библии.

Каждая из выбранных тем основана в той или иной мере на исследованиях, проведенных автором в предшествующие годы. В этом отношении предлагаемая работа подводит некоторый итог пятнадцати годам исследований, связанных с Кораном и местом этого памятника в арабо-мусульманской истории.

Первая часть работы в значительной степени является продолжением изучения этносоциальной терминологии Корана, которое было предпринято в 1980—1983 гг. и завершилось защитой диссертации¹. Реализация исследований по этой теме была продолжена в серии статей, вышедших в различных сборниках, и в статьях, написанных для энциклопедического словаря «Ислам»². В настоящее время этот проект находит свое продолжение в специальном многотомном издании, посвященном исламу в России³.

Вторая часть работы, также как и переводы из *тафсиров*, которые ее дополняют, появилась в связи с подготовкой в рамках Исламоведческого семинара Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН текстов для «Хрестоматии по исламу»⁴ и в связи с изданием перевода Корана, выполненного Д. Н. Богуславским⁵.

Последнее время все большее число исследователей разделяют мнение, что текст вообще не существует в полной мере вне реакции читателя на него. Автор благодарен судьбе за возможность вместе с коллегами принять активное участие в подготовке выставки «От Багдада до Исфахана (мусульманские рукописи из собрания Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН)» (Париж — Лугано — Нью-Йорк — Зальцбург, 1994—1996). Подготовка каталога выставки⁶ и тесное со-

¹ Е. А. Резван. *Этносоциальная терминология Корана как источник по истории и этнографии Аравии на рубеже VI—VII вв.*: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук (Ленинград, 1984).

² *Ислам: Энциклопедический словарь* (Москва, 1991).

³ *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*, сост. и отв. ред. С. М. Прозоров, вып. 1 (Москва, 1998); вып. 2 (Москва, 1999).

⁴ *Хрестоматия по исламу*, сост. и отв. ред. С. М. Прозоров (Москва, 1994), с. 34—85: отдельное, дополненное и расширенное издание коранической части «Хрестоматии» см.: Е. А. Резван. *Коран и его толкования (Тексты, переводы, комментарии)* (Санкт-Петербург, 2000).

⁵ *Коран*, пер. и коммент. Д. Н. Богуславского, изд. Е. А. Резвана при участии А. Н. Вейрауха (Санкт-Петербург, 1995).

⁶ Е. А. Rezvan, «The first Qur'ān» in: *Pages of Perfection. Islamic Paintings and Calligraphy from the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg*, ed. Yu. A. Petrosyan

трудничество с замечательными знатоками мусульманской рукописной культуры позволили обогатить работу наблюдениями и выводами первостепенной важности.

Третья часть книги в значительной мере опирается на исследования, осуществленные в ходе написания раздела «Коран и коранистика» для коллективной монографии «Ислам. Историко-графические очерки»⁷.

В 30—50-е гг. в Великобритании (Р. Белл), Франции (Р. Бляшер), Германии (Р. Парет) были опубликованы ставшие классическими «Введения в Коран»⁸. Существовавшая в советское время жесткая идеологическая заданность изучения ислама в целом и Корана в частности обусловила невозможность создания и публикации на русском языке научного введения в коранистику⁹. Материалы, собранные И. Ю. Крачковским в ходе подготовки к переводу Корана, несомненно могли бы стать основой для подготовки такой книги. Однако, как известно, и сам перевод Корана, осуществленный И. Ю. Крачковским, был опубликован лишь после смерти автора и распределялся под жестким партийным контролем¹⁰.

За годы, прошедшие после опубликования упомянутых выше западноевропейских работ, в коранистике продолжалось интенсивное накопление и публикация материалов, что, тем не менее, не привело к качественному скачку в решении основных проблем, связанных с историей текста Корана. Напротив, на рубеже 70—80-х гг., после того как Дж. Уонсборо и Дж. Бартон практически на одном и том же материале пришли к прямо противоположным выводам¹¹, стало ясно, что лишь обращение к рукописным источникам — ранним рукописям Корана и оставшимся в рукописи ранним *тафси́рам* — способно вывести коранистику из методологического тупика. Важно, однако, что в ходе последовавшей дискуссии были сформулированы новые

(Milano, 1995), с. 108—117 (то же во французском, немецком и итальянском изданиях); *ibid.*, «Qur'ans made on commission»; *idem.*, с. 301—313.

⁷ Е. А. Резван. «Коран и коранистика». *Ислам: историко-графические очерки*. ред. С. М. Прозоров (Москва, 1991), с. 7—84.

⁸ См. ниже: ч. III, гл. 1.

⁹ Выполненные на высоком для своего времени уровне работы Г. Саблукова. (*Приложение к переводу Корана* (Казань, 1879) и *Сведения о Коране, законоположительной книге мхаммеданского вероучения* (Казань, 1884)) и сегодня сохраняют некоторое значение, прежде всего как источник о представлениях, существовавших как в российской миссионерской, так и в татаро-мусульманской среде относительно Священного писания мусульман.

¹⁰ См. ниже: ч. III, гл. 2.

¹¹ J. Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford, 1977); J. Burton, *The Collection of the Qur'ān* (Cambridge, 1977). Серьезные аргументы в защиту позиции второго см.: F. M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: the Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton, 1998), гл. 1.

вопросы к источникам, на многие из которых еще предстоит дать ответ.

Время для написания русского «Введения в Коран» на прежнем уровне развития науки оказалось упущено. С другой стороны, современное состояние проблемы делает такую попытку явно преждевременной. Именно поэтому в предлагаемой работе автор попробовал решить двоякую задачу: во-первых, снабдить русского читателя новейшей информацией, основанной как на самостоятельном изучении источников, так и на важнейших исследованиях, опубликованных в последние годы; во-вторых, наметить пути решения ряда проблем, имеющих сегодня для коранистики первостепенное значение.

Основой работы послужили материалы самого разного характера. Это и собственно текст Корана, и доисламская и раннеисламская поэзия, и сочинения средневековых и современных мусульманских авторов, и эпиграфические материалы из районов Аравийского полуострова, архивные материалы и полевые записи, восточные и западные рукописи из различных собраний, предметы материальной культуры (изразцы, оружие, ювелирные украшения), результаты компьютерной обработки кодикологической и палеографической информации и многочисленные исследования. Большинство этих материалов стали доступны или были собраны мной в 1984—2000 гг. в Йемене, Сирии, Турции, Греции, Великобритании, Голландии, Франции, Норвегии, Финляндии, Испании, Израиле, Бельгии, США, Иране, ОАЭ, Бахрейне, Саудовской Аравии, Ливане, Австрии, Германии, Узбекистане, Италии в ходе научных командировок, и особенно в результате работы в библиотеках Института арабистики и исламоведения Университета Новая Сорбонна (Париж III) и Института арабского мира (Париж), в Группе сравнительной кодикологии и палеографии Института повышения квалификации Иерусалимского университета, Бергенском университете.

Материалы, составившие эту книгу, нашли свое отражение или были использованы в ходе подготовки раздела «Коран и коранистика» программы спецкурса «Исламоведение» для восточных факультетов университетов¹², в лекциях, прочитанных для студентов Санкт-Петербургского государственного университета, Стенфордского университета (США), университета г. Болонья (Италия), в Институте востоковедения и Институте рукописей АН Азербайджана.

¹² Программа спецкурса «Исламоведение» (для студентов восточных факультетов университетов), сост.: С. М. Прозоров (общ. ред., разд. I, V, VI), Д. В. Ермаков (разд. IV), А. Д. Кныш (разд. VII, IX), М. Б. Плотровский (разд. II), Е. А. Резван (разд. III), Л. Р. Сюккиянен (разд. VIII), *Народы Азии и Африки*, III—V (1989).

12 февраля 1997 г. в автомобильной катастрофе погиб мой учитель Петр Афанасьевич Грязневич, один из крупнейших российских арабистов и исламоведов, с именем которого связана целая эпоха в изучении Корана в нашей стране. В этой книге реализованы многие из идей, которыми он столь щедро делился со мной. Я всегда буду помнить квартиру в тихом петербургском переулке, широкий стол, заваленный книгами, каталожными карточками, исписанными листами бумаги, терпение и щедрость мысли своего учителя.

Я хочу искренне поблагодарить редактора русской версии работы проф. В. Д. Ушакова за большой труд и по-настоящему творческий подход к тексту. Публикация англоязычного варианта книги была бы невозможна без деятельной и заинтересованной поддержки профессора Б. И. Ионина, создателя издательства «Thesa Publishers» и издателя журнала «Manuscripta Orientalia». Я сердечно благодарю И. Е. Петросян, чей труд вложен в редакционную подготовку английского варианта работы¹³, и Д. Киммаджа за ее блестящий перевод. Благодаря заинтересованному участию господина Джумы ал-Маджида, создателя и президента Центра культуры и наследия (Дубай), значительная часть работы — расширенные редакции трех ключевых глав — готовится к публикации на арабском языке¹⁴. Я искренне благодарю С. Абазиду, переводчика, и Абд ар-Рахмāна Фарфūра, редактора, арабской версии работы.

Французский перевод работы выйдет в свет благодаря инициативе д-ра М. Сфар (Париж), ее переводчика и издателя. Я искренне признателен г-же Сфар за заинтересованное участие в подготовке книги. Сотрудничество с зарубежными переводчиками, издателями, редакторами обогатило ее новыми фактами и аргументами.

Огромную помощь, прежде всего в информационном обеспечении, оказал мне проф. Ю. А. Петросян, который щедро делился со мной знаниями и книгами, помогал получать архивные материалы, организовывать эффективную работу за границей.

Пользуясь случаем, я хотел бы выразить глубокую признательность и сердечную благодарность другим моим коллегам и

¹³ Опубликована в виде серии статей в журнале *Manuscripta Orientalia* за 1996—2000 гг. В настоящее время готовится отдельное издание книги на английском и французском языках. Последнее выйдет под несколько измененным названием: *Le Coran et ses Sources* (Paris, les Editions Sfar).

¹⁴ И. Рйзфāн, *Ал-Қур'āн ал-карйм фй Рўсиййā* (Дубай, 2001); idem, *Ал-Махмұтта ал-қур'āнийя би-л-хатт ал-хиджбй ал-мұта'ахир мин ал-маджмў'а ал-ақайдыийа ас-Сāн ал-Бутрусбўрййа* (Дубай, 2001). Подготовлено русское издание первой (*Коран в России* (Санкт-Петербург, в печати)) и русское и английское издания второй из этих работ (*Коран 'Усмайна* (Санкт-Петербург, в печати)).

учителям, в первую очередь — всем сотрудникам Группы исламоведения, Арабского кабинета им. И. Ю. Крачковского, Сектора Ближнего Востока и Фонда восточных рукописей и документов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН за их постоянные внимание и помощь.

Эта работа не была бы написана без помощи моих старших коллег и учителей, моих товарищей, помогавших мне разыскивать, читать и истолковывать тексты источников, щедро передававших мне свой уникальный опыт описания и атрибуции рукописей Корана, не раз обращавших мое внимание на новые возможности и подходы к исследуемому материалу, исправлявших неточности и ошибки.

Я искренне благодарен петербургским друзьям и коллегам — Ф. И. Абдуллаевой, О. Ф. Акимушкину, М. И. Воробьевой-Десятовской, А. Г. Грушевому, Н. Н. Дьякову, С. Г. Кляшторному, А. А. Матвееву, М. Б. Пиотровскому, С. М. Прозорову, Вал. В. Полосину, И. М. Стеблин-Каменскому, Э. Н. Темкину, М. А. Родионову, И. Б. Михайловой, А. С. Французову, А. Б. Халидову, А. А. Хисматуллину, К. У. Юнусову, покойным А. Г. Лундину, И. Ш. Шифману, В. В. Полосину, коллегам из Москвы А. В. Абашкину, А. К. Аликберову, Н. В. Ефремовой, Т. К. Ибрагиму, В. Д. Ушакову, казанским коллегам — Т. О. Батыркаеву, Н. В. Гараевой, Р. М. Мухаметшину, Г. Р. Сайфуллиной, А. Н. Юзееву, И. В. Васильевой (Уфа), а также моим зарубежным друзьям — А. Риппину (Калгари), С. Нойа (Милан), Дж. Беллу (Берген), М. Картеру (Осло), Э. Уэллан (Нью-Йорк), М. Лекеру, М. Бейт-Арие и М. Кистеру (Иерусалим), Л. И. Конраду (Лондон), Фаузи Хури (Дубай — США), Фр. Дерошу (Париж), В. Фурньо (Париж—Ташкент), Г. Пуину, Х.-К. Граф фон Ботмеру (Саарбрюкен), Ф. Шварцу (Бохум), Г. Циетен (Майнц), 'Иззату Сүбре и Сәлиху ар-Рифа'й (Бейрут), Мехди Сана'й и Хайбу Лаббәуфу (Тегеран), покойному Р. Мацуху (Берлин), многим другим друзьям и коллегам, которые щедро делились с автором опытом и знаниями, присылали мне свои книги и статьи. На последнем этапе работы большую помощь мне оказали узбекские коллеги — директор Института востоковедения академик М. М. Хайруллаев, а также Б. Бабаджанов, А. Эркинов, Ш. Вахидов, А. Муминов, О. Цепова.

Важную роль в работе играет иллюстративный материал, который в ряде случаев не просто дополняет, но и развивает положения, приводимые или доказываемые автором. Большая часть иллюстраций была найдена в богатейших рукописных, книжных, архивных собраниях Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН, Библиотеки Академии наук, Российской национальной библиотеки, Восточного отдела Научной

библиотеки СПбГУ, Центрального государственного исторического архива. Я искренне благодарен сотрудникам этих учреждений, и прежде всего И. Н. Воевудскому, К. В. Дубкову, Т. П. Дерягиной, О. В. Васильевой, Б. И. Зайковскому и В. В. Версеневу, оказавшим мне большую помощь в поиске необходимых материалов.

Я хочу также поблагодарить директора Австрийской национальной библиотеки (Вена) д-ра Х. Марте, директора Библиотеки герцога Августа (Вольфенбюттель, ФРГ) проф. Х. Шмидт-Глинтцера, сотрудников библиотеки Топкапы Сарай (Стамбул), Французской национальной библиотеки, Еврейской национальной и Университетской библиотек (Иерусалим), Дār al-aṣār al-islāmīya (Кувейт), Коллекции исламского искусства Нассера Д. Халили, Отдела редкой книги Свободной библиотеки Филадельфии (США), Библиотеки Пьерпонт Морган (Нью-Йорк), библиотеки Амброзиана (Милан), редакции журнала «ARAMCO World» за любезные разрешения использовать в данной публикации материалы из их архивов и фондов. Там, где это оказалось возможно, были установлены обладатели прав на изображения, представленные на иллюстрациях, и были получены или приобретены соответствующие разрешения. Фотоархив автора собирался в течение многих лет, часто при любезном содействии коллег как из России, так и из-за рубежа. В ряде случаев (помечены как «фотоархив автора») источник иллюстрации установить не удалось. Я буду благодарен за любую информацию по этому поводу.

На протяжении долгих лет добрые отношения связывают меня с Муфтием Северо-Западного региона России Дж. Н. Пончаевым. Ему, а также Председателю Управления по делам мусульман, Верховному Муфтию Узбекистана 'Абд ар-Рашиду Бахромову, *имām* целого ряда мечетей в России и за рубежом я обязан ценными консультациями, помощью и поддержкой в осуществлении ряда исследовательских поездок, материалы которых широко используются в работе.

Многие важные аспекты предпринятого исследования связаны с разработкой оригинального программного обеспечения, что было бы невозможно без заинтересованного участия программистов И. Г. Тихоновой, А. М. Мельникова, В. И. Павлова и Н. И. Кондыбаева.

Мои самые предварительные разыскания в области рецитации Корана показали необходимость снабдить часть тиража книги аудиозаписями различных стилей рецитации на CD-ROM. Только таким образом читатель сможет получить представление о различиях, допускаемых существующей традицией. Диск содержит образцы рецитации первой *сūры* Корана «ал-Фāтиха», дает краткую информацию о стилях рецитации. Аудиозапись сопровождается демонстрация образцов коранической каллигра-

фии из собрания СПбФ ИВ РАН. Большую помощь в подготовке диска оказала мне Гузель Сайфуллина (Казань). Она, в частности, предоставила для него материалы своей многолетней исследовательской и полевой работы.

Книга писалась на протяжении многих лет, за которые в жизни моей страны произошли драматические перемены, а в жизни автора — множество событий, и радостных и печальных. Отдельные главы работы публиковались в 1996—2000 гг. в журнале «*Manuscripta Orientalia*», и я очень благодарен своим коллегам и в России, и за рубежом, добрые слова и отклики которых не раз помогали мне обрести внутреннее равновесие и веру в себя. Особая благодарность — Т. Федоровой (Дельфы). Ее отклики и помощь значили для автора необычайно много.

Т. К. Ибрагим и Н. В. Ефремова любезно согласились предоставить для публикации в виде приложения к этой книге переработанный вариант своего прекрасного «Путеводителя по Корану». Автор убежден, что оно даст читателю очень важную информацию, изложенную емко и в высшей степени профессионально.

«Путеводитель» прекрасно систематизирует и иллюстрирует подробными отсылками к кораническому тексту пласт представлений, сложившихся в классической мусульманской экзегетике вокруг коранических предписаний, связанных с верой в Бога, в ангелов, в ниспосланные Писания, в пророков, в Судный день. «Путеводитель» может служить иллюстрацией к итогам многовековой работы экзегетов по «помещению» *сӯр* и *āyāt*ов в контекст мусульманского предания о пророчестве и истории сложения *уммы*. С другой стороны, в нем как в своеобразном зеркале нашли свое отражение результаты многовековых споров по важнейшим догматическим вопросам и представителей различных направлений исламской мысли между собой, и мусульман в целом с «людьми Писания». При этом, насыщение терминов и понятий новым содержанием, безусловно, не могло «стереть» специфически аравийские черты памятника (см., например, богатую «гамму» обозначений Судного дня). В целом, зафиксированное «Путеводителем» понимание важнейших терминов и *āyāt*ов можно рассматривать как срез представлений о Священной книге, широко принятых и признанных в мусульманском мире сегодня.

Содержание «Путеводителя» вошло в терминологический указатель ко всей книге, что часто дает читателю возможность проследить развитие значения того или иного термина, изменение содержания ключевых понятий, имевшее условия сложения первоначального ислама и развития его основных догматических и правовых представлений.

Наконец, я хочу поблагодарить технических редакторов работы М. В. Вялкину, О. Г. Шакирова, Е. М. Денисову, М. А. Ермишкина и М. Е. Резван, вложивших в подготовку версий текста на различных языках настоящий талант, бездну терпения и высокий художественный вкус. Л. И. Николаевой я обязан прекрасным корпусом указателей к данной книге.

Еще об одном аспекте предлагаемой работы мне хотелось бы сказать здесь. Моя жизнь, начиная со студенческих лет, связана с изучением Корана. Естественно, что мое отношение к Священной книге невозможно описать просто в терминах и понятиях, обычных для сугубо научного подхода специалиста к предмету своего исследования. Многолетнее изучение этого памятника и сопутствующих ему источников не раз дарило мне глубоко волнующее чувство сопричастности поистине великим событиям, которые произошли в Аравии в первой трети VII в. и стали причиной появления Книги, нашли отражение на ее страницах или были инициированы проповедями, составившими ее текст. Воистину, права Нина Берберова, пишущая в предисловии к своей знаменитой автобиографии следующее: «Сейчас большинство книг в Западном мире — вот уже лет пятьдесят — пишутся о себе. Иногда кажется, что даже книги по математике и астрофизике стали писаться их авторами отчасти о себе»¹⁵.

Ни с чем невозможно сравнить то ощущение единства времени, которое приходит к исследователю, поглощенному разгадкой, например, одного из «темных» мест Корана. Листаешь старые булакские издания знаменитых *тафсиров*, пахнущие книжной пылью, разбираешь скоропись комментария, написанного едва ли не тысячу лет назад, и чуть ли не физически ощущаешь пульсацию мысли автора, пытавшегося проникнуть в скрытый временем смысл того же самого *āyat*, который пытаешься понять и ты. Именно тогда к тебе приходит осознание того, что ты — лишь один в бесконечной веренице людей, чье сознание навсегда пленено величием и загадкой этой замечательной Книги.

Я хотел бы надеяться, что мне, хотя бы в небольшой степени, удастся донести эти чувства до своих читателей как немусульман, так и последователей религии, рожденной в результате проповедей, произнесенных в далекой Аравии почти полтора тысячелетия назад.

В одном из своих интервью Андрей Битов, безусловно один из наиболее серьезных современных русских писателей, отмечал: «Я стремлюсь быть гармоничным. И если утром я успеваю прочитать несколько предложений из Библии, Корана, Пушкина,

¹⁵ Н. Берберова, *Курсив мой: Автобиография* (Москва, 1996), с. 29.

Паскаля. Даля, наступает просто счастливое отношение к жизни»¹⁶. Пушкин и Гете, Бунин и Борхес, множество других писателей и поэтов разных эпох и разных народов своим интересом к Корану, многочисленными его реминисценциями убедительно доказали, что мощнейший творческий импульс, заложенный в текстах Корана, продолжает жить и через тринадцать веков после его возникновения. Пророк, которому открылось все величие мира, явленное в его единстве, несомненно, сумел донести до своих слушателей «отзвук вселенских гармоний», который продолжает звучать и сегодня, вдохновляя писателей, художников, ученых в самых разных уголках нашего столь разного мира.

Замечательному южноамериканскому прозаику Хорхе Луису Борхесу принадлежат слова, которые просто не могли не обратиться на себя мое внимание. Сказанные в совершенно постороннем для темы нашего исследования контексте, они удивительно точно приложимы к Корану и его месту в истории человеческой цивилизации. «Классической является та книга, — пишет Борхес, — которую некий народ или группа народов на протяжении долгого времени решают читать так, как если бы на ее страницах было все продумано, неизбежно, глубоко, как космос, и допускало бесчисленные толкования»¹⁷.

Именно такая книга и является объектом предлагаемого вашему вниманию исследования.



¹⁶ «А. Битов: между Москвой и Ленинградом», записано М. Котельниковой и А. Сергеевым, *Доловой*, VI (1996), с. 58.

¹⁷ Х. Л. Борхес. *Проза разных лет* (Москва, 1984), с. 223.

ВВЕДЕНИЕ

Неслышанное становится очевидным.

Карл Ясперс

Аравия начала VII в. Страна палящего солнца, выжженных степей, каменистых полупустынь и рваных бурых гор, пыльных торговых городов и зеленых оазисов, страна земледельцев, кочевников-бедуинов и купцов-караванщиков, наживающих состояния на торговле самыми простыми вещами — кожей, шкурами, вином, изюмом... К тому времени на огромной территории в 3 млн. кв. км здесь обитало около 7 млн. чел., более половины из которых были земледельцами, и около 3 млн. — кочевниками по преимуществу. Необходимо иметь в виду, что лишь небольшую часть населения можно было характеризовать «чисто оседлыми» или «чистыми кочевниками». Имелось множество промежуточных «полукочевых-полуоседлых» типов хозяйствования¹.

На протяжении многих веков население Аравии делилось на две большие части. Первую составляли жители юга полуострова («химйариты» раннего средневековья), создавшие здесь блестящую древнюю цивилизацию и говорившие на языке южно-семитской группы. Кочевые, полукочевые и оседлые племена, населявшие Внутреннюю Аравию и степные приграничья Сирии и Месопотамии, именовали себя по названиям родов, племен или племенных союзов. По крайней мере с VII в. до н. э. соседи обозначали этих людей словом «арабы» («пустынники», «степняки»). Последние говорили на диалектах языка, относящегося к северосемитской группе². Обе части жителей Аравии издавна осознавали свою «особость»³ (см. карту 1).

На северо-востоке арабские по языку и культуре племена населяли междуречье Верхней Месопотамии, проникали в степи Хузистана, а на северо-западе кочевали в степях Сирии и Заинорданья. Источники содержат информацию о том, что имелись определенные различия между восточными и западными областя-

¹ О. Г. Большаков, *История Халифата. Ислам в Аравии. 570—633, I*, (Москва, 1989), с. 34.

² А. Б. Халидов, «Арабский язык», *Очерки истории арабской культуры I—XV вв.* (Москва, 1982), с. 13—74.

³ П. А. Грязневич, «Развитие исторического сознания арабов (VI—VIII вв.)», *Очерки*, с. 75—155.

ми полуострова. Они проявлялись как на диалектальном уровне, так и в области культурного взаимодействия: восточная часть полуострова издавна была связана с Персией, западная — с Сирией и Палестиной, следствием чего являлось возникновение здесь региональных вариантов аравийской культуры.

Родоплеменная разобщенность аравитян была доминантой жизни общества. Она диктовала как особенности социальной организации, так и характер мироощущения жителей Аравии. Общинно-родовая организация, по существу, в неизменном виде (с видимыми признаками разложения и перехода к более развитому уровню социально-экономических отношений) существовала в Аравии задолго до ислама. Сохранялась она и после его возникновения, вплоть до начала XX в.

В дошедших до нас письменных памятниках, созданных в доисламской Аравии, нет слова для обозначения всей территории полуострова. «Своей» была лишь территория обитания или кочевания сородичей, вне которой лежали земли враждебных чужаков. Существовали факторы и механизмы, «стягивавшие» племена, несмотря на все различия в формах хозяйства и постоянное соперничество.

Внутренняя Аравия VI—начала VII вв. представляла собой одну этнокультурную общность. Объединяющими элементами были общая система мировоззрения, включавшая типологически однородное историческое сознание, однотипность морально-правовых норм, общий поэтический язык, общие формы самовыражения⁴.

Аравия только на первый взгляд составляла часть «варварской периферии» цивилизованного мира. На протяжении веков она находилась не просто в окружении наиболее развитых государств, но в той или иной степени являлась их частью (см. карту 3). В разные периоды государственность охватывала практически все обитаемые части полуострова. Здесь можно вспомнить Набатею, Хатру, Пальмиру, государства древней Южной Аравии, цепь полукочевых царств, вытянувшихся вдоль караванной дороги из Йемена в Ирак (царства Кинда, ал-Азд, Гассан, Низар и Ма'адд, Танух), Химйаритскую державу и «новое» Киндитское царство, попытку создания в 60—70-х гг. VI в. нового зависимого от Сан'ы бедуинского Хасамитского или Хузаитского царства «на манер Киндитского»⁵, вассальные княжества Гассанидов и Лахмидов. Зона влияния первых простиралась порой до Вадй-л-Кура. Последние, как известно, активно продвигались на юг и запад (к Йасрибу). В VI в. где-то в районе Хулубана проходила граница между зона-

⁴ См. ниже: ч. I, гл. 3.

⁵ М. Б. Пиотровский, *Южная Аравия в раннее средневековье: становление средневекового общества* (Москва, 1985), с. 24.

ми влияния Лахмидов и государственных образований Южной Аравии. Наконец, в VI—начале VII в. Южная Аравия управлялась сначала эфиопским, а затем и персидским наместником.

Центральная Аравия, покрытая прежде растительностью саванного типа⁶, на протяжении почти двух тысячелетий обеспечивала торговые связи ряда наиболее развитых стран древности и средневековья. В портах Персидского залива и Красного моря создавались и процветали торговые колонии. Именно сюда корабли, совершавшие полные опасностей плавания по Индийскому океану, Персидскому заливу и Красному морю, доставляли товары из Африки, Южной Азии, Дальнего Востока. В аравийских портах начинался долгий путь караванов по выжженным солнцем плоскогорьям к богатым рынкам Средиземноморья: через Аравию проходило несколько караванных путей, по которым средиземноморские государства были связаны с Йеменом, Эфиопией, Междуречьем, Индией, Китаем. За тысячу лет до возникновения ислама пророк Иезекииль так описывал аравийскую торговлю средиземноморского Тира:

Дедан торговал с тобою драгоценными попонами для верховой езды.

Аравия и все князья Кидарские производили мену с тобою: ягнят, и баранов, и козлов променивали тебе.

Купцы из Савы и Раемы торговали с тобою всякими лучшими благовониями и всякими дорогими камнями и золотом платили за товары твои.

Харан и Хане, и Еден, купцы Савейские, Ассур и Хилмад торговали с тобою.

Они торговали с тобою драгоценными одеждами, шелковыми и узорчатыми материями, которые они привозили на твои рынки в дорогих ящиках, сделанных из кедр и хорошо упакованных⁷.

Ветхозаветный текст сохранил нам информацию о трех группах товаров, в торговле которыми принимала участие Аравия. Это транзитные товары (драгоценные одежды, шелк), благовония с юга полуострова, а также продукты, связанные с животноводством, собственно, то, что производила Внутренняя Аравия: скот, упряжь, кожи... В разные периоды изменялись объем и значение этих составляющих аравийской торговли. Птолемей, следуя античной научной традиции, включал в состав «Счастливой Аравии» всю Центральную Аравию и часть Северной (см. карту 4).

И сегодня, как и пятнадцать веков тому назад, путешественника поражают гигантские гробницы древней Хагры (ныне — Мада'ин Сәлих) (рис. 1), расположенные на караванном пути в

⁶ Ср. Ис. 21 : 13: «Пророчество об Аравии — В лесу Аравийском ночуйте, караваны Деданские».

⁷ Иез. 27: 20—24.

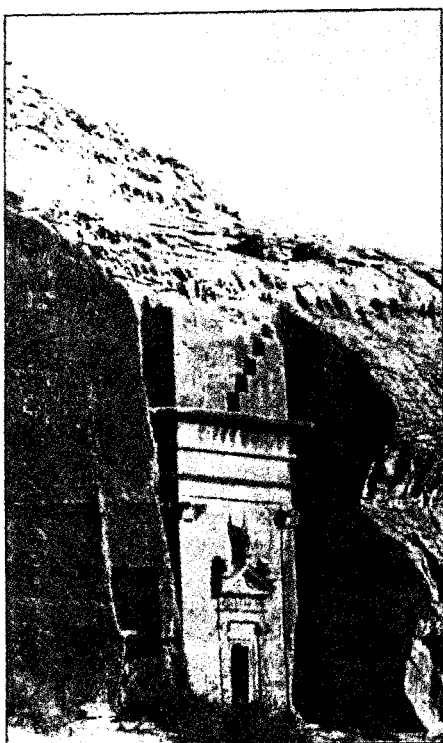


Рис. 1. Набатейские гробницы в Мад'ин Сәлих (фотоархив автора)

Сирию приблизительно в 250 км к северо-западу от Медины. Здесь, согласно Корану, жило гордое и богатое племя самūd (7 : 74: «из долин ее вы устраиваете замки, а горы высекаете, как дома»)⁸, отвергнувшее пророка Сәлих, посланного к ним Аллахом: «...и наутро они были в своих жилищах павшими ниц, как будто и не жили там» (11 : 67).

Земля Аравии несла и несет на себе тысячи свидетельств существования здесь прежде могущественных цивилизаций, давно исчезнувших ко времени возникновения ислама: «сколько колодцев опустевших и замков воздвигнутых!» (22 : 45) (рис. 2). Историческая память жителей полуострова хранила предания о «древних народах» Аравии⁹, прослежи-

вается линия культурной преемственности¹⁰.

И. Ш. Шифман показал, что кораническая мифологема Аллаха, которая подвела итог длительного предшествующего развития не только собственно арабской, но и всей переднеазиатской семитской мифологии, уходит своими корнями в глубокую ближневосточную древность¹¹. Такая базовая кораническая мифологема, как сад—рай—жилище Бога, легко находит свою параллель на древнем Ближнем Востоке («И насадил Яхве-бог Сад в Эдеме» (Быт. 2 : 8). садах Адониса в Финикии, почитании местных богов в садах Пальмиры.

Коранический запрет на употребление вина (черта, принадлежащая, горожанам) восходит к древним, общим для всего

⁸ Здесь и далее тексты Корана цитируются в переводе И. Ю. Крачковского. Случаи, когда наш перевод несколько отличается, помечены знаком *. Нумерация айātов дается по каирскому изданию.

⁹ М. Б. Пиотровский, *Коранические сказания* (Москва, 1991), с. 44—168.

¹⁰ См. ниже: ч. I, гл. I.

¹¹ И. Ш. Шифман, «Исторические корни коранического образа Аллаха», *Проблемы арабской культуры: Памяти академика И. Ю. Крачковского* (Москва, 1987), с. 286.

Ближнего Востока представлениям, идеализирующим кочевую жизнь. Запрет употреблять в пищу свинину — повсеместное явление в переднеазиатском Средиземноморье — нарушался только при принесении свиньи в жертву. Коранический запрет восходит к кругу воззрений, унаследованных от глубокой древности, общих для северо-западных и южных семитов¹².

Социальная практика, аравийские представления о власти своими корнями уходили в общий для многих народов Передней Азии пласт исторического опыта. Нет ничего удивительного в том, что содержательная структура Корана в общих чертах совпадает со структурой финикийской и ветхозаветной священной литературы. И там, и здесь мы видим записи мифов, исторические повествования, пророческие тексты.

В аравийской среде передавались изречения Лукмāна, восходящие к вавилонской афористической мудрости, приписываемой Ахикару (у арабов — Хайқār). «Роман об Александре», имевший множество изводов в эллинистической традиции, жил здесь в преданиях о Зу-л-Қарнайне («Двурогом»). В стихах племенных поэтов можно найти многочисленные упоминания о Нұхе и потопе, об Адаме и Мұсе, Исе и Сулаймāне.

Многочисленные исследования показали, что, по существу, невозможно обнаружить прямые источники заимствования для коранических сказаний и притч¹³. Вошедшие в Коран отзвуки библейских канонических и апокрифических текстов, параллели к послебиблейским иудейским и христианским преданиям были неотъемлемой частью культуры Аравии. Последняя, в свою оче-



Рис. 2. Махлаб ан-Нақа — древний колодец (диаметр 4 м, глубина 2,5 м) в оазисе ал-‘Ула (около 20 км от Мадā’ин Сāлих). Исследователи связывают его с лихьянитским святилищем в ал-Хурайбе, а предания — с историей пророка Сāлиха и верблюденницы, посланной к племени самūd (26 : 155: 54 : 28; 22 : 45) (фотоархив автора)

¹² И. Ш. Шифман, «О некоторых установлениях раннего ислама». *Ислам: религия, общество, государство*, ред. П. А. Грязневич и С. М. Прозоров (Москва, 1984), с. 36—41.

¹³ H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Koran* (Nachdruck: Hildesheim, 1961). См. также: *Die Christologisch relevanten Texte des Korans neu übersetzt und erklärt von Claus Schedl* (Wien; Freiburg: Basel, 1978).



Рис. 3. Аллāt, персонифицировавшая Хатру, в окружении женских божеств (Хатра, II в.) (фотоархив автора)

редь, представляла часть единого культурного мира Передней Азии. Частью этого целого был и Коран, при этом именно благодаря кораническим свидетельствам мы можем прийти к пониманию многих важных особенностей и самого целого. Так, Коран является важнейшим источником по истории аравийского христианства, предоставляя исследователям важный материал для уточнения распространенных здесь неортодоксальных иудео-христианских и гностических представлений, с которыми Мухаммад иногда полемизировал (Марйам-Мария как часть Троицы, 5: 116), а иногда и соглашался (видимость крестной смерти 'Исы-Иисуса, 4: 157, 158)¹⁴.

Аравия VII в. — «последний бастион» семитского язычества. Во главе аравийского пантеона стоял ал-Лāх (ал-Илāх, Ёл, Ёл). По всей Аравии почитались женские божества ал-Лāt (форма женского рода от ал-Лāх), Манāt (воплощавшая идею судьбы) и ал-'Уззā («Великая»). Значение их культа, распространенного повсюду в древнем семитском мире (рис. 3), было столь велико, что едва не привело к отступничеству самого Мухаммада, согласившегося было «по наущению сатаны» признать этих божеств (53: 19—20)¹⁵.

Коран сохранил нам имена «идолов народа Нұх» (71: 23), на самом деле — божеств торговых партнеров мекканцев, живших вдоль пересекавшего Аравию главного торгового пути, на

¹⁴ Пиотровский. *Коранические сказания*, с. 113—124.

¹⁵ См. А. Г. Лундин, «„Дочери бога“ в южно-арабских надписях и в Коране», *Вестник древней истории*, II (1975); J. Burton, «Those are the high flying cranes», *Journal of Semitic Studies*, XV (1970), с. 246—265. См. также: M. Sfar, *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien* (Paris, 1998), с. 114—115. Именно с аллюзией на этот эпизод и связано название скандального романа Салмана Рушди «Сатанинские стихи». О романе и полемике вокруг него см. ниже: ч. 3, гл. 1.

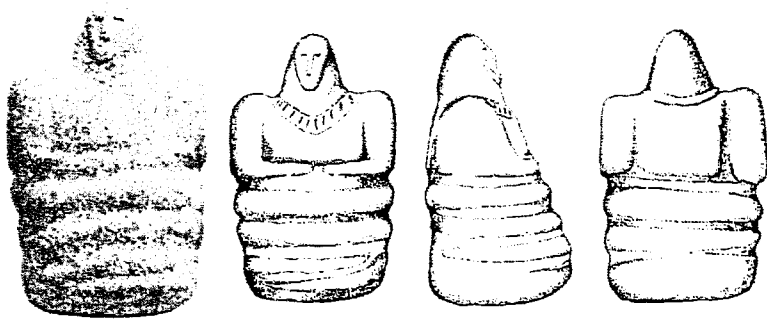


Рис. 4. Скульптурное изображение идола из светло-серого гранита (10.3 × 17.0 × 4.5—7.8 см). Музей а Сейвўне (Йемен). Источник: A. Sedov, A. as-Suqqaf, «Stone Idols from Wādī 'Idim (Inner Ḥaḍramawt)», *Yemen. Studi archeologici, storici e filologici sull' Arabia meridionale*, i (Roma, 1992), c. 128. С любезного разрешения А. Седова.

котором и стояла Мекка. Святилища этих божеств (многие из которых разрушили сами мусульмане) были накануне ислама объектами активного поклонения. Это южноаравийское божество Наср, символом которого был «гриф-ягнятник»; «распределяющее дождь» хамданидское божество Йа'уқ (Северный и Центральный Йемен), представленное, согласно одному из преданий, в виде статуи человека; «дарующее дождь» божество мазхиджитов Йагўс (районы, примыкающие к северу Йемена); «покровитель стад» — хузайлитское божество Сувā* (Северный Ḥиджāз); одно из древнейших общеаравийских божеств «хранящий от опасностей» Вадд, по-видимому, связанный с лунным культом (Дўмат ал-Джандал)¹⁶.

Сохранившиеся предания сообщают о том, что изображения языческих божеств привозились в Аравию извне. По одной из легенд, древние идолы были выкопаны из песка на восточном побережье Аравии неподалеку от Джидды, согласно другой — они были привезены из Сирии¹⁷. На протяжении веков в разных районах Аравии фиксируется традиция хранить в доме как обереги небольшие скульптурные изображения языческих божеств (рис. 4).

Среди аравийских культовых центров выделялась Мекка, торговый по преимуществу город, накануне ислама насчитывавший 7—8 тыс. жителей¹⁸. Ее святыни почитались целой группой

¹⁶ См.: Пиотровский. *Коранические сказания*, с. 174—175; *Kuṭāb al-aṣṇām 'an Ḥiṣām b. Muḥammad al-Kalbī*. Тахййқ Аҳмад Зақй (Каир, 1965), с. 9—11, 55—58; Хишам ибн Мухамад ал-Калби. *Книга об идолах*, пер. с араб., предисл. и примеч. Вл. В. Полосина (Москва, 1984), с. 16, 37, 42; T. Fahd, *La panthéon de l'Arabie Centrale à la veille de l'Hégire*, (Paris, 1968), с. 42, 132—134, 154—156, 191—197.

¹⁷ См.: *Kuṭāb al-aṣṇām*, с. 8—9, 54—55; рус. пер.: с. 16, 35—36.

¹⁸ Большаков. *История*, с. 49. См. также: Sfar, *Le Coran*, с. 384—394.

племен, а вокруг мест поклонения на расстоянии от 8 до 18 км простиралась священная территория (*харам*), на которой нельзя было проливать кровь. Важнейшей среди святынь была Ка'ба. Накануне возникновения ислама это было каменное здание размером 10×12,5×9 м с вмонтированными в стены двумя священными камнями, воплощавшими небесные светила. Неподалеку от Ка'бы лежал еще один священный камень, названный после торжества ислама «*мақām Ибрāхīm*» («место, где стоял Ибрāхīm»). Внутри Ка'бы находилась однорукая сердоликовая статуя бога Хубала. Стены внутри здания были оштукатурены и имели росписи (в том числе изображение, связываемое с Богородицей христиан)¹⁹.

Между священным колодцем Замзам и Ка'бой стояли две статуи языческих божеств Исафа и На'или. Священными почитались холмы ас-Сафа и ал-Марва, долина Минā, гора ал-Муздалифа, связанная с культом Кузаха, еще одного божества, дарующего дождь, и гора 'Арафāt, расположенная уже вне *харам*. Паломничество (*хаджж*) к этим местам поклонения сопровождалось выполнением древних ритуалов и ко времени возникновения ислама было важнейшим проявлением религиозного сознания значительной части жителей Аравии. Многие представления, связанные с *хаджжем*, восходят к древнейшим пластам семитской мифологии²⁰. Достаточно вспомнить обоснование, которым израильтяне мотивировали требование отпустить их из Египта, — необходимость совершить паломничество в пустыню (*hag*) на поклонение верховному божеству — близость, если не идентичность роли и сакрального статуса источника Замзам и источника Эфка в Пальмире. Возникновение культа Ка'бы находит многочисленные параллели в хананейско-аморейском материале, связанном с культом звезд²¹.

Караваны и корабли привозили в Аравию не только товары и людей, но и книги, идеи, религиозные учения. Иудеи-эмигранты из Римской империи, христианские проповедники и монахи-отшельники, принадлежавшие к различным, часто гонимым, направлениям, спорили между собой (см.: 19:37), проповедовали свои учения в степях и оазисах Аравии. К тому времени уже несколько веков эти люди собирали слушателей на пыльных базарных площадях городов и у костров в бедуинских становищах, на ярмарках и в прохладных пещерах, где при слабом свете масляной лампы сидели, тесно прижавшись друг к другу, неиску-

¹⁹ С сюжетами этих росписей связана одна из теорий, объясняющих особенности коранических версий библейских сказаний, см.: A. Guillaume, «The Pictorial Background of the Qur'ān», *The Annual of Leeds University Oriental Society*, III (1963), с. 39—59.

²⁰ Подробнее см.: ч. 1, гл. 2.

²¹ Шифман, «О некоторых установлениях», с. 41—44.

шенные последователи-новообращенные. Библейские легенды, идеи и образы проникали в поэзию аравитян и их племенные предания. Падал престиж языческих божеств, появилось представление о некоем верховном божестве. В йеменских городах, оазисах Хиджаза, городах Северной Аравии действовали иудейские и христианские храмы, общины последователей этих религий включали подчас целые племена. Коран, вслед за посланиями и сочинениями христиан-монофизитов, отразил историю мученической кончины христиан йеменского города Наджран, сожженных в 525 г. во рву по приказу царя-иудея Йусуфа Ас'ара Зу Нуваса (85: 4—9). Последние события были связаны с соперничеством Византии и Ирана за контроль над югом Аравии и завершились вторжением сюда Эфиопии, поддержанной Византией²².

Накануне ислама в Аравии появились и люди, придерживавшиеся монотеистических взглядов, но не примыкавшие ни к одной из религий. Их называли *ханийфами*. И, наконец, в VII в. в различных областях Аравии с проповедью единобожия выступили сразу несколько религиозно-политических вождей. Мусульманское предание, объявившее этих людей «лжепророками», сохранило для нас их имена: ал-Асвад, Мусайлима, Тулайха, Ибн Саййад, «пророчица» Саджах²³. Они, подобно Мухаммаду, пытались найти решение возникших перед соплеменниками проблем, увидев причину неблагополучия в ошибочном культе, в нарушении ниспосланных прежде установлений.

Аравийское «пророческое движение» было закономерной стадией социального и идейного развития, характерного для Ближнего Востока. Типичные для коранических проповедей обвинения «нарушителей весов» (55: 8), «тех, которые пожирают рост» (2:275) или «приближаются к имуществу сироты» (6: 152) легко находят параллели в Ветхом Завете²⁴.

Начало VII в. на Ближнем Востоке ознаменовалось вновь начавшейся войной между Византией, раздираемой внутренней смутой, и Ираном (см. карту 2). Долгое время военное счастье было на стороне персов: византийцы вынуждены были оставить Сирию, Палестину, Египет, остров Родос. Персы осадили Константинополь. Аравия, с неприязнью наблюдавшая за успехами последних²⁵, оказалась в кольце персидских владений. В 627 г., однако, положение резко изменилось. Императору Ираклию, совершившему ряд смелых стратегических маневров, удалось по-

²² Пиотровский, *Южная Аравия*, с. 164—165.

²³ *Idem*, «Пророческое движение в Аравии VII в.», *Ислам: религия, общество, государство*, с. 19—35; *idem*, «Мухаммад, пророки, лжепророки, ханийфы», *Ислам в истории народов Востока* (Москва, 1981), с. 6—18.

²⁴ Например, Ис. 14: 5; Амос. 8: 5—6; Цригч. 23: 10—11.

²⁵ M. J. Kister, «Al-Hira. Some Notes on its Relations with Arabia», *Arabica*, XV (1968), P. 143—169.

разить империю Сасанидов в самое сердце. В результате серии побед византийская армия подошла к Ктесифону, столице Сасанидов. Была захвачена и разграблена резиденция Хосрова II, который был вскоре убит в результате внутреннего заговора.

К началу проповеди Мухаммада соседние с Аравией области Сирии на протяжении десятилетий методично опустошались не только военными действиями, но и эпидемиями чумы, случавшимися с интервалом в семь лет²⁶. Это обстоятельство самым благоприятным образом сказалось на развитии мекканской торговли²⁷, обеспечив постоянный рынок сбыта для немудреных аравийских товаров, гарантировав неуклонный рост торговых оборотов и обусловив усиление экономических и политических позиций Мекки, что было особенно важным в связи с кризисом транзитной торговли из Йемена в Сирию. Отражение кризиса торговых городов, существовавших на этом пути, мы находим в Коране (34: 18—19)²⁸. К моменту произнесения Мухаммадом своих проповедей упадок этих центров транзитной торговли уже успел породить предания (*aḥādīṣ* — «повествования», 34: 19). Мекканцам удалось создать своеобразную «область безопасно-

²⁶ L. I. Conrad, «Epidemic disease in Central Syria in the late sixth century. Some new insights from the verse of Ḥassān ibn Thābit», *Byzantine and modern Greek studies* XVIII (1994), с. 12—58. Чудесным образом Аравия оставалась единственным регионом Ближнего Востока, куда не доходили страшные эпидемии чумы VI—VIII вв. См.: *idem*, *The Plague in the Early Medieval Near East* (неопубликованное диссертационное исследование) (Princeton University, 1981), с. 347—352, 465—474.

²⁷ На протяжении многих лет большинство исследователей вслед за Монтгомери Воттом (см.: W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953), с. 1—29; см. также: R. Simon, *Meccan Trade and Islam. Problems of Origin and Structure* (Budapest, 1989)) придерживались точки зрения, согласно которой Мекка в VI—начале VII в. контролировала торговлю предметами роскоши между Йеменом и Сирией. Рост доходов способствовал социальному расслоению, размыванию общинно-родового демократизма. Падение торговых оборотов в связи с военными действиями на Ближнем Востоке привело к обострению социально-экономической ситуации в Мекке и Аравии в целом. Согласно этой точке зрения, проповедь Мухаммада явилась ответом на острое чувство социального неблагополучия, вызванное этими событиями. Развернувшаяся в последние годы полемика вокруг «мекканской торговли» (P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Oxford, 1987); *idem*, «Serjeant and Meccan Trade», *Arabica*, XXXIX, с. 216—240; F. E. Peters, «The Commerce of Mecca before Islam», Kazemi and R. D. McChesney, eds., *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder* (New York, 1988), с. 3—26; V. F. Piacentini, «Traffici e mercati di Bosra nella tradizione islamica», R. F. Campanati, ed. *La Siria araba da Roma a Bisanzio* (Ravenna, 1988), с. 205—224; Иḥṣān Аббās, «Ал-‘Алақāt ал-тиджārīyyā байна Макка ва-л-Шām хатта бидāйат ал-фатḥ ал-ислāmī». *Ал-Абḥāṣ*, XXXVIII (1990), с. 3—40; R. B. Serjeant, «Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics», *Journal of American Oriental Society*, CX (1990), 272—286), несмотря на полемические «перехлесты», показала, что а) собственно мекканская торговля накануне ислама не была связана с предметами роскоши; б) в этот период наблюдалось не падение, а рост торговых оборотов; в) источники свидетельствуют об упадке транзитной торговли, которая к началу VII в. stagnировала уже довольно долго.

²⁸ Пиотровский, *Коранические сказания*, с. 155—156.

сти», систему договоренностей с племенами, получившую название *īlāf*. Племена, участвуя в прибылях от караванной торговли, обеспечивали беспрепятственное движение караванов (106: 1—3)²⁹. Это было шагом на пути создания общеаравийского государства, необходимость которого осознавалась: «И если бы не защита Аллахом людей одних другими, то разрушены были бы скиты, и церкви, и места молитвы, и места поклонения, в которых поминается имя Аллаха много» (22 : 40).

Социальные и имущественные отношения, сложившиеся в результате длительного развития как в самой Мекке, так и в других оседлых центрах Аравии, входили во все большее противоречие с традиционной патриархальной системой ценностей и представлений. Их эрозии способствовали социальная практика и столетиями копившийся опыт государственно-политической организации, который аккумулировали пограничные аравийские княжества. Примитивное язычество, являвшееся идеологической основой традиционных отношений, не выдерживало конкуренции с мировыми религиями, долгое время бывшими для многих аравитян символами расцвета соседних цивилизаций. Многолетние военные действия в районах, непосредственно примыкавших к Аравии, гибель или существенное ослабление внутриаравийских структур власти, связанных с «великими державами», Персией и Византией, привели к «вакууму власти», поставили под угрозу стабильность торговых оборотов. Вековые связи с Персией и Византией, опыт военных успехов в столкновениях с войсками «великих держав» демонстрировали военные возможности Аравии, поднимали ее престиж в собственных глазах. Аравия шла к созданию своего государства, на пути к которому следовало преодолеть инерцию общинно-родовой организации³⁰. Ответом на потребности времени и явилось возникновение в Аравии пророческого движения, самым удачливым и дальновидным представителем которого оказался Мухаммад. Его проповедь — результат возникновения острого чувства напряженности и социального неблагополучия, которое на рубеже VI—VII вв. ощущалось в Мекке очень многими.

«Люди факта живут, но не они творят жизнь. Творят жизнь люди веры». — писал русский философ Владимир Соловьев³¹. Жизнь самого Мухаммада, ранняя история ислама могли бы стать лучшим доказательством теории об особой «энергии веры», способной многократно усилить действенность идеи, объединить

²⁹ M. J. Kister, «Mecca and Tamīm (aspects of their relations)», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, VIII (1965), с. 113—163.

³⁰ См. ниже: ч. I, гл. 5.

³¹ Цит. по: С. М. Соловьев, *Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева* (Брюссель, 1977), с. 19.

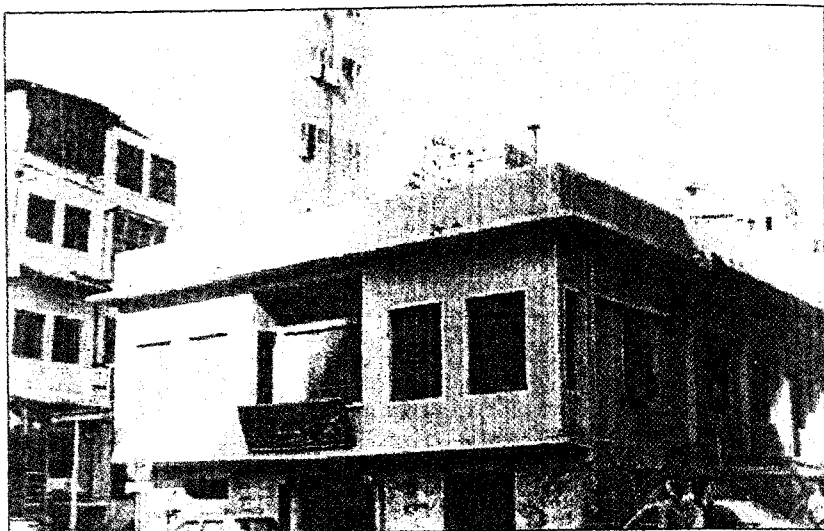


Рис. 5. Современная фотография места, где, по преданию, родился Мухаммад (фотоархив автора)

и синхронизировать усилия тысяч людей и тем самым активно вторгнуться в вечный мир и прямо воздействовать на него.

Около 570 г. в Аравии в роду, издавна связанном с мекканским храмом, родился мальчик (рис. 5). Уже к шести годам лишившийся отца и матери, испытывавший нужду и несправедливость (93 : 6), отрок жил трудно: пас скот, участвовал в снаряжении караванов, сопровождал чужие товары. Когда Мухаммаду б. 'Абдаллаху было около двадцати пяти лет, он женился на богатой вдове по имени Хадиджа, которая была старше его (по одной версии, на пятнадцать лет, по другой — года на три)³². Женильба не только изменила материальные обстоятельства его жизни, но и предоставила ему досуг, который был заполнен размышлениями и религиозными упражнениями³³. Мухаммад, как и многие его современники, «искал Бога», и однажды, уйдя из Мекки и уединившись на горе Хира' (рис. 6), он испытал состояния, которые глубоко поразили его и заставили изменить всю его жизнь. Помимо воли, во сне или наяву в его сознание проникли некие звуки, которые впоследствии он смог передать на родном языке. Эти состояния сопровождались особым светом и поначалу видениями. Мухаммад судорожно метался, ощущал удар, сотрясавший все его существо, казалось, что душа покидает тело³⁴. После периода неуверенности и внутренней борьбы

³² Большаков, *История*, с. 66.

³³ M. J. Kister, «Al-taḥannuth: an Inquiry into the Meaning of a Term», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXXI (1968), с. 223—236.

³⁴ См. ниже: ч. I, гл. 4.

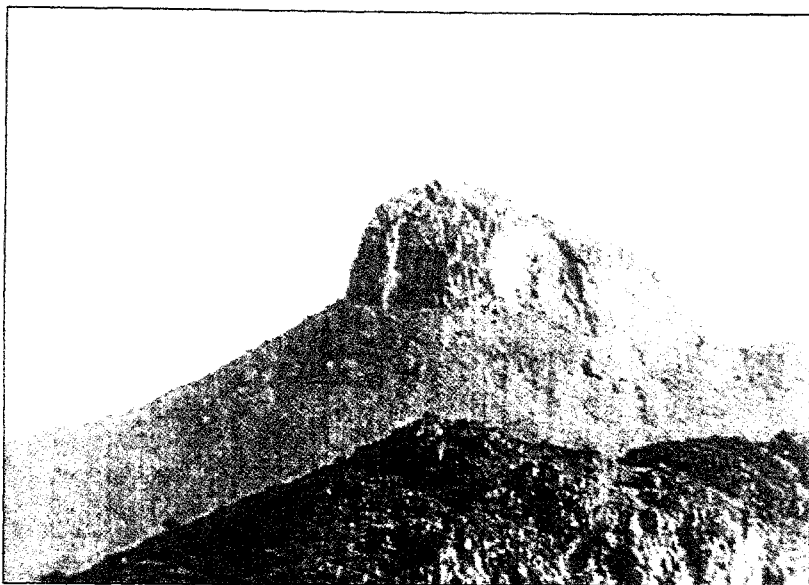


Рис. 6. Гора Хирā' (фотоархив автора) (*сверху*).
Вход в пещеру на горе Хирā' сегодня (фотоархив автора) (*внизу*)

Мухаммад принимает миссию, которую он считал возложенной на него свыше. Откровения убеждали его в том, что он избран Аллахом в качестве посланника к людям, чтобы нести им известие о грядущем Судном дне и наказании грешников, о милосердии Аллаха к последователям истинной веры и его безграничном могуществе.

Около 610 г. Мухаммад б. 'Абдаллах, сорокалетний уважаемый и удачливый купец, выступил перед своими соплеменни-

ками с призывом обратиться к истинной вере в единого Бога. Символично, что начало пророческой миссии Мухаммада совпало с военными победами арабов в приграничных областях (сражение с персидским отрядом при Зу Қаре и успешный рейд в Сирию). Начались первые проповеди в кругу наиболее близких людей. Вскоре у Мухаммада появилась немногочисленная группа сторонников, но большинство жителей Мекки отнеслись к проповеди враждебно — ведь Мухаммад посягнул на важнейшие религиозные и культурные традиции Мекки, центра аравийского язычества. С главным мекканским святилищем — Ка'бой — было в значительной степени связано и экономическое процветание города.

Четыре года спустя в Мекку доходит известие о поражении Византии. Это еще один удар для Мухаммада, который видел в христианах-византийцах своих естественных союзников. В его проповеди, произнесенной тогда, звучит пророчество: «Побеждены Румы в ближайшей земле, но они после победы над ними победят через несколько лет. Аллаху принадлежит власть и раньше, и позже, а в тот день возрадуются верующие помощи от Аллаха. Он дарует помощь, кому желает, — Он велик, милосерд!» (30: 2—5).

Сторонников Мухаммада стали преследовать, многие из них были вынуждены бежать в христианскую Эфиопию³⁵. Сам Мухаммад оставался в городе и продолжал проповедовать, находясь под защитой своего рода. Обращаясь к мекканцам, Мухаммад вновь и вновь доказывает истинность своего пророческого признания, говорит об абсолютной власти Аллаха над человеком, грозит своим противникам неотвратимым и суровым наказанием, подобным участи, постигшей «древние народы», отвергнувшие посланных к ним пророков. В историях Нуха и Мусы, Салиха и Шу'айба, других пророков легко разглядеть события и ситуации, связанные с самим Мухаммадом.

В июле 619 г. умирает сначала покровитель Мухаммада, глава рода хашим Абū Талиб, а через месяц и Хадиджа, поддерживавшая мужа в самые трудные минуты. Вскоре новый глава рода отказывает Пророку в защите. Находясь в отчаянном положении, Мухаммад стал искать поддержки вне Мекки.

В 620—622 гг. после встреч и переговоров с жителями крупного земледельческого оазиса Йасриб, находившегося в 350 км к северу от Мекки, Мухаммад принял приглашение переселиться к ним в город в качестве третейского судьи. Жители этого города, язычники и иудеи, раздираемые многолетними внутренними конфликтами, пригласили его как последнюю надежду устано-

³⁵ См.: М. Б. Пиотровский, «Об эфиопской хиджре», *Эфиопские исследования* (Москва, 1981).

вить мир и согласились на достойных условиях предоставить убежище его последователям.

В 622 г. гонимый проповедник покидает родной город и переселяется в Йасриб, названный позднее «городом (*мадйна*) Пророка». Сначала Мекку покинула большая группа мусульман, а затем, в сентябре 622 г., и сам Мухаммад. Переселение Пророка и его последователей в Йасриб получило название *хиджра*. Оно ознаменовало полный разрыв Пророка с прежней системой родственных отношений, обеспечивавшей в то время безопасность и социальный статус личности, ставило его вне закона. Первый день года, в который произошло переселение, стал первым днем мусульманской эры, согласно которой сегодня ведут летоисчисление около миллиарда жителей Земли.

Десять лет, проведенных Мухаммадом в Медине, были наполнены напряженной борьбой с внешними и внутренними противниками, ежедневной необходимостью давать быстрый и точный ответ событиям и людям, бросавшим часто смертельный вызов его делу. Жизнь все разрастающейся общины мусульман требовала регламентации. Проповеди Мухаммада этого периода содержат целый комплекс религиозных и правовых установлений, регулирующих важнейшие стороны жизни мусульманской общины (*умма*). По конкретным, сегодня уже забытым, поводам произносятся проповеди, в слова которых на протяжении долгих веков напряженно будут вчитываться люди, пытаясь найти в них скрытый и всеобъемлющий смысл. Постепенно возникает Книга, которая хранится пока в памяти самого Пророка и его последователей, в первых несовершенных и разрозненных записях, появлявшихся сначала независимо от Мухаммада, а потом и по его прямому указанию. Окончательно прокладывается путь к независимому развитию учения Пророка, к превращению ислама в самостоятельную религиозную систему.

Опираясь на своих мекканских сподвижников (ед.: *мухйджир*) и новообращенных мединских мусульман (*нафир*, мн.: *анфир*), Мухаммад вскоре приобретает в Медине большую власть. Он считал мусульман и местных иудеев одной общиной верующих (ед.: *му'мин*) и ожидал от иудеев поддержки в своей борьбе. Последние, однако, отказались признать в нем пророка. Ряд жителей Йасриба, в том числе и весьма влиятельные, были недовольны правлением Мухаммада. Хотя они и приняли ислам, но, по существу, являлись скрытыми противниками Пророка, объединяясь с иудеями в оппозиции его важнейшим решениям. Мухаммад в проповедях называет этих людей «лицемерами» (ед.: *мунифик*).

Происходит окончательный разрыв с иудеями и христианами. Мухаммад приходит к осознанию принципиального отличия своей проповеди от того, что исповедовали «обладатели Писа-

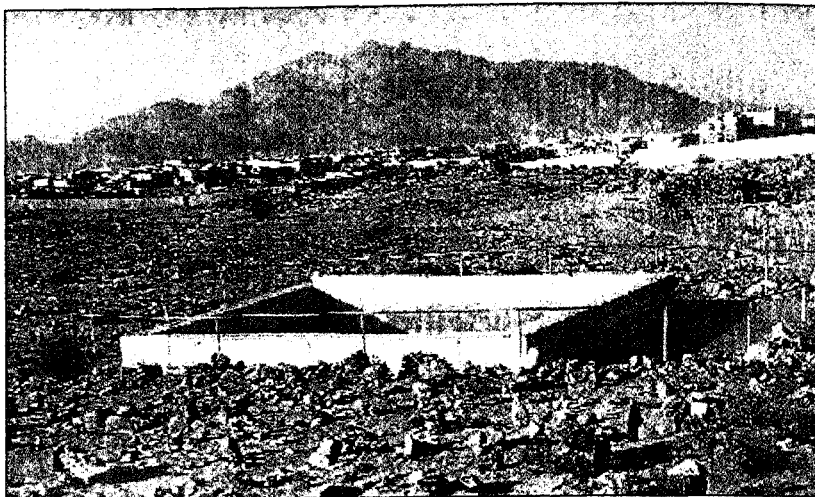


Рис. 7. Современная фотография места, где 13, 17 или 19 марта 624 г. состоялась знаменитая битва при Бадре (фотоархив автора)

ния» (*ахл ал-китāб*). Продолжая говорить, что ислам — это возвращение к забытой вере Ибра́хима (Авраама), он осуждает иудеев и христиан за искажение и забвение истинного учения. Мусульмане начинают обращать молитвы не к Иерусалиму, как прежде, а к мекканским святыням, к «Дому Аллаха» — Ка'бе. Изменяются правила поста и число ежедневных молитв. Возникает комплекс ритуальных правил, основанных на собственно аравийских религиозно-культурных парадигмах. Противники Пророка, обвинявшие его в насаждении чуждого и иноземного, теряют свои важнейшие аргументы.

Вскоре благодаря хорошо продуманной умеренной политике положение Мухаммада в Йасрибе значительно укрепилось. В Мекке не осталось сторонников Пророка, которых его враги могли бы удерживать как заложников. Наступила пора открытой борьбы против мекканцев. Йасриб находился неподалеку от важной торговой дороги, по которой двигались караваны из Мекки. Первая попытка нападения на мекканский караван была предпринята уже через семь месяцев после *хиджры*, но, как и ряд последующих, оказалась неудачной. Лишь 624 г. принес успех. Разгром превосходящих сил мекканцев в сражении при Бадре (март 624 г.) (см.: *сўру* 8; *рис. 7*) привлек на сторону Мухаммада новых сторонников, значительно укрепив его авторитет. Он расправился с рядом своих противников в Йасрибе. Через год в сражении при Ухуде мекканцам удалось взять реванш (см.: 3: 152—174), но серьезно поколебать позиции Мухаммада они не смогли. Когда в марте 627 г. многочисленное войско коалиции противников мусульман было остановлено на подступах к

Йасрибу (мусульмане вырыли шестикилометровый ров на опасном направлении) и после двухнедельной осады вынуждено было уйти, авторитет Мухаммада как человека, которому в войне помогают высшие силы, вновь необычайно возрос (см.: 33: 9—27). Связанные с противниками Пророка иудейские племена, жившие в Йасрибе, были жестоко наказаны — частью перебиты, частью изгнаны из города.

В начале марта 628 г. Мухаммад во главе большого каравана выступил в сторону Мекки, объявив, что мусульмане собираются совершить паломничество к Ка'бе. Переговоры с мекканцами на границе священной территории (*харами*) Мекки у водополя Худайбийя привели к подписанию соглашения о перемирии, по которому через год мусульманам было разрешено совершить паломничество к мекканской святыне. Мухаммад одерживает победу за победой, многие противники Пророка переходят на его сторону. 12 января 630 г. войска мусульман, по существу, без боя заняли Мекку. Идолы, стоявшие близ Ка'бы, были разрушены. Мухаммад совершил обряд поклонения святыням. За небольшим исключением, бывшие враги Пророка были прощены. Мухаммад продолжал жить в Медине, посылая отряды для разрушения капищ и одерживая новые победы в борьбе против племен, отказывавшихся принять новую веру. Его власть продолжала расти, все новые договоры о союзе заключали с Мединской прежде непокорные племена. В начале февраля 632 г. Мухаммад уже как глава мощного религиозно-политического союза совершил «прощальное паломничество» в Мекку. По возвращении в Медину он готовит новый поход уже за пределы собственно Аравии, намечая тем самым единственный путь, который мог обеспечить развитие созданного им государства, но после короткой болезни в начале июня 632 г. он умирает в доме 'А'иши, самой молодой и любимой из его новых жен, не оставив мужского потомства. Связь с Небом прервалась. Проповеди начинали самостоятельную жизнь.

Таким образом, Коран, собрание текстов, которые были произнесены Мухаммадом между 610 и 632 гг. в основном в Мекке и Медине, является самым ранним и наиболее достоверным прозаическим памятником переходной в истории Аравии эпохи, — эпохи, в которую происходил процесс становления общеаравийских государственных институтов, завершалась этническая консолидация аравийских племен, возникала идеология, не только отразившая новые социально-политические реалии, но и ставшая основным «инструментом», позволившим успешно разрешить проблемы, стоявшие перед обществом.

Мухаммад, оказавшийся в этот период в центре охватившего Аравию религиозно-политического движения, отразил в своих

проповедях, составивших текст Корана, те новые общественные отношения, которые уже бытовали в оседлом обществе Внутренней Аравии, но еще не были закреплены традицией, правовыми обычаями и институтами. В Коране он впервые авторитетом Аллаха легализует социальные институты, нормы и представления, сложившиеся в развитых оседлых обществах Внутренней Аравии, таких как Мекка, Медина (Йасриб), Та'иф. Этот период стал «осью истории» для жителей Аравии, а затем и для народов Ближнего Востока, Северной Африки и Средней Азии³⁶.

Для мусульман Коран — прямое слово Бога, обращенное к его Пророку, а через последнего — к его последователям. Аллах вкладывал в уста Мухаммада слова «на языке арабском ясном», который был выбран Богом для своего последнего откровения, ниспосланного людям. Каждое слово и каждая фраза восходят к «хранимой скрижали» (*al-lauh al-mahfuz*) (85 : 22)³⁷, небесному архетипу всех Писаний, ниспосланных людям. Эти слова передавались Пророку Джибрилом, ангелом, избранным Аллахом для

³⁶ См. чрезвычайно емкие определения Карла Ясперса (да простит мне читатель столь пространную цитату из известной работы): «Прежде духовное состояние людей было сравнительно неизменным, ограниченным по своему горизонту. В нем, несмотря на катастрофы, все повторялось в незаметном и очень медленном духовном течении, которое не осознавалось и поэтому не познавалось. Теперь же, напротив, напряжение растет и становится основой бурного, стремительного движения. И это движение осознается — человеческое существование в качестве истории становится теперь предметом размышлений. Люди ощущают, знают, что в их время, в настоящем, начинается нечто исключительное. А это, в свою очередь, ведет к осознанию того, что данному настоящему предшествовало бесконечное прошлое. Уже на ранней стадии такого пробуждения собственно человеческого духа человек преисполнен воспоминаний; у него создается впечатление, что он живет на поздней стадии развития, более того, — в период упадка. Люди ощущают близость катастрофы, стремятся помочь пониманием, воспитанием, введением реформ. Планируя, они пытаются овладеть ходом событий, восстановить необходимые условия или создать новые. История в ее целостности мыслится как последовательная смена различных образов мира: либо в сторону постоянного ухудшения, либо, как круговорот или подъем. Создаются теории, которые должны определить, как наилучшим образом устроить совместную жизнь людей, управлять и править ими. Реформаторские идеи подчиняют себе деятельность людей» (К. Ясперс. *Смысл и назначение истории* (Киев, 1991), с. 13).

³⁷ Ср. Откр. 14 : 7: «И увидел я другого Ангела, летящего по средине неба, который имел вечное Евангелие, чтобы благовествовать живущим на земле и всякому племени, и колену, и языку, и народу». Любопытным образом эти представления находятся в одном ряду с предложенной К. Поппером «гипотезой о существовании третьей вселенной, к которой относятся еще недоказанные теоремы, не сделанные открытия и не написанные книги... развитие науки (как и культуры вообще) можно себе представить как считывание текста, уже существующего в этой вселенной задолго до того, как его переводят во вторую вселенную (уже сделанных открытий). Считывание происходит по мере развития науки (и культуры в целом), подводящего к возможности понимания нового текста или его *части*. Поэтому столько открытий (как теория эволюции Дарвина и Уоллеса) делается почти одновременно» (Вяч. Вс. Иванов, «Нечет и чет. Асимметрия мозга и динамика знаковых систем», *Избранные труды по семиотике и истории культуры* (Москва, 1999), т. 1, с. 557).

этой миссии (рис. 8). Согласно Корану, Мухаммад — обычный смертный, не способный творить чудеса. Главное чудо, подтверждающее его пророческую миссию, это и есть Коран.

Само слово «Коран» (араб. *ал-кур'ан* — «чтение вслух», «наизусть», возможно, под влиянием сирийского *qeryana* — «чтение священного текста», «назидание») первоначально было лишь одним из нескольких слов, которыми Мухаммад обозначил отдельные, обычно короткие, откровения, составившие его проповеди. Слово *кур'ан* употреблялось им наряду со словами *хадйс* — «рассказ»; *хаққ* — «истина»; *сұра* — «наиважнейшее»; *айа* — «знак», «чудо», «знамение»; *танзил* — «ниспослание»; *ал-хикма* — «мудрость»; *ал-фурқан* — «различение (между истинным и ложным)»; *аз-зикр* — «напоминание [того, что было ниспослано прежде]»³⁸. С

увеличением числа откровений, возникновением их новых записей и по мере все большего противопоставления Корана Писаниям иудеев (*ат-Таурат*) и христиан (*Инджил*) в тексте Корана появляется термин *китаб* — «книга», частотность употребления и важность которого возрастают в *сұрах* мединского периода жизни Мухаммада. Впоследствии термины *айа*, *сұра* и *кур'ан* приобретают узкое терминологическое значение: первый — как обозначение наименьшего уровня членения коранического текста, второй — как обозначение промежуточного уровня, третий — как обозначение всей Священной книги. Коран как «физический объект» обозначается также термином *ал-мусхаф* — «свиток». Последний термин в самом тексте Корана не встречается.



Рис. 8. Джигрил беседует с Пророком. Миниатюра из рукописи сочинения Мустафы Дарйра (XIV в.) *Сийер-и небй*. (местонахождение автору неизвестно)

³⁸ См. ниже: ч. I, гл. 1.

Существующий текст Корана содержит 114 сūr разной величины (от 3 до 286 āyātov, от 15 до 6144 слов). Общее число āyātov, согласно разным системам подсчета, колеблется от 6204 до 6236. Деление на āyātы часто не совпадает со смысловым членением текста. Оно может быть связано и с ритмической структурой сūrы.

Принцип организации текста связан с историей его фиксации, в первую очередь с тем обстоятельством, что после смерти Мухаммада его сподвижники должны были завершить начатое Пророком дело объединения в одну книгу откровений, произнесенных в разное время и в разных местах. Был избран самый «нейтральный» принцип, позволявший избежать возможных ошибок «в датировке и локализации»: после первой, короткой сūrы «Ал-Фātiхa» — молитвы, играющей важную роль в исламском ритуале, следуют длинные. Хотя далее и прослеживается тенденция к уменьшению длины сūr от начала Корана к его концу, более половины сūr нарушают этот принцип организации текста и предшествуют более длинным³⁹. Большинство сūr (за редким исключением — 1, 113—114, 55, 12) объединяют разнохарактерные отрывки, различные откровения, произнесенные в разное время и по разным поводам. До сих пор неясны как принцип такого соединения, так и то, когда и под чьим руководством это было сделано. Очевидно, что в целом ряде случаев имела место сознательная переработка текстов: Пророк мог выступать с одной и той же проповедью в разное время и перед различной аудиторией; свод текстов воедино, по-видимому, происходил и тогда, когда Мухаммад надиктовывал их своим секретарям.

Современные ученые вслед за средневековыми мусульманскими учеными⁴⁰ усматривают в структуре текста «смысловые блоки», объединяющие несколько сūr и, по-видимому, связанные с работой по сведению откровений в единую Книгу, которой был занят сам Мухаммад в последние годы своей жизни и которую не успел завершить. Возможно, разные этапы этой работы нашли свое отражение в сообщениях о различных порядках (*тартīb*) расположения сūr, восходящих к версиям текста,

³⁹ Подробнее см.: А. Т. Welch, «Sūra», *Encyclopaedia of Islam*. CD-ROM Edition, 1.0 (Leiden, 1999).

⁴⁰ Организация (*назм*) текста Корана самым тщательным образом анализировалась в работах, посвященных «неподражаемости Корана» (*и'джāз ал-Қур'āн*). Такие авторы, как аз-Замахшарī (ум. 1144), Фахр ад-Дйн ар-Разī (ум. 1209), ан-Нисабурī (ум. 1327), аз-Заркашī (ум. 1391), ас-Суйутī (ум. 1505), выявляли и тщательно анализировали внутренние взаимосвязи между āyātами и группами āyātov внутри отдельных сūr, между сūraми и группами сūr. См.: А. Т. Welch, *op. cit.*; А. В. Фролов, «Композиция Корана: проблема „семи длинных сур“», «У времени в плену»: Памяти С. С. Цельникова (Москва, 2000), с. 272—284.

приписываемым таким сподвижникам Пророка, как Ибн Мас'ūd (ум. 653), Убайй б. Ка'б (ум. 642) или 'Али (ум. 661). В тексте выделяется начальная группа длинных *сӯр*, составивших своеобразный зачин, важнейшую часть Писания (возможны аналогии с местоположением и ролью Пятикнижия у иудеев и Четвероевангелия у христиан). Часто говорят о «семи длинных *сӯрах*» (*ис-саб' ат-тивāт*; *сӯры* 2—7 + (8—9) или 2—7 + 10) и группе коротких, «расчлененных» (*мұфассал*) *сӯр* в конце. По формальным принципам выделяют еще несколько групп *сӯр*: «стояйатные» *сӯры* (*ал-ми'їн*), т. е. все *сӯры* (кроме «семи длинных»), содержащие свыше 100 *āyāt*ов; *ал-мусаббихāt* — *сӯры*, начинающиеся с *саббаха ли-ллах* или *мусаббиху ли-ллах* (10—12, 16—18, 20—21, 23—24, 27); *ал-қалақил* — *сӯры*, начинающиеся с *қул* («Скажи:») (72, 109, 112—114). Двадцати девяти *сӯрам* предшествуют отдельные буквы (*ал-фавāтих*), число которых колеблется от одной до пяти. Множество исламских и европейских гипотез, объясняющих их значение и историю их появления в тексте, не привели к возникновению общепризнанной теории. Такие «буквенные зачины» позволили выделить еще две группы *сӯр*: *ал-тавāсйн* (начинаются с *тā'*—*сйн*) и *ал-хавāmйм* (или *ал-хавāmймāt*), которые начинаются с *хā'*—*мйм*. И, наконец, выделяют группу *сӯр* эсхатологического содержания (20, 32, 36, 66, 67) и две *сӯры*, 113 и 114, связанные с охранительной магией и получившие название *ал-мұ'āввизатāни* (последние *сӯры* связаны и по ряду формальных признаков) (*рис.* 9)⁴¹.

Все *сӯры*, за исключением 9-й, начинаются с *басмалы* — формулы, переводимой как «Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного!». Первоначально *сӯры* не имели названий. В ранних рукописях одну *сӯру* от другой отделял пробел, позднее часто заполнявшийся орнаментом. Однако требования удобства обращения к тексту привели к возникновению названий. Обычно *сӯра* получала название не по содержанию, а по ключевым словам того или иного фрагмента. Часто названием становилось слово или выражение, встречающееся только в данной *сӯре*. Существование разных традиций передачи текста привело и к возникновению различных названий для одной *сӯры*. Так, например, у 98 *сӯры* зафиксировано 7 названий (см. Приложение 1).

По времени произнесения, в соответствии с мусульманской традицией, *сӯры* подразделяются на мекканские (610—622 гг.,

⁴¹ Амйн Аҳсан Ислаҳй (ум. 1906) и Ҳамйд ад-Дйн ал-Фарāхй (ум. 1930), мусульманские экзегеты, работавшие в первой половине XX в., попытались обосновать существование множества взаимосвязанных пар и групп *сӯр*. Подробнее см.: М. Mir, *Coherence in the Qur'ān* (Indianapolis, 1987); *idem*, «The sūrah as unity: a 20th century development in Qur'ān exegesis», G. Hartwig, A. A. Shareef (eds.) *Approaches to the Qur'ān* (London, 1993), с. 211—224.



Рис. 9. 113-я и 114-я суры
(*ал-му'аввизатини*) (л. 139б из рукописи
А-939, собрание СПбФ ИВ РАН.
17,8 × 10 см, возможно, Исфахан,
первая половина XIX в.)

90 сұр) и мединские (622—632 гг., 24 сұры, которые в большинстве своем длиннее мекканских). Европейские ученые (У. Мьюир, Т. Нёльдеке, Х. Гримме, Р. Белл и др.) на основании анализа намеков на исторические события, развития стиля и словоупотребления, эволюции идей в проповеди Мухаммада предложили ряд более детальных хронологий, которые, тем не менее, остаются условными (см. Приложение 2).

В соответствии с потребностями культа и для благочестивых упражнений текст Корана был поделен на 30 *джу'зов* и 60 *хизбов*. Рукописи сохранили также деление на 7 частей (*суб'*) и 4 части (*руб'*). При чтении Корана мусульманину следует соблюдать особые этикетные нормы. К ним относятся и земные поклоны, которые полагается совершать при произнесении ряда *аййатов*. Указания на

необходимость совершения земного поклона, так же как и отметки деления на *джу'зы* и *хизбы*, помещены на полях большинства рукописей и всех изданий Корана (см. Приложение 3) (всего насчитывается пятнадцать таких мест, но только в отношении десяти имеется единство представителей четырех главных религиозно-правовых школ (ед.: *мазхаб*).

Большая часть текста Корана — полемика в форме диалога между Аллахом, «говорящим» от первого или третьего лица либо через посредников (дух, Джибрил), но всегда устами Мухаммада, и противниками Пророка или обращение Аллаха с увещаниями и предписаниями к его последователям. Обычно мы не знаем совсем или можем только предполагать, что явилось причиной появления того или иного откровения, каковы были аргу-

менты противной стороны. Коран — это запись живой речи, которая предполагала, что аудитория знает, о чем идет спор, и способна сама дополнить рассказ необходимыми деталями. С этой точки зрения Коран можно сравнить с Талмудом, в котором предполагается, что читатель знаком с ветхозаветными текстами и достаточно только нескольких слов, чтобы напомнить, о чем, собственно, идет речь.

Язык Корана — явление чрезвычайно сложное. Современный уровень понимания проблемы позволяет выделить в нем особые формы — сакрального языка, арабийского поэтического языка (*койнѐ*), обиходно-бытового *койнѐ* межплеменного общения в их мекканском варианте. Особенность языка Корана — отражение в нем эмоционального состояния Мухаммада, передававшего откровения.

Своеобразие языка, неоднородность его формы и стиля обусловлены длительностью создания Корана, разнообразием его содержания, поисками Мухаммадом точных средств выражения для идей и социальных реалий, находивших свое осмысление в процессе его пророческой деятельности. При этом важно помнить, что Коран, по удачному определению М. Б. Пиотровского, «был неосознанным творением Мухаммада, отстраненным от своего творца»⁴².

Часть текста Корана, особенно ранние *сўры*, представляет собой рифмованную прозу (*садж'*). Мухаммад в этом следовал традиции публичных выступлений доисламских арабийских прорицателей и ораторов. *Сўры* раннего периода — это короткие обращения, исполненные поэтической красоты и силы. Мухаммад передает в них, часто вне понятной нам логической последовательности, поток идей и образов, внезапно возникших в его сознании под воздействием идеи всемогущества единого Бога-Творца. Эти *сўры* отражают смятение и страх перед Аллахом и Судным днем, неуверенность и горечь, отчаяние, вызванные тщетностью попыток обратить своих соплеменников в истинную веру. Более поздние увещевания и поучительные притчи, как правило, спокойны и сухи, появляется связность изложения, прослеживается аргументация. Для позднемекканских и особенно для мединских *сўр* характерны уже длинноты и некоторая монотонность изложения. В целом язык Корана насыщен эпитетами и развернутыми сравнениями при относительно небольшом числе метафор, метонимий и т. п. Синтаксис Корана обусловлен формой диалога, в которой ведется изложение. Для него характерно отсутствие описательных оборотов и вводных предложений.

Язык Корана уникален, в ряде позиций он принципиально несопоставим с абсолютным большинством современных ему

⁴² Пиотровский, *Коранические сказания*, с. 166.

языковых материалов, которые дошли до нас. Коранический *lingua sacra* содержит особый смысловой код, обусловленный как ситуативным, так и широким социально-культурным контекстом. Анализ текстов Корана показывает, что проповеди Мухаммада должны были вызывать у его слушателей сложную гамму ассоциаций, которые, по существу, дополняли слова Мухаммада. Эти ассоциации, особые «символические значения», лежат вне текста Корана, но, тем не менее, являются частью его космогонии. Вскрыть пласт этих значений сегодня невероятно трудно, а в ряде случаев и невозможно.

В словах, которые произносил Мухаммад, большую роль играли интонация, модуляция голоса, жесты, выражение лица. Выступая перед разными слушателями, в разное время, Мухаммад вновь и вновь повторял удачно найденный логический поворот, сравнение, яркий эпитет. То, что сегодня воспринимается как однообразное повторение, в каждом конкретном случае оказывало на слушателей Пророка громадное воздействие. Тексты такого рода, как Коран, уже изначально «неполны» и требуют комментария.

Современные исследования показывают, что Коран как литературный памятник генетически связан с соответствующей предисламской традицией и составляет качественно новый этап в ее развитии⁴³.

Коран — исторический источник особого рода. Его интерпретация в огромной степени зависит от мусульманской экзегетической и исторической традиции, дающей исследователю общую хронологическую канву и позволяющую истолковать те или иные коранические фрагменты как намеки на исторические события и лица. Стоит поставить эту традицию под сомнение, как рушится, например, и традиционное биографическое истолкование знаменитых *āyāt* 93: 6—11: «Разве не нашел Он тебя сиротой — и приютил? И нашел тебя заблудшим — и направил на путь? И нашел тебя бедным — и обогатил? И вот сироту ты не притесняй, а просящего не отгоняй, а о милости твоего Господа возвещай». Ведь такого рода сентенции — неотъемлемая часть многовековой религиозно-литературной традиции, зафиксированной в сотнях сочинений на множестве языков Передней Азии и Средиземноморья⁴⁴. Последняя четверть XX в. принесла целую серию публикаций, авторы которых попытались вынести мусульманскую традицию «за скобки»⁴⁵. Приверженцы такого

⁴³ См. ниже: ч. I, гл. 3.

⁴⁴ См., например: A. Rippin, «Muhammad in the Qur'an: reading scripture in the 21st century», *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources*. Ed. by H. Motzki (Leiden, 2000), с. 299—300.

⁴⁵ См., например: J. Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford, 1977); M. Cook, *Muhammad* (Oxford, 1983).

подхода смогли поставить источникам новые вопросы, заново взглянуть на привычную мозаику фактов, выявить слабость аргументации своих предшественников и ее зависимость от не всегда достоверных источников. Однако, на наш взгляд, значение этих работ состоит прежде всего в том, что они поставили на повестку дня необходимость обращения к независимым источникам, привели к разработке новых методик работы с текстами. Я глубоко убежден, что дальнейшие исследования лишь подтвердят основные, «каркасные» элементы мусульманского предания в той степени, в какой анализ ранних списков Корана подтверждает ключевые этапы его ранней истории, внося при этом ряд существенных уточнений в мусульманскую традицию⁴⁶.

Своеобразие Корана как историко-культурного памятника и как исторического источника заключается в двойственности его идеологической основы. Он запечатлел не только многие элементы социальной психологии и религиозного сознания языческого мира, разрушавшегося родового общества, но и процесс утверждения монотеизма, новых социальных институтов и этико-культурных норм, в основном уже существовавших в обществе оседлых центров Внутренней Аравии, и закрепил их божественной санкцией⁴⁷. Мировоззрение, отраженное Кораном, — новая ступень в развитии общественного сознания общества Аравии. Формулируя новые религиозные и социально-правовые идеи, Мухаммад представлял их себе как восстановленные в первоначальном виде старые.

Главная идея проповеди Мухаммада — необходимость обращения к единобожию. Аллах в Коране — Первотворец мироздания и Первопричина жизни. Многобожие, безусловно, осуждается, наказание за него — страдания в жизни «земной» и «будущей». Предупреждения о Судном дне (*ал-қийāма*), полемика с многобожниками и «обладателями Писания», описание ада (*джаханнам*, *ан-нār*) и рая (*ал-джанна*), поучительные рассказы (*ал-масāий*) о наказании «народов», таких, например, как ʿād и самūd, отвергших пророков, назидательные истории, восходящие к апокрифическим иудео-христианским преданиям и аравийскому фольклору, законоположения, регламентирующие жизнь мусульманской общины, составляют основную часть содержания Корана.

Коран запечатлел борьбу Мухаммада с язычеством и язычниками, полемику с иудаизмом и христианством, которые преподносятся в Коране как религии, предшествовавшие и генетически родственные исламу, а также, возможно, борьбу с другими представителями доисламских аравийских монотеистических течений. В ходе этой полемики происходило развитие пропове-

⁴⁶ См. ниже: ч. 2, гл. 1.

⁴⁷ См. ниже: ч. 1, гл. 5.

дей Мухаммада, их насыщение религиозно-философскими идеями и сюжетами иудео-христианского круга и, опосредованно, некоторыми представлениями, восходящими к зороастризму и манихейству. Все это обусловило серьезную эволюцию коранических представлений на протяжении всего периода проповеднической деятельности Мухаммада. В частности, эволюционировало представление о самой сущности посланнической миссии и характере ниспослания откровений. Постепенно складывались и коранические представления о мире сверхъестественном.

В процессе становления ислама как религии и осознания Пророком и его последователями ее самостоятельности появились новые правила обрядности и отправления культа, религиозно-правовые предписания, определявшие образ жизни и поведение мусульман, которые также нашли отражение в Коране.

Коран, родившийся во Внутренней Аравии, не только явился закономерным результатом религиозного и социального развития общества Аравии, но и отразил глубинные связи культуры, религиозных и социальных представлений аравитян с культурой и историческим опытом народов Передней Азии.

Коран явился манифестом внутреннего религиозно-политического движения, выросшего из многовекового исторического опыта Аравии. Однако история показала, что как самый пафос коранической проповеди, так и ее конкретные составляющие явились откликом на духовные потребности всей Передней Азии в период становления средневекового общества. Благодаря военным и политическим победам ислама и способности последнего абсорбировать чужое и новое Корану суждено было стать центром одной из ведущих форм идеологического осмысления действительности в эпоху средневековья. В ходе социально-идеологических процессов, происходивших одновременно с арабомусульманской экспансией, Коран занял выдающееся положение во всех сферах общественной жизни. Он стал главным источником религиозных предписаний и социальных установлений, этико-культурных норм и стандартов общения. Коран ознаменовал собой возникновение качественно новой общезначимой знаковой системы, в терминах которой члены мусульманской общины осознавали себя и мир. Сакрализация языка Корана сыграла важную роль в сложении на территории Халифата новой социально-коммуникативной системы. Изучение Корана мусульманскими теологами и лингвистами, вызванное в первую очередь потребностями единообразного чтения и понимания Священного текста, привело к становлению целого спектра научных дисциплин.

Наступательный порыв мусульманских армий оказался столь велик, что очень скоро завоевания выплеснулись далеко за гра-

ницы Передней Азии. На огромном пространстве от Пиренеев до Памира на обломках государственных образований поздней античности возникали государства мусульманского средневековья. Для миллионов людей это означало достаточно быструю смену (в течение жизни двух-трех поколений) основных культурных ориентиров.

Своеобразие процесса заключалось в том, что, по существу, новая идеология создавалась на основе непрерываемого закона — Корана, отразившего внутренние особенности и проблемы общества Аравии. Именно в ходе этого процесса вполне проявился колоссальный адаптационный потенциал учения, краеугольный камень которого составили проповеди Мухаммада.

В условиях преобладания неарабского элемента на территориях, вошедших в состав мусульманской империи, столкновения с государствами «письменных религий» задача кодификации священного текста стала для носителей новой идеологии одной из наиважнейших. Создание «конкурентной» Книги, было, таким образом, напрямую связано с формированием и утверждением арабской нации как таковой. История фиксации текста Корана занимает несколько столетий и неразрывно связана с важнейшими событиями в жизни ислама⁴⁸.

Мусульманская цивилизация начиналась с отрицания того, что было названо *джайхилией*, однако ислам Мухаммада и первых праведных халифов, коранический ислам тысячами нитей был связан с культурой, мировоззрением, традициями предшествующей эпохи, хотя разрыв с ней и провозглашался постоянно. Между тем долгое время от внимания исследователей был скрыт подлинный глубокий разрыв, который отделил «классический ислам», созданный в Ираке и Сирии в VIII—X вв. и аккумулировавший многие культурные достижения народов завоеванных арабами государств, от ислама «аравийского». С успехом арабских завоеваний началась новая эпоха, когда ислам становился идеологией общества, находящегося на ином уровне развития, и должен был ответить на его потребности и запросы. Важно, тем не менее, отметить, что столь впечатляющий успех ислама как идеологии был бы невозможен без глубинной связи культуры, религиозных и социальных представлений народов Передней Азии и Среднего Востока с культурой и историческим опытом аравитян. Происходивший синтез был основан не только на общих базовых ценностях, но и на целом комплексе частных представлений, единых для всех — и победителей, и побежденных.

Среди новообращенных оказались люди, получившие в рамках прежней религиозной и культурной традиции глубокое и

⁴⁸ См. ниже: ч. 2, гл. 1.

всестороннее образование. Арабы, осевшие на покоренных территориях, очень быстро освоились с новыми культурными горизонтами и приняли участие в коллективной культурной работе. Именно к *аламу* этих людей принадлежат сотни сочинений, составивших золотой фонд исламской религиозной мысли и сформировавших не только «облик» ислама «классического», но и тот идеологический код, который был воспринят народами Ближнего и Среднего Востока в ключевой для этого региона период.

Достаточно быстро освоившись в море религиозно-политических учений, бурлившем в Восточном Средиземноморье, мусульманские авторитеты приняли активное участие в идеологических спорах своего времени. Основные положения исламской догматики складывались как в результате внутриисламских споров, так и в ходе полемики с представителями других религиозных учений. Коран «жил» и «живет» в своих толкованиях, отражающих многообразие духовного и социального опыта мусульманской общины на протяжении всей ее истории⁴⁹.

В то время проблемой, вызывавшей на Ближнем Востоке острейшие споры, стало соотношение видимого, сотворенного людьми образа божества с идеей единобожия. Отказ ислама от фигуративного искусства был следствием общей тенденции, возникшей в VI в. и заключавшейся во все большем неодобрении, с которым в иудаизме и христианстве относились к почитанию божества с помощью его рукотворного образа, что постепенно стало рассматриваться как уступка язычеству. отождествление Бога с Логосом, Словом, поставило вопрос о необходимости его символического отображения. Дискуссии в иудаизме, иконоборческое движение в христианстве и, наконец, запрет к концу VIII в. фигуративных изображений сначала в мечети, а затем и в исламском искусстве вообще явились в конечном счете отражением борьбы двух тенденций, длительное время сосуществовавших в религиозной мысли и общественном сознании как народов Средиземноморья, так и в значительно более широкой временной и географической перспективе⁵⁰.

Анализ широкого круга ранних эпиграфических материалов (в том числе, из мечети «Купол скалы» в Иерусалиме), убедительно показывает⁵¹, что изображения коранических фрагментов — «картин Слова Божьего» стали играть в мечети ту же функциональную роль, что и росписи христианских храмов, яв-

⁴⁹ См. ниже: ч. 2, гл. 2.

⁵⁰ В. В. Иванов, В. Н. Топоров, «Структурно-типологический подход к семантической интерпретации произведений изобразительного искусства в диахроническом аспекте», *Труды по знаковым системам*, viii (Тарту, 1977), с. 16—32.

⁵¹ С. Е. Dodd, Sh. Khairallah, *The Image of the Word: A Study of Qur'anic Verses in Islamic Architecture*. 1. Texts and photographs; 2. Indexes (Beirut, 1981).

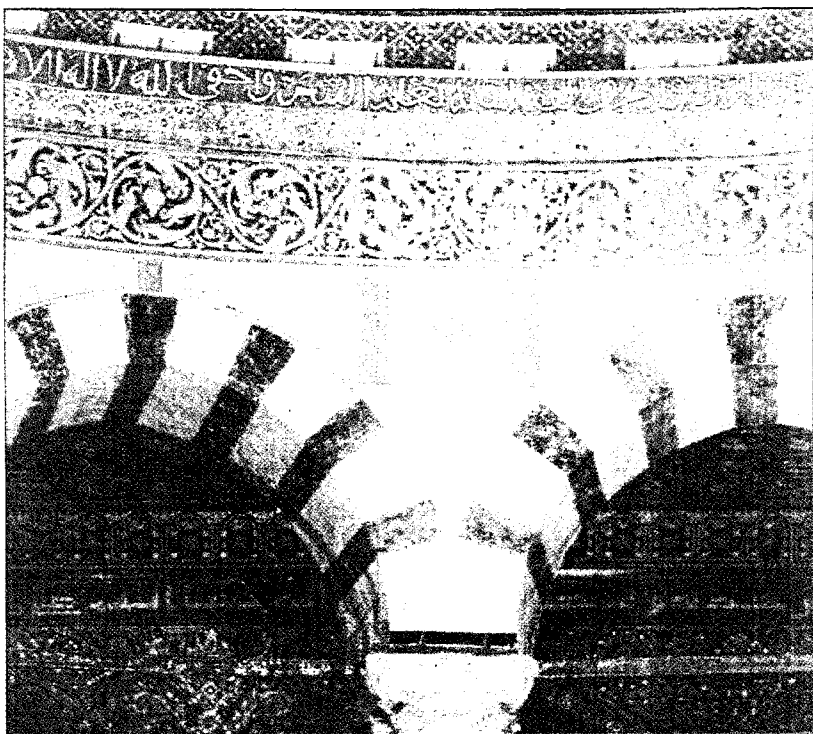


Рис. 10. Фрагмент внутреннего интерьера мечети «Купол скалы» (Иерусалим) (фотоархив автора)

ляясь своеобразной знаковой системой, описывающей, в частности, религиозно-мифологическую картину мира (рис. 10). Впоследствии множество изразцов, украшавших мечети и мавзолеи, могли нести значительные части текста, превращая все здание в «рукопись» Священной книги⁵². Все это привело к тому, что каллиграфия стала основой художественной культуры мусульманских народов (рис. 11).

До нас дошли тысячи и тысячи рукописных копий коранического текста: громадные, которые с трудом поднимет один человек, и крошечные, легко помещающиеся на ладони; роскошные, исполненные по заказу сиятельных особ, и скромные, бывшие надежными спутниками в жизни людей небогатых. Эти списки отражают разные представления о прекрасном, складывавшиеся на протяжении многих сотен лет у разных людей и народов. Рукописи Священной книги вобрали в себя все лучшее из того, что было характерно для арабо-мусульманской книжной продукции, ареал распространения которой поистине необъятен. Вряд ли в мире сыщется еще одна книга, стандартный текст ко-

⁵² См. ниже: ч. 2, гл. 3.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



Рис. 11. Образцы арабской каллиграфии: мусульманская формула зачина басмала («Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного»)

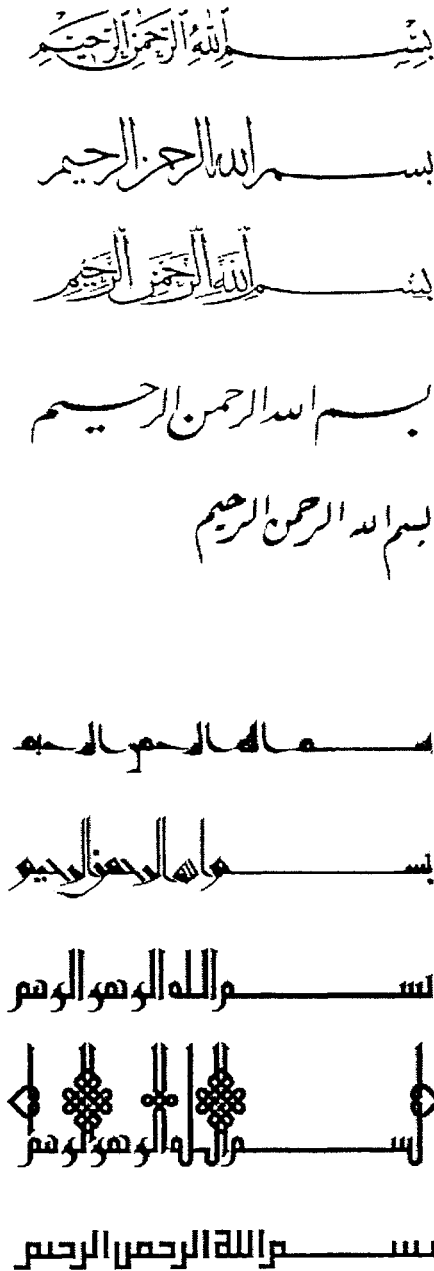


Рис. 11. (продолжение)

торой мог быть украшен изобразительными элементами, характерными, например, для коптского Египта или Центральной Азии (см. *цв. вкл.*: рис. 14), Валенсии или Западной Африки (см. *цв. вкл.*: рис. 15), Китая или европейского барокко... В этом отношении коллекции рукописных Коранов служат своеобразными путеводителями по морю мусульманской книжности.

Особый интерес представляют дошедшие до нас ранние коранические фрагменты VII—IX вв. Это — редкие и исключительно важные источники достоверной информации о раннем периоде бытования Священного текста. — периоде, который вызывает сегодня серьезные дискуссии в исламоведении. Каждый из этих фрагментов по-своему уникален и может предоставить внимательному исследователю полезные данные по истории развития арабского письма, ранних грамматических теориях, небольших разночтениях, которые поначалу допускались в Священном тексте, региональных традициях его передачи и т. п. Сегодня, несмотря на многие десятилетия кропотливых исследований, мы по-прежнему знаем об этом периоде очень немного⁵³.

Более поздние рукописи могут послужить интересным источником для изучения локальных традиций переписки и оформления книги, переплетного дела, истории частных и общественных книжных собраний. Сохранившиеся списки Корана навечно остались памятником тонкого художественного вкуса и искренней, глубокой религиозности их создателей и заказчиков (см. *цв. вкл.*: рис. 7, 8, 11, 13, 16).

Огромную роль в развитии и становлении того многопланового феномена культурной истории человечества, который коротко обозначается словом «Коран», сыграли суфийские учения и их адепты. Именно им ислам обязан развитием учения о рецитации Корана и созданием системы знаков, завершившей длительный процесс фиксации его единообразного текста⁵⁴, и развитием принципов аллегорического истолкования текста, которые легли в основу сотен сочинений, составивших важный элемент исламской религиозной культуры⁵⁵. Особенности суфийского вероучения самым непосредственным образом отразились на характере использования «слова Аллаха» в религиозной практике⁵⁶, на внешнем облике рукописей Корана и памятников околоранической литературы⁵⁷. Мировоззрение членов суфийских братств стало катализатором широкого проникновения фрагментов коранического текста «в быт», когда вера в магиче-

⁵³ См. ниже: ч. 2, гл. 1.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ См. ниже: ч. 2, гл. 2.

⁵⁶ См. ниже: ч. 1, гл. 4.

⁵⁷ См. ниже: ч. 2, гл. 3.

скую силу «слова Аллаха» привела к массовому появлению *аййатов* и их фрагментов на изделиях оружейников, ювелиров, гончаров, строителей и ткачей⁵⁸. Сегодня можно говорить и еще об одном важном элементе в системе отношений «Коран—суфизм». Речь идет о религиозно-культурной парадигме, связанной с сохранением древнейших списков в качестве священных реликвий суфийских братств. Самим своим существованием эти рукописи, сохранившие древнейший пласт истории Священного текста, должны были подтверждать предания, сопровождавшие историю *силсила* того или иного братства, утверждать авторитет их *шайхов*, привлекать новых адептов и будить религиозный энтузиазм у верующих. Именно здесь, по нашему мнению, лежит разгадка феномена, получившего название «Кораны 'Усмāна»⁵⁹.

Многовековая конфронтация христианского мира с миром ислама привела к тому, что изучение Корана в Европе могло иметь место лишь в контексте противостоящих политико-идеологических и конфессиональных интересов. Благодаря мусульманской экспансии ислам стал неотъемлемой частью истории народов как Западной, так и Восточной Европы. Имеющиеся факты позволяют говорить о практически одновременном возникновении двух традиций изучения Корана — внутри- и внеисламской. Идеологическая заданность изучения постоянно обуславливала выбор подхода к Священной книге ислама и характер ее истолкования. Вплоть до настоящего времени религиозная принадлежность автора того или иного исследования самым непосредственным образом сказывается на оценке Корана как историко-культурного памятника.

Все вышесказанное характерно и для России. Ее геополитические интересы, наличие миллионов подданных-мусульман стали катализатором обращения русских исследователей и переводчиков к Корану, который, естественно, рассматривался как главный источник информации об исламе в целом. Многолетняя идеологическая монополия сначала православия, а потом и марксизма-ленинизма обусловила как многие особенности истории ислама в России, так и характер подходов к изучению Корана. С другой стороны, именно Россия, мусульманское население которой переживало на рубеже XIX—XX вв. подлинное религиозно-культурное возрождение, подарила миру плеяду интереснейших мусульманских авторов⁶⁰.

Новый этап в истории России, для которого характерны как демократизация и раскрепощение духовной жизни, потребность

⁵⁸ См. ниже: ч. 2, гл. 3.

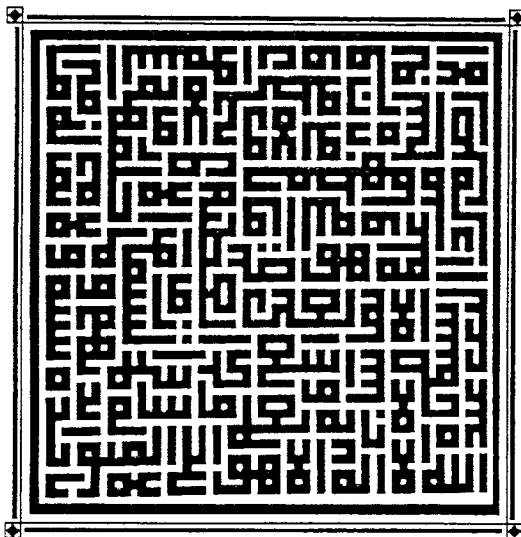
⁵⁹ См. ниже: ч. 2, гл. 1.

⁶⁰ См. ниже: ч. 3, гл. 2.

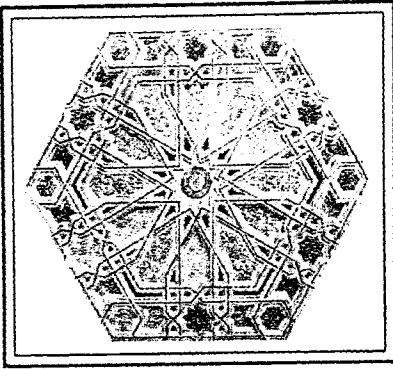
в искреннем диалоге между представителями различных конфессий и культур, так и ослабление государства, рост сепаратизма и религиозного экстремизма, породил и новые переводы Священной книги мусульман, новые работы, связанные с Кораном. В этом ряду находится и исследование, предлагаемое вашему вниманию.



1 تächä



ä räbke,
korän, Muxämmäg



LINGVA SACRA:
ЯЗЫК, БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ
И «РЕАЛЬНЫЙ МИР»

Почти полвека назад Э. Сепир заметил, что «реальный мир» в значительной мере бессознательно строится на языковых навыках каждой данной группы и что не общий мир под разными ярлыками, а скрытое различие миропонимания проявляется в несходстве языков¹. Здесь важно отметить, что одна из ключевых особенностей языка Корана состоит в том, что он скрупулезно зафиксировал язык, бывший в ходу в известном месте и в известное время, а именно в оседлых центрах Аравии первой трети VII в. Этот язык описывал «реальный мир» как он представлялся человеку, жившему тогда и находившемуся в центре фундаментальных изменений, охвативших общество Аравии и, естественно, отражавшихся в языке. Проблема состоит в том, как, с помощью каких методик мы, опираясь на языковой материал, содержащийся в Коране, и принимая во внимание все особенности этого памятника, можем предпринять попытку реконструировать «реальный мир» Мухаммада и его современников.

1

В качестве самостоятельной проблема языка Корана впервые была сформулирована Дж. Уилметом², автором словаря к Корану, вышедшего в Роттердаме в 1784 г. Долгое время эта проблема имела, прежде всего, прикладной характер и рассматривалась в связи с осуществлением переводов.

Вплоть до конца XIX в. в европейской науке господствовало представление о языке Корана как о языке племени курайш, ко-

¹ E. Sapir, *Selected Writings* (University of California Press, 1949), с. 162. См. также: B. L. Worf, *Language, Thought and Reality* (MIT Press, 1956); Ф. Б. Басин, *Язык и бессознательное* (Москва, 1968).

² J. Willmet, *Lexicon linguae arabicae in Coranum* (Rotterdam, 1784).

торый одновременно был и языком классической арабской поэзии. В этом европейские специалисты опирались на мнение большинства средневековых мусульманских филологов, утверждавших, что курайшиты, как и поэты доисламской Аравии, сохраняли подлинный, чистый язык арабов. Данную теорию попытался опровергнуть Карл Фоллерс, серия статей которого (первая опубликована в 1894 г.) завершилась появлением в 1906 г. монографии, вызвавшей широкую дискуссию о языке Корана³. Фоллерс доказывал, что тексты, составившие Коран, произносились Мухаммадом на «разговорном языке» без конечных флексий (*u'rāb*), что «варварский синтаксис» подлинника с трудом проглядывает сквозь лак, который нанесли на текст средневековые арабские филологи. Теория Фоллерса, однако, не нашла значительной научной поддержки. По существу, лишь Поль Кале много лет спустя привел новые серьезные аргументы в ее пользу⁴. Напротив, теория оппонентов Фоллерса — Т. Нёльдеке и Р. Гейера — была широко принята в научной среде⁵. Т. Нёльдеке — к его мнению присоединился и Ф. Швалли, перерабатывавший знаменитую «Историю Корана»⁶ своего учителя, — выдвинул следующую гипотезу: в качестве языка Корана выступал некий искусственный *Hochsprache*, который понимали повсюду в Хиджазе. В конце 40-х гг. позиция Т. Нёльдеке—Ф. Швалли была подвергнута критике, и, по меньшей мере, три специалиста (Х. Рабин, Р. Блашер и Х. Фляйш)⁷ пришли к выводу о том, что язык Корана — это литературный наддиалектный поэтический язык Аравии — поэтическое *koīnē* — с некоторым влиянием элементов разговорного языка Мекки. Эту точку зрения разделяют сегодня большинство специалистов. С возражениями выступил лишь Дж. Уонсборо⁸, писавший о том, что мы практически ничего не можем сказать о языке Корана до окончательной фиксации памятника, которая, по его мнению, имела место лишь в IX в.

³ K. Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien* (Strassburg, 1906).

⁴ P. Kahle, «The Qur'an and the Arabiyya», I. *Goldziher Memorial Volume* (Budapest, 1948), i, c. 163—182.

⁵ T. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* (Strassburg, 1910); R. Geyer [Review on] K. Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien* (Strassburg, 1906), *Göttinger gelehrte Anzeigen*, CLXXI (1909), c. 10—56.

⁶ T. Nöldeke, *Geschichte des Qurans*, i (Göttingen, 1860). Второе издание переработано Ф. Швалли (F. Schwally), i (Leipzig, 1909); ii, Aufl. bearb. von F. Schwally (Leipzig, 1919); iii, bearb. G. Bergsträsser and P. Pretzl (Leipzig, 1938) (перевзд.: Hildesheim, 1961).

⁷ Ch. Rabin, *Ancient West-Arabien* (London, 1951); *idem*, «The beginning of classical Arabic», *Studia Islamica*, IV (1955), c. 19—37; R. Blachere, *Introduction au Coran* (Paris, 1947) (перевзд.: 1959, 1977); H. Fleish, *Introduction à l'étude des langues sémitiques* (Paris, 1947); см. также: M. Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry* (Columbus, 1978), c. 112—172.

⁸ J. Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford, 1977), c. 85—118.

Анализируя доводы сторон, нельзя не прийти к заключению, что часто они основаны на интуиции исследователя и подкреплены фактами, взятыми в первую очередь из сочинений средневековых мусульманских авторов.

Исследования, посвященные диалектам Аравии доисламского периода, их дифференциации и интеграции, показали, что развитый строй и относительно устойчивый и регулярный характер грамматической и лексической систем арабского языка в его первых памятниках — доисламской поэзии и Коране — свидетельствуют о длительном периоде сложения и отбора грамматических форм. Оказалось, что ко времени Пророка Центральная Аравия была поделена на две большие диалектальные зоны — восточную («тамимские» языковые варианты) и западную («хиджазские» языковые варианты), граница между которыми пролегла где-то посередине Неджда.

Сегодняшний уровень понимания проблемы позволяет увидеть в Коране «отражение таких интегрирующих устных форм (общих для развития письменных и дописьменных языков), как форма сакрального языка, форма поэтического языка (*койнэ*), форма обиходно-бытового *койнэ* межплеменного общения»⁹. Последняя, очевидно, допускала разнообразие форм и могла сочетать особенности живых диалектов и архаические лексические и грамматические формы.

В целом необходимо ясно осознавать уникальность языка Корана, видеть границы его возможного сопоставления с современным ему языковым материалом. По-видимому, вывод Цветлера о том, что Коран — это первая попытка записи языка устной поэзии¹⁰, верен только в наиболее общем виде и лишь в том случае, если мы рассматриваем сопоставление «язык поэзии — язык Корана», например, при выявлении их формульной основы, обусловленной устным характером возникновения. *Lingua sacra*

⁹ А. Г. Белова, «Интеграция и дифференциация арабских диалектов доисламского периода», *Всесоюзная конференция по проблемам арабской культуры памяти академика И. Ю. Крачковского: Тезисы докладов и сообщений* (Москва, 1983), с. 4—5; см. также: *eadem*, «Арабский язык в доисламский и раннеисламский периоды: опыт функциональной реконструкции», *Функциональная стратификация языка*, ред. М. М. Гухман (Москва, 1985), с. 140—157. Анализ *фразеологии речи* (см.: В. Д. Ушаков, *Фразеология Корана* (Москва, 1996)) стилистически различных коранических отрывков дает возможность выявить формы религиозно-эстетической речи, восходящей к практике доисламских языческих прорицателей-*кахинов*; формы, связанные с традиционной речевой деятельностью племенных арбитров (*хакам*), военных предводителей (*ка'ин*, *ра'ис*, *'ак'ид*), вождей (*сайид*), племенных ораторов (*хатиб*) и поэтов (*ша'ир*), социальные роли которых были объединены в функциях Мухаммада как главы мусульманской общины. Подробнее см. ниже: ч. I, гл. 4.

¹⁰ M. Z. Zettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry* (Columbus, 1978), с. 166; ср.: M. K. Waldman, *Toward a Theory of Historical Narrative: A Case Study in Perso-Islamic Historiography* (Columbus, 1980); ср.: R. C. Culley, *Oral Formulaic Language in the Biblical Psalms* (Toronto, 1967).

Корана с его «избирательным семантическим спектром», «увещательным стилем» и синтаксисом, который «стереотипен и риторичен»¹¹, содержит особый смысловой код, неразрывно связанный как с ситуативным, так и с широким социально-культурным контекстом. Р. Мартин указывал, что при тщательном анализе возможно выявление в коранических текстах «тематических маркеров», которые вызывали у слушателей Мухаммада ассоциации, дополнявшие содержание проповеди символическими значениями, лежащими вне текста Корана, но, тем не менее, принадлежащими к его космогонии¹².

Эрих Ауэрбах показал, что «необходимость интерпретации» (*Deutungsbedürftigkeit*) изначально присуща ветхозаветным текстам¹³. Сакральный текст уже в исходном состоянии «неполон» без дополнительного комментария. Одной из заслуг Дж. Уонсборо является попытка приложения этой концепции к кораническому материалу¹⁴.

Знаменитый индо-пакистанский религиозный деятель Абū-л-‘Алā Мавдūdī (1903—1979) в своем толковании Корана писал, что в словах, которые произносил Мухаммад, громадную роль играли интонация, модуляция голоса, жесты, выражение лица¹⁵. Буквальная передача письменно-фиксированного текста такого рода не может быть адекватной. Несомненно, данное обстоятельство отразилось и на структурных особенностях коранических текстов. На это указывал в 1931 г. М. Зистер, писавший, что в ходе своей пророческой деятельности Мухаммад мог повторять одни и те же тексты перед разными слушателями и в разное время. Удачное сравнение, в действии которого он убедился, Мухаммад мог использовать при всяком удобном случае. Что при обычном чтении теперь кажется монотонным или однообразным, при живой передаче всегда могло оказывать свое действие¹⁶. «Аллах ниспослал лучший рассказ — книгу со сход-

¹¹ Wansbrough, *op. cit.*, с. 99—100.

¹² R. C. Martin, «Understanding the Qur’ān in text and context», *History of Religions*, XXI/4 (1982), с. 378.

¹³ E. Auerbach, *Mimesis* (Bern, 1967).

¹⁴ Wansbrough, *op. cit.*, с. 100, 148—170. Сэм Гилл в своем исследовании (S. Gill, *Sacred Words: A Study of Navajo Religion and Prayer* (Westport, 1981)), посвященном молитвенным текстам индейцев навахо, показал возможность перехода от анализа внешней структуры текста к выявлению особенностей употребления тех или иных его элементов в ритуальном, мифологическом или мотивированном ситуацией контексте. Годом позднее Р. Мартин указал на возможность адаптации методики С. Гилла к особенностям коранического материала (Martin, *op. cit.*, с. 379—381).

¹⁵ C. J. Adams, «Abū ‘l-‘Alā’ Mawdūdī’s *Taḥīm al-Qur’ān*», *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ān*, ed. A. Rippin (Oxford, 1988), с. 309.

¹⁶ M. Sister, *Metaphern und Vergleiche im Koran*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde genehmigt von der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin (Berlin, 1931), с. 46.

ными, повторяемыми частями (*ахсана ал-хадйси китāбан му-ташāбихан масāнийя*), от которой съезживается кожа тех, которые боятся своего Господа, затем смягчается их кожа и сердца к упоминанию Аллаха...» (39 : 23)

Возникновение подхода к лексике Корана как к историческому источнику восходит к середине XIX в. и неразрывно связано с расцветом европейской лингвистики, усвоением достижений быстро развивавшейся семитологии, влиянием последней на библейскую критику. Именно тогда была опубликована серия работ Я. Барта, С. Френкеля, Х. Гримме, А. Сиддики¹⁷, посвященных вопросам языковых связей и коранической лексики. В них был рассмотрен характер изменений, которые претерпевают семантика и форма иноязычных слов при переходе в арабский язык, дана лингвистическая характеристика словарного фонда Корана и намечены пути проникновения в Аравию извне идей и понятий. Эти исследования выявили широкие возможности, которые предоставляет лексический анализ для изучения истории культурных контактов, а собранный в них огромный лингвистический материал служил прекрасной основой для работы в таком направлении. Господствовавшие представления о содержании идей Мухаммада как результате внешних влияний определили и основную тематику работ О. Паутса, Х. Хиршфельда, А. Ламменса, П. Казановы¹⁸ и ряда других ученых. Они использовали в своих исследованиях весь доступный семитологический материал. Х. Хиршфельд, в частности, отмечал, что, Мухаммад, пытаясь выразить возникшие у него идеи и образы, не находил нужных для этого средств в арабском языке¹⁹. Такая постановка вопроса дала стимул к изучению заимствований в языке Корана.

Обратившись к трудам мусульманских богословов, посвященным полемике о сотворенности и несотворенности Корана, европейские ученые использовали те из сочинений, в которых тезис о сотворенности этого памятника доказывался наличием в

¹⁷ J. Barth, *Ethymologische Studien zum Semitischen* (Leipzig, 1893); *idem*, «Studien zur Kritik und Exegese des Korans», *Der Islam*, VI (1915—1916), с. 113—148; S. Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter in Arabischen* (Leiden, 1886); H. Grimme, *Mohammed*. Vol. i: Einleitung in den Koran; vol. ii: System der Koranischen Theologie (Münster, 1895); *idem*, «Über einige Klassen südarabischen Lehnwörter im Koran», *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, XXVI (1912), с. 158—168; A. Siddiqi, *Studien über die persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch* (Göttingen, 1919).

¹⁸ O. Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung* (Leipzig, 1898); H. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran* (London, 1902); *idem*, «Une adaptation arabe du monothéisme biblique», *Recherches de science religieuse*, VII (1917), с. 161—186; H. Lammens, «Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie occidentale», *Mélanges de la Faculté orientale de l'Université St.-Joseph de Beyrouth*, XVI/2 (1926), с. 39—173; P. Casanova, *Mohammad et la fin du monde: Étude critique sur l'islam primitif* (Paris, 1911—1921).

¹⁹ Hirschfeld, *op. cit.*, с. 4.

нем многочисленных иноязычных слов. Основываясь, в частности, на известном трактате ас-Суйути, А. Шпренгер и Р. Дворжак²⁰ выявили большое количество слов, пришедших в Коран из других языков. Работа была в основном завершена в 1938 г., когда вышел «Словарь иностранных слов Корана» А. Джеффри²¹. В целом это направление исследований грешило, однако, «манией происхождения», службой «идолу истоков» (Марк Блох) — общей болезнью многих исторических работ данного периода.

Вместе с тем даже в трудах авторов, постоянно отмечавших роль «внешних влияний» в становлении понятийного аппарата проповедей Мухаммада, можно найти замечания, свидетельствовавшие о понимании неоднозначности проблемы. Так, тот же Х. Хиршфельд²² писал, что одной из принципиальных трудностей в изучении Корана является необходимость установить, была ли та или иная идея или выражение духовным достоянием Мухаммада или она была заимствована извне, каким образом он узнал о ней и до каких пределов ее видоизменил, чтобы она служила его целям. А. Ламменс в работе «Колыбель ислама»²³ указывал, что язык проповедей Мухаммада, возможно, имеет аналогии в языческом прошлом Аравии. В 1925 г. в «Лекциях по исламу» И. Гольдциер писал уже не только о стилистической, но и о лексической связи проповедей Пророка с речью *кахинов* и *хатибов*²⁴.

Год спустя появилось исследование А. Ламменса «Доисламские святилища в Западной Аравии»²⁵. В нем автор, оставаясь на своей прежней позиции в отношении ислама, который он продолжает считать арабской адаптацией библейского монотеизма, рассматривает собственно аравийский культурный вклад в феномен ислама. С этой целью он применяет новый метод изучения лексики Корана. Особенностью подхода явилось объяснение значений слов и содержания понятий с помощью лишь контекстов Корана, без обращения к комментирующей литературе,

²⁰ A. Sprenger, «Foreign words occurring in the Quran», *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, XXI (1852), с. 109—114; K. Dwofak, *Ein Beitrag zur Frage über die Fremdwörter im Koran* (München, 1884); *idem*, *Über die Fremdwörter im Koran* (Wien, 1885).

²¹ A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Baroda, 1938). Книга была высоко оценена в научном мире (см., например: С. С. Torrey, «Vocabulary of the Qur'ān», *The Muslim World*, XXIX (1939), с. 359—363), и лишь небольшие добавления, обусловленные недоступностью для автора ряда источников, были сделаны сначала Д. С. Марголюсом (см.: D. S. Margoliouth, «Some additions to Professor Jeffery's Foreign Vocabulary of the Qur'ān», *Journal of the Royal Asiatic Society*, I (1939), с. 53—61), а затем и рядом других специалистов.

²² Hirschfeld, *op. cit.*, с. 4.

²³ H. Lammens, *Le berceau de l'Islam* (Romae, 1914), с. 88.

²⁴ I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1925).

²⁵ Lammens, «Les sanctuaires», с. 39—173.

которая обычно вводит значения, выработанные в более позднее время более развитым религиозным сознанием. А. Ламменс предпринял попытку вскрыть семантику термина путем его анализа в лексическом окружении²⁶.

Закономерно, что исходная посылка А. Ламменса, заключавшаяся в утверждении заимствованного характера коранической лексики, вступила в противоречие с предлагаемым им методом. Так, для подтверждения своих выводов, которые, кстати, тоже не согласуются с исходной посылкой, он обращается не к анализу внешних источников проникновения в Коран новых слов, а к доисламской поэзии.

Пути преодоления этого противоречия были намечены в работах К. С. Кашталева²⁷ и Д. Кюнстлингера²⁸, появившихся почти одновременно с исследованием А. Ламменса и независимо друг от друга. К. С. Кашталева в работе «Терминология Корана в новом освещении»²⁹ обращала внимание на обилие новых понятий, вводимых данным источником, на переосмысление и насыщение новым содержанием старых корней, которое там имеет место. Она призывала видеть за каждым термином явление, должным образом развившееся и отложившееся в этом термине. Таким образом, каждый коранический термин должен иметь свою историю и фиксировать определенную фазу развития того или иного явления³⁰. К. С. Кашталева отмечала, что язык Кора-

²⁶ Собственно, в полном смысле новым этот метод назвать нельзя. Еще А. Шпренгер, вслед за представителями одного из направлений средневековой мусульманской экзегетики, призывал объяснять Коран посредством самого Корана (А. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed* (Berlin, 1869), i. C. XVI); в 1922 г. Д. С. Марголиус предпринял попытку выяснить значение термина *халифа*, анализируя его коранические употребления (D. S. Margoliouth, «The sense of the title *khalifah*», *A Volume of Oriental Studies* (Cambridge, 1922), с. 322—329).

²⁷ К. С. Кашталева, «О терминах „*ансаба*“ и „*аслама*“ в Коране», *Доклады Академии наук СССР. Востоковедение* (1926), с. 52—55; И. Ю. Крачковский, *Очерки по истории русской арабистики* (Москва; Ленинград, 1950), с. 154, 159, 168.

²⁸ Д. Кюнстлигер — автор серии статей по проблеме; см.: D. Künstlinger, *Przekład i objaśnienie 53-ciej Sury Koranu* (Cracow, 1926), *Prace Komisji Orientalistycznej Polskiej Akademii Umiejętności*, 8; *idem*, «Tür und Gabal im Kur'an», *Rosznik Orientalistyczny*, V (1927), с. 58—67; *idem*, «Die Herkunft des Wortes „Iblis“ im Koran», *ibid.*, VI (1928), с. 76—83; *idem*, «Ra'ina», *Bulletin of the School of Oriental Studies*, V/4 (1930), с. 877—882; *idem*, «Einiges über die Namen und die Freuden des kur'anischen Paradieses», *ibid.*, VI (1930—1932), с. 617—632; *idem*, «Christliche Herkunft der kur'anischen Lot-Legende», *Rosznik Orientalistyczny*, VII (1930), с. 281—295; *idem*, «'Uzair ist der Sohn Allah's», *Orientalistische Literaturzeitung*, XXXV (1932), с. 381—383; *idem*, «Die „Frau Pharaon“ im Kur'an», *Rosznik Orientalistyczny*, IX (1934), с. 132—135; *idem*, «Sura 95», *Orientalistische Literaturzeitung*, XXXIX/1 (1936), с. 1—3; *idem*, «Shuhūd in Sura 74, 13», *ibid.*, XL/10 (1937), с. 273—274; *idem*, «Die Namen der „Gottes-Schriften“ im Quran», *Rosznik Orientalistyczny*, XIII (1937), с. 72—84; *idem*, «Sab'un min al-mathānī», *Orientalistische Literaturzeitung*, XL/10 (1937), с. 196—198.

²⁹ К. С. Кашталева, «Терминология Корана в новом освещении», *Доклады Академии наук СССР. Востоковедение* (1928), с. 7—12.

³⁰ *Eadem*, «К переводу 77 и 78 стиха 22 суры Корана», *Доклады Академии наук СССР. Востоковедение* (1927), с. 7.

на, «являясь сам по себе *особым видом источника* (курсив мой. — Е. Р.) по истории ислама, нуждается в самостоятельном изучении»³¹. Предложенный ею подход, основанный на диахронном анализе коранических терминов, позволяет, «с одной стороны... проникнуть при помощи исследования текста в сущность скрытого за ним понятия и, проследив жизнь его в тексте, определить эволюцию этого понятия. С другой стороны, фиксируя определенную фазу развития того или иного понятия, терминология может служить одной из наиболее надежных отправных точек для критики коранического текста»³². Такие подходы просто «витали в воздухе»: именно в это время (1929 г.) в Париже М. Блох и Л. Февр основывают знаменитые «*Annales*», на страницах которых провозглашались во многом близкие идеи. Несколько позднее (конец 30-х — начало 40-х гг.) М. Блох писал о том, что в смене терминологии, смысловых мутациях, отражаются «потрясения систем социальных ценностей»³³, что «появление слова — это всегда значительный факт, даже если сам предмет уже существовал прежде; оно отмечает, что наступил решающий период осознания»³⁴. Важно отметить, что появление таких подходов в исламоведении стало в то же время отражением кризиса его методологии и методики, почти полной потери доверия к традиционным источникам по истории раннего ислама.

Метод контекстового анализа терминологии Корана позволил К. С. Кашталевой установить связь между эволюцией значения ряда коранических терминов и изменением роли Мухаммада, ставшего в мединский период не только духовным вождем, но и политическим лидером³⁵. Ей удалось уточнить перевод ряда «темных мест» в тексте Корана, а также получить важный дополнительный материал для установления хронологии произнесения *сўр*. Более того, К. С. Кашталева³⁶ поставила задачу создания новой хронологии сложения текста Корана, основанной на материале контекстового анализа коранической лексики. Ранняя смерть исследовательницы не позволила довести указанную работу до конца³⁷.

³¹ К. С. Кашталева, «Терминология Корана в новом освещении», с. 12.

³² *Eadem*, «О терминах „ансаба“ и „аслама“», с. 53.

³³ M. Bloch, *La société féodale* (Paris, 1968), с. 364.

³⁴ *Idem*, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (Paris, 1961), с. 364.

³⁵ К. С. Кашталева, «О термине „шахида“ в Коране», *Доклады Академии наук СССР. Востоковедение* (1927), с. 117—120; *eadem*, «О термине „ханиф“ в Коране», *ibid.* (1928), с. 157—162; *eadem*, «О термине „амā‘a“ в Коране», *ibid.* (1926), с. 56—57.

³⁶ *Eadem*, «К вопросу о хронологии 8, 24, 47 сур Корана», *Доклады Академии наук СССР. Востоковедение* (1927), с. 101—107.

³⁷ Подробнее о К. С. Кашталевой см.: А. А. Долиннина, *Невольник долга* (Санкт-Петербург, 1994), с. 281—282. Муж К. С. Кашталевой, тюрколог Н. К. Дмитриев, писал Ю. А. Крачковскому «об оставшихся после нее „тетрадах со статьями о камнях и местоимениях [в Коране]“». В одном из писем к учителю она сама упоминает

В дальнейшем в разной степени успешно этим методом пользовались множество специалистов, среди которых в первую очередь можно назвать Р. Парета³⁸. Принципиальный шаг в развитии данного метода был сделан М. Бравманом и Т. Изуцу. Если К. С. Кашталева ставила перед собой прежде всего задачи филологического характера, то М. Бравман в своих работах пытается с помощью анализа лексики джахилийской поэзии и Корана прийти к пониманию явлений социальной и культурной жизни доисламской и раннеисламской Аравии³⁹. Заслуга Т. Изуцу состоит в том, что он впервые попытался проанализировать не отдельные термины, а их целые тематические группы, связанные с отношением «Бог—человек» и этико-религиозными представлениями в Коране⁴⁰. В 1980 г., выступая на координационном совещании исламоведов в Ташкенте, П. А. Грязневич обосновал необходимость продолжения контекстового изучения лексики Корана с целью создания надежной источниковедческой основы для всестороннего изучения всего комплекса проблем начальной истории ислама⁴¹. В качестве предварительного условия адекватного понимания и описания понятийного аппарата Корана им была сформулирована задача изучения племенных диалектов доисламской и раннеисламской Аравии, необходимость создания словарей племенной поэзии.

Представляется, что сегодня метод сравнительного контекстового и диахронного анализа лексико-семантических групп языка Корана на основе его сопоставления с языковым материалом эпохи (VI—VII вв.) и общесемитским лексическим фондом является одним из наиболее перспективных подходов к Корану как историческому источнику. Диахронный анализ терминов Корана дает возможность проследить, как реальная проповедническая деятельность Мухаммада и развитие его представлений о своей миссии отразились в терминологии, которой он пользовался. Наибольшая трудность в реализации этого подхода состоит в отсутствии научно аргументированной хронологии произнесения сур Корана. Несколько попыток ее создания основывались на мусульманской традиции и носят в целом предварительный характер (см. Приложение 2).

«материал о монограммах в Коране». см.: *ibid.*, с. 282. Сегодняшнее местонахождение этих работ нам не известно.

³⁸ R. Paret, *Der Koran: Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart, 1971).

³⁹ M. M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden, 1972).

⁴⁰ T. Izutsu, *God and Man in the Koran* (Tokyo, 1964); ср.: J. Bouman, *Gott und Mensch im Koran* (Darmstadt, 1977); см. также: T. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal, 1966).

⁴¹ П. А. Грязневич, «Происхождение ислама», *Ислам и его роль в современной идейно-политической борьбе развивающихся стран Азии и Африки* (Москва; Ташкент, 1980), с. 457.

Такой подход дает возможность объективно, на основании строго достоверного материала рассмотреть сложные социальные процессы, происходившие в Аравии в конце VI—начале VII в., в период сложения общеаравийского государства в условиях ломки идеологии в процессе трансформации языческих верований в религию ислама. Ведь язык с необходимостью отражает все изменения, происходящие в любой из сфер деятельности человека, и его свидетельства достоверны, потому что бессознательны. Использование этого метода для анализа коранической лексики тем более интересно, что сдвиги, происходившие в тот период в сознании, носили характер коренной перестройки самих основ мировоззрения, всей структуры социальных представлений и религиозного сознания. Поэзия *мухадрамов* и Коран свидетельствуют о лавинообразном процессе трансформации прежних понятий, сдвигах в семантике традиционной лексики, появлении новых слов.

Указанный метод позволяет прийти к пониманию внутренней истории ислама через историю его основных понятий, историю их возникновения и развития, позволяет показать историю раннего ислама как историю перехода от языческих верований к единобожию, а возникновение ислама — как этап в социально-культурном и идеологическом развитии общества Аравии. Серьезной попыткой проследить основные этапы этого развития, анализируя группу ключевых социально-культурных представлений, является работа П. А. Грязневича⁴².

Появление первых словарей поэтов доисламских племенных объединений хузайлитов и 'абситов⁴³ дает возможность уже сегодня проводить широкие сравнительные лексикографические исследования. Это, в свою очередь, позволит в будущем поставить на повестку дня вопрос о создании документированного словаря к Корану, о чем писал в 1935 г. А. Джеффри.

Современная лингвистика свидетельствует, что «значимость какого-либо явления в жизни человеческого общества может проявляться в степени повторяемости обозначающего это явление слова или группы слов»⁴⁴. Сравнение частотности употребления терминов различных лексико-семантических групп в языке поэзии и Корана способно представить новые материалы и для воссоздания эволюции структуры понятийного аппарата социального сознания общества Аравии в VI—VII вв.

⁴² П. А. Грязневич, «Развитие исторического сознания арабов (VI—VIII вв.)». *Очерки истории арабской культуры I—XV вв.* (Москва, 1982), с. 75—155.

⁴³ В. А. Lewin, *Vocabulary of the Hudaïlian Poems* (Göteborg, 1978), специальный вып. журнала *Humaniora* (vol. XIII); Вл. В. Полосин, *Словарь поэтов племени 'абс I—VIII вв.* (Москва, 1995).

⁴⁴ Л. Блумфилд, *Язык* (Москва, 1968), с. 435. Такими материалами широко пользуется И. П. Вейнберг (см.: И. П. Вейнберг, *Человек в культуре древнего Ближнего Востока* (Москва, 1986)).

Значительный интерес представляет и сравнение коранической терминологии и материалов доисламской аравийской (прежде всего, южноаравийской) эпиграфики. Здесь, в частности, открываются перспективы проникновения в идеологию *хатифов*, сведения о которой крайне скудны⁴⁵.

Однако сомнения по поводу путей интерпретации этих материалов и даже самой возможности такого подхода высказывают целый ряд исследователей. Более того, в западном литературоведении и религиоведении прошла дискуссия о возможности установить изначальный смысл текста памятника, реконструировать ход мыслей первых слушателей, читателей. Речь в этих дискуссиях шла не столько о Коране, сколько о текстах древних и средневековых исторических источников как таковых. Главным критическим доводом является то, что все исторические реконструкции заведомо релятивны и произвольны, что ученый, живущий сегодня, никогда не сможет разделить мироощущение, например, жителя Мекки VII в.⁴⁶ Таким образом, серьезному сомнению подвергается сама возможность проведения контекстового анализа лексики Корана с целью получения выводов историко-культурного характера.

Между тем применение современных методологических подходов к анализу источников убедительно показало, что воплощенные в языке знаковые системы, символы и ритуалы, зафиксированные источниками и зашифрованные документами самого разного рода, образуют объективные, независимые от оценочных суждений связи, которые исследователь, заставляющий прошлое «проговориться», может вскрыть «напрямую», прикоснувшись к «коллективному бессознательному». Более двадцати лет назад

⁴⁵ Y. Moubarac, «Les noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leur correspondances en épigraphie sudsémitique», *Le Muséon* (1955), с. 68—78; М. Б. Илютовский, *Южная Аравия в раннее средневековье: становление средневекового общества* (Москва, 1985), с. 156—157.

⁴⁶ H. R. Jauss, «Literary history as a challenge to literary theory», *New Literary History* (Baltimore, 1970), ii, с. 7—37; A. Rippin, «The Qur'an as literature: perils, pitfalls and prospects», *British Society of Middle Eastern Studies Bulletin* (London, 1983), с. 10; W. C. Smith, «The true meaning of scripture: an empirical historian's nonreductionist interpretation of the Qur'an», *International Journal of Middle Eastern Studies*, XI (1980), с. 487—505; см. также: *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-structuralism*, ed. J. P. Tompkins (Baltimore, 1980). По существу, эта позиция восходит к идеям неокантов о специфичности образования исторических категорий, к теории «идеальных типов» и «исследовательских утопий» Макса Вебера, к идеям Кроче и Хейзинги об историческом познании как особом роде самосознания цивилизации, к которой принадлежит историк, и особенно к позиции Шпенглера, постулировавшего принципиальную невозможность познания историком иных культур, кроме своей собственной. В XX в. этим идеям следовали такие американские историки, как Ч. Бирд и К. Беккер, англичанин Р. Коллингвуд и ряд других. Подробную критику такого подхода см.: А. Ю. Гуревич, «М. Блок и „Апология истории“, *Апология истории или ремесло историка* (Москва, 1986), с. 188—194.

М. Бахтин писал: «Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответы на эти наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины. Без *своих* вопросов нельзя творчески понять ничего другого и чужого (но, конечно, вопросов серьезных, подлинных). При такой *диалогической* (курсив мой. — Е. Р.) встрече двух культур они не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет свое единство и *открытую* целостность, но они взаимно обогащаются»⁴⁷.

Совершенно особые возможности для исследователя представляет уникальный характер фиксации нашего памятника, являющегося дословной записью живой речи Пророка.

Лучшим ответом на вопрос, возможно ли воссоздание «реального мира» при помощи анализа терминологии Корана, станет дальнейшее конкретное изучение языка Корана в его соотнесенности с языком современных ему памятников. Это позволит вплотную подойти к исследованию процессов, приведших к возникновению Корана *внутри* арабийской культурной традиции, позволит проследить процесс сложения одного из важнейших аспектов новой идеологии — представления о Священном писании, *ниспосланном в Аравии и на арабском языке*, адекватно истолковать принципиальные особенности коранических проповедей, во многом определивших характер дальнейшего развития мусульманской идеологии.

2

«Разве ты не видел, как поступил твой Господь с 'Адом, Ирамом, обладателем колонн» (89: 6—7) — это одно из самых ранних в Коране упоминаний цикла арабийских преданий, связанных с гибелью во II—IV вв. крупных набатейских центров в Северо-Западной Аравии. Немалую роль в их разорении и упадке сыграл натиск кочевников, чьи позиции в Аравии данного периода последовательно усиливались. Римско-набатейский храм II—III вв. в ар-Рамм (Ирам) в Северном Хиджазе, колонны которого продолжали возвышаться в пустыне, становится, таким образом, символом наказания Аллахом непокорных «древних народов»⁴⁸. Отзвуки арабийских легенд о могучих и богатых «древних народах» сохранились и в стихах, приписываемых доисламским поэтам. Там они осмыслились как указания на всемогущество судьбы и бренность земного благополучия. «Где обитатели

⁴⁷ М. М. Бахтин, *Эстетика словесного творчества* (Москва, 1979), с. 355. См. также: И. М. Дьяконов, «Язык как источник по истории древневосточной культуры», *Вопросы древневосточной культуры* (Даугавпилс, 1982), с. 18.

⁴⁸ М. Б. Пиотровский, *Коранические сказания* (Москва, 1991), с. 56—67.

жилищ, и народ Нұҳа, и ʿадиты, бывшие после них, и самудяне?» — восклицает ʿАдй б. Зайд⁴⁹. Остается, однако, открытым вопрос, насколько эти легенды и предания были ко времени возникновения ислама оторваны от своих исторических корней и сохранялась ли некоторая степень культурной преемственности между древними набатейскими городами и жителями оседлых центров Аравии начала VII в.

Среди множества коранических терминов, связанных с обозначением людей и человеческих коллективов, зафиксирован и термин *джибилл* (*джибилла*). Исследователи и комментаторы коранического текста практически обошли его своим вниманием. Возможно, это связано с тем, что он употребляется в Коране всего два раза. Нельзя сказать, чтобы этот термин переводили и понимали абсолютно однозначно. Намечается лишь область значения: «поколения», «народы», «множество»⁵⁰.

В доисламской и раннеисламской поэзии нам не удалось обнаружить ни одну из форм указанного термина, в то время как другие коранические термины этого ряда обнаруживаются в таких текстах достаточно легко. Однако в поэзии зафиксировано употребление глагола *джабала* в значении «создавать». В стихах, приписываемых ʿАдй б. Зайду, данный глагол использован для обозначения акта божественного творения (сотворение Адама)⁵¹. Производные от этой корневой основы обозначали внешний облик, природные качества человека и животного⁵², для чего в Коране употребляется термин *халк*⁵³. Словари отмечают существование у термина *джибла* значения «происхождение», «источник» (чего-либо)⁵⁴, а у слова *джабла*, производного от той же корневой основы, — «кожа», «поверхность»⁵⁵. В этой связи можно отметить, что семантика ряда таких терминов, как *йдам*, *башир*, *риққ*, *джилда*, служащих для обозначения людей, также связана с определением человека словом «кожа». Это обусловлено противопоставлением человека животным и птицам, покрытым шерстью и перьями, в чем проявляется одна из ранних форм человеческого самосознания⁵⁶. Следовательно,

⁴⁹ ʿАдй б. Зайд ал-ʿИбādй, *Дйвāн*. Тахжйқ Мухаммад ал-Муʿаййид (Багдад, 1965), с. 122. см. также: *The Mufaddaliyat: An anthology of Ancient Arabian Odes*, ed. by Ch. Lyall (Oxford, 1918), i, с.78; *The Divans of ʿAbid al-Abras, of Asad, and Amir ibn al-Tufail, of Amir ibn Sa'sa'ah*, ed. Ch. Lyall (Leiden; London, 1913), suppl. N 12.

⁵⁰ См. ниже: примеч. 57, 58, 64.

⁵¹ ʿАдй б. Зайд ал-ʿИбādй, *op. cit.*, № 103, 8.

⁵² *Ibid.*, № 6, 19—20.

⁵³ Глагол *джабала* в Коране не употребляется. Для обозначения акта божественного творения используется целая серия глаголов от других корневых основ.

⁵⁴ E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, i—viii (London, 1863—1893), с. 376.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ K. Vollers, «Über Rassenfarben in der arabischen Literatur», *Centenario della nascita di M. Amari* (Palermo, 1910), i, с. 87.

можно предположить, что значение термина *джибилл* (*джибилла*) связано, возможно, с древнейшими представлениями о человеке.

В Коране термин *джибилл* (*джибилла*) употребляется в *сӯрах*, связанных с проповедями Пророка в Мекке и датированных приблизительно 615—618 гг. Шу'айб, обращаясь к мадйанитам, говорит (26 : 184): «Побойтесь Того, кто создал (*халақа*) вас и первые народы (*ал-джибилла ал-аввалӣна*)»⁵⁷. А Аллах, обращаясь к «сынам Адама», напоминает им, что Иблис «сбил с пути многие народы (*джибиллан касӣран*)» (36 : 62). Как мы видим, в обоих случаях речь идет о «древних народах». В сходных контекстах в Коране употребляются также термины *курӯн* (11 : 116), *ал-курӯн ал-ӯлā* (20 : 51) — «поколения», «поколения первые»⁵⁸; *ал-аввалӯна* (23 : 83) — «первые»; *ābā'* (7 : 95), *ал-ābā' ал-аввалӯна* (37 : 126), *ал-ābā' ал-ақдамӯна* (26 : 76) — «отцы», «отцы первые», «отцы древние»; *салф* (43 : 56) — «предшественники».

Здесь нужно отметить, что в лихьянских надписях зафиксирован термин *jbl*, который употребляется там для обозначения народного собрания⁵⁹. В пальмирской эпиграфике он, как считают⁶⁰, обозначал народное собрание как объединение всех пальмирских племенных образований. И. Ш. Шифман уточняет, что термином *jbl* обозначали в Пальмире I в. н. э. гражданский коллектив в его совокупности⁶¹ (рис. 1). Позднее он был вытеснен употреблявшимся в том же значении греческим термином *dēmos*⁶².

Сопоставление коранического употребления термина *джибилл* (*джибилла*) с таковым в эпиграфических материалах подтверждает, что он используется в Коране специально для обозначения легендарных древних «народов» Аравии. По-видимому, этот термин бытовал в недошедших до нас историях и легендах о судьбе аравийских древних государственных образований и восходит к языковой среде, связанной с народами Северной Аравии. Характерно, что словари, а также *тафсӣры* ат-Табарӣ и ал-Байдāвӣ отмечают несколько вариантов огласовок данного слова⁶³.

⁵⁷ И. Ю. Крачковский предлагает две возможности понимания термина *джибилла*, который либо является синонимом термина *джибилл*, либо имеет значение «природа», «свойство», а здесь речь идет о *завӯ джибилла* — букв.: «обладателях свойств». См.: *Коран*, пер. и коммент. И. Ю. Крачковского (Москва, 1963), с. 572, примеч. 12.

⁵⁸ Почти так переводят выражение *ал-джибилла ал-аввалӣна* Блашер и Арберри: первый — «прошедшие поколения», второй — «поколения древних».

⁵⁹ W. Caskel, *Lihyan und Lihyanisch* (Köln, 1954), № 52, 71, 77, 91; И. Ш. Шифман, *Сирийское общество эпохи принципата (I—III вв. н. э.)* (Москва, 1977), с. 207.

⁶⁰ I. Starcky, *Palmyre* (Paris, 1952), с. 36 и след.

⁶¹ Шифман, *op. cit.*, с. 207.

⁶² *Ibid.*, с. 208.

⁶³ Е. Лэйн (*op. cit.*, с. 376) указывает, что в мединском диалекте слово *джибилл* употреблялось в форме *джибул*. Ат-Табарӣ в «Китаб джамӣ' ал-байән фӣ тафсир ал-Қур'ән» (Булак, 1329, ххiii, с. 16) объясняет термин *джибилл* словом *халқ* («народ», «люди»), справедливо усматривая параллель между значениями основ *халақа*

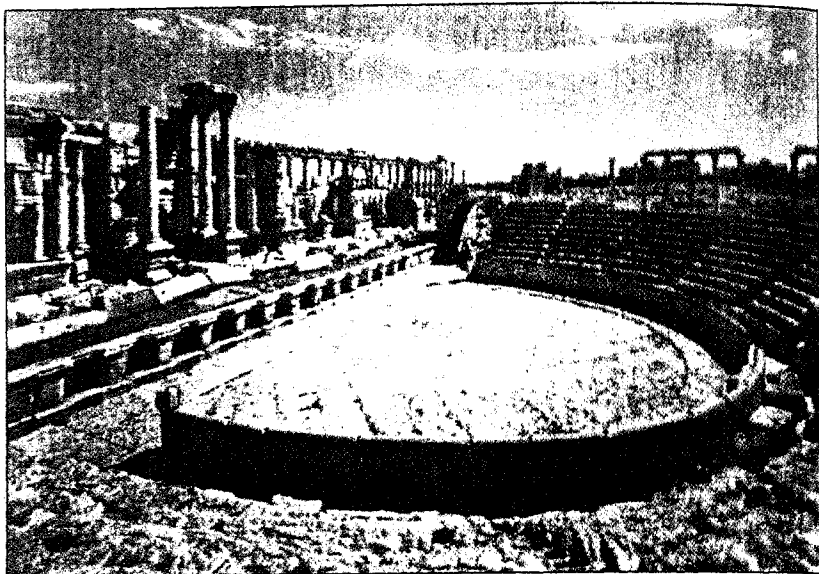


Рис. 1. Театр в Пальмире (II в.), место, где, возможно, собирались полноправные граждане (*jbl*) города для обсуждения насущных проблем (фотоархив автора)

Это свидетельствует о том, что во времена Мухаммада не существовало устойчивой традиции его произнесения, что обычно характерно для слов, которые воспринимаются как чужие. Можно отметить, что в стихах употребляется термин *джибл* в значении «многочисленный» (о людях, кровнородственном коллективе)⁶⁴. Такое употребление может восходить и к представлениям о многочисленных древних «народах». Знаменательно также, что средневековые арабские генеалоги, стремившиеся найти место каждому известному им термину, а особенно термину кораническому, в иерархии этнических общностей, практически не использовали термин *джибил* (*джибилли*).

Все это показывает, что во времена Мухаммада, на рубеже VI—VII вв., воспоминания о некогда существовавших в Аравии государственных образованиях еще сохранялись в народной памяти и на уровне словоупотребления. А это может, в свою очередь, указывать на определенную степень сохранения культурной преемственности между обществом оседлых центров Внутренней Аравии VI—VII вв. и аравийскими государственными образованиями начала нашей эры.

и *джабала*. Такого же мнения придерживается и ал-Байдāвī, см.: *Beidhawī Com-mentarius in Corānū ex Codd* (Lipsiae, 1846—1848), vol. I, c. 59, 162.

⁶⁴ Lewin, *op. cit.*, c. 49; см. также: Lane, *op. cit.*, c. 376. Бланпер, видимо, под влиянием такого употребления переводит выражение *джибилан кахйран* — букв.: «множество многочисленное».

3

Выяснение этимологии термина *сӯра* и его коранического значения вызывало затруднения как у средневековых мусульманских ученых, так и у европейских исследователей⁶⁵. Причина этих затруднений состояла в том, что из значений арабского глагола *сāra* («взобратся», «встать», «ослабеть от вина») невозможно вывести традиционное значение термина *сӯра* — «часть коранического текста». Мусульманские ученые главным образом стремились найти другую глагольную основу, позволяющую так или иначе прийти к традиционному значению. Европейцы занялись поисками иноязычных прототипов. Между тем в поэзии современников Пророка слово *сӯра* довольно широко употреблялось в сочетании *ас-сӯрату-л-‘улийā*, в значении «положение», «ранг», «слава», «известность».

Так, в стихах тамимита ‘Амра б. ал-Ахтама, который, по преданию, был среди участников «посольства», направленного к Мухаммаду тамимитами, говорится: «Давно убеждал я Рабī’у б. ‘Амра (т. е. сына поэта. — *Е. Р.*): „Если сородичи твои столкнутся с трудностями, смотри, чтобы не порушить то, что мы стремились построить. Высокое положение (*ас-сӯрату-л-‘улийā*) сохранить нелегко“»⁶⁶.

‘Абсит ал-Хутай’а восклицал: «Как хорош муж, не забывающий о [своем] высоком положении (*ас-сӯрату-л-‘улийā*) и не оставляющий без помощи»⁶⁷. Ему же принадлежат и такие строки: «А дети его белолицые, благородные. Возвысил их до высокого положения (*ас-сӯрату-л-‘улийā*) отец»⁶⁸.

Хубайра б. Абй Вахб, один из участников битвы при Ухуде, так восхвалял своих сородичей: «И дела их никогда не были ниже [их] положения высокого (*ас-сӯрату-л-‘улийā*)»⁶⁹.

Составляя часть формулы *ас-сӯрату-л-‘улийā*, термин *сӯра* в значении «превосходство», «высокое положение» мог употребляться и самостоятельно. Так, Набиға аз-Зубйāни восхваляет Ну’мāна V Хирского: «Разве ты не знаешь, что Аллах дал тебе положение (*сӯра*), перед которым, как ты видишь, каждый царь пошатнется. Ведь ты — солнце, а [другие] цари — звезды. Когда солнце взошло, звезд не видно»⁷⁰.

⁶⁵ Подробный разбор точек зрения см.: F. Buhl, «Sūra», *Encyclopaedie des Islām* (Leiden; Leipzig, 1924), iv, с. 606—607; см. также: Jeffery, *op. cit.*, с. 181—182.

⁶⁶ *The Mujaḍḍaliyāt*, ed. Ch. J. Lyall (Oxford, 1918), i, № 123, 5—6.

⁶⁷ *Der Dīwān des Ġarwal b. aus al-Ḥuṭej’a*, bearb. von I. Goldziher (Leipzig, 1893), № 77, 20.

⁶⁸ *Ibid.*, № 68, 7; см. также: № 6, 15.

⁶⁹ Ибн Хишām, *ас-Сӯра ан-набавиййā* (Капр, 1955), ii, с. 131.

⁷⁰ *Le Dīwān de Nābiḡa Dhoubyānī*, ed. M. H. Dérenbourg, *Journal Asiatique*, XII (1868), № 8, 9—10.

На первый взгляд между значением слова *сӯра* в стихах поэтов-современников Мухаммада и его значением, связанным с членением коранического текста на части, нет никакой связи. Здесь мы подходим к еще одному важному положению, которое осталось практически незамеченным.

С самого начала исследователи пытались обнаружить у термина *сӯра* значение «часть», «кусок», исходя из позднейшего его употребления, и упустили из виду тот факт, что для самого Мухаммада, произносившего проповеди, не существовало книги из ста четырнадцати *сӯр*.

Анализ коранических контекстов показывает, что для обозначения небольших откровений, которые составляли проповеди Мухаммада, он употреблял целый ряд слов: «И не мог этот Коран (*ал-қур'ән*) быть измышленным помимо Аллаха... Может быть, они скажут: „Измыслил он его“». Скажи: „Приведите же *сӯру*, подобную ему...“» (10: 37—38); «Им скажут: „Измыслил он его“». Да, это — истина (*ал-ҳаққ*) от твоего Господа...» (32: 3); «Или они скажут: „Измыслил его он!“ Пусть же они приведут подобный этому рассказ (*ал-ҳадйс*), если они говорят правду!» (52: 33—34).

В сходных контекстах, а часто в одном и том же стихе аналогичным образом употребляются также термины *әйә* (16: 101), *әйәт Алләх* (2: 231), *әйәт Алләх ва-л-ҳикма* (33: 34), *ал-китәб...* *әйәт Алләх* (4: 140; 13: 38), *әз-зикр* (15: 6—9), *зикр ва қур'ән му-бйн* (36: 69), *ал-қур'ән... ал-фурқән* (2: 185), *ал-китәб... ал-фурқән* (3: 3—4), *танзйл* (36: 5), однако каждый из них обозначал лишь один из «аспектов» божественного откровения. Термины имеют разную «мотивацию». Они появляются в проповедях Мухаммада в разное время и в определенной степени отражают эволюцию его представлений о своей миссии⁷¹.

Обозначение откровения термином *қур'ән* связано с характером его передачи и манерой произнесения: Мухаммад повторяет то, что ему было сказано. Исходя из представлений о «небесном прототипе» божественной книги и по аналогии со священными писаниями христиан и иудеев, откровение обозначается термином *китәб* («книга»), а по форме изложения — это *ҳадйс* («рассказ»). Оно является «чудом», «знаком», «знамением» для людей (*әйә*), «напоминанием» им того, что было ниспослано прежде (*зикр*), «ниспосланием» (*танзйл*), «истиной» (*ҳаққ*), «мудростью» (*ҳикма*), «различием [между истиной и ложью]» (*фурқән*) и, наконец, «первостепенным» и «перворядным», «самым авторитетным», «наиважнейшим» (*сӯра*)⁷².

⁷¹ W. M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ān* (Edinburgh, 1970), с. 121—147.

⁷² Ибн ал-Арабй указывал, что термин *сӯра* в Коране имеет значение «превосходнейший», «возвышенный» (Lane, *op. cit.*, с. 1965).

В кораническом языке все эти термины являются равносоотнесимыми членами одной лексико-семантической группы (ЛСГ) с родовым понятием *кур'ан*. Впоследствии, как уже было сказано ранее, термины *айа*, *сўра* и *кур'ан* приобрели узкое терминологическое значение: первый — как обозначение наименьшего уровня членения коранического текста, второй — как обозначение промежуточного уровня и третий — как обозначение всей Священной книги. Именно таким образом был интерпретирован *айат* 24 : 1: «*Сўра* — Мы низвели ее, и поставили законом, и низвели в ней знамения ясные (*айат баййинāt*)...»⁷³. Но и здесь, однако, терминами *сўра* и *айат* обозначены не разные по объему части откровения, а само откровение в его различных «функциях».

Отмеченный характер употребления терминов лексико-семантической группы с родовым понятием *кур'ан* сохраняется вплоть до хронологически последних *сўр* (например, в 9 : 86 термин *сўра* употребляется там, где, согласно словоупотреблению, ставшему впоследствии традиционным, должно стоять слово *айа*). Это показывает, что, хотя в конце жизни Мухаммада какое-то количество откровений было, по-видимому, записано и собрано, термин *сўра* продолжал сохранять свое значение, восходящее к доисламскому словоупотреблению.

Приведенные материалы дают основание полагать, что принятая в науке⁷⁴ точка зрения о происхождении коранического термина *сўра* от сирийского *surtā* («линия», «почерк», «письмо») не соответствует действительности.

4

В упоминавшейся выше работе «Терминология Корана в новом освещении» К. С. Кашталева отмечала, что каждый из коранических терминов имеет свою историю и фиксирует определенную степень развития того или иного явления⁷⁵. На наш взгляд, диахронный анализ коранического употребления термина *'абд* (*'абūd*, *'ибād*) [*Al-lāx*] может подтвердить этот вывод, демонстрируя, возможно, небольшой «эпизод» эволюции представлений Мухаммада о мире людей и своей миссии.

Слово *'абд* широко представлено в аравийских теофорных именах в значении «раб [божества]», в том числе и Аллаха⁷⁶. В

⁷³ Согласно 11 : 13, Мухаммад предлагает своим противникам произнести 10 *сўр*. Этот *айат* также мог послужить основанием для обозначения частей, на которые был поделен коранический текст.

⁷⁴ Buhl, *op. cit.*; Jeffery, *op. cit.*, с. 181—182.

⁷⁵ Кашталева, «Терминология Корана», с. 12.

⁷⁶ G. Lankester Harding, *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions* (Toronto, 1971), с. 396—402. Однако в самудских надписях оно, по-видимому, являлось именем божества. Ссылки на публикации надписей см.: T. Fahd,

стихах доисламских поэтов-монотеистов термин *'абд* (*'абй̣д*, *'иб̣ād*) [*Аллāх*] употреблялся в значении «раб (рабы) Божий» (= человек/люди)⁷⁷. Такое словоупотребление было шагом от традиционного представления о божестве как о покровителе своего «раба» (покровительствуемого) к идее Бога-Творца, а значит, и абсолютного владыки людей. Эта идея, проникавшая в Аравию вместе с иудаизмом и христианством, была воспринята и монотеистическим течением *ханйфиййа*, непосредственно предшествовавшим исламу⁷⁸.

Все случаи употребления термина *'абд* (*'абй̣д*, *'иб̣ād*) [*Аллāх*] в Коране можно разделить на четыре группы.

К первой группе относятся те случаи, когда такое словоупотребление подчеркивает абсолютную власть Аллаха над своими созданиями — людьми, безгранично зависимыми от Творца (5: 118): «Если Ты их накажешь, то ведь они — Твои рабы (*'иб̣ād*), если Ты простишь им, то ведь Ты — великий, мудрый» (см. также: 19: 93). Аллах — всемогущий Бог-Творец, языческие божества созданы сами — «рабы (*'иб̣ād*) подобные вам!» (7: 194; см. также: 43: 15, 19; 18: 102).

Оппоненты Пророка утверждали, что посланец Аллаха должен обладать сверхъестественными качествами, а поскольку таких качеств у Мухаммада не было, то и вся его проповедь — ложь. Мухаммад в ответ на это указывал, что все пророки, как и он сам, были обычными людьми. Употребление термина *'абд* (*'абй̣д*, *'иб̣ād*) [*Аллāх*] в *āйātах*, связанных с этой полемикой, позволяет нам выделить вторую группу его значений — «раб Бога» как «один из представителей рода человеческого, обладающий теми же качествами, что и другие человеческие существа». При этом в контекстах прослеживается постоянное противопоставление «рабов Аллаха» существам высшего порядка — (14: 11): «Сказали им их посланцы: „Мы — только люди (*башар*)⁷⁹ такие, как вы, но Аллах благодетельствует того из Своих рабов (*'иб̣ād*), кого пожелает...“» (см. также: 16: 2; 40: 15; 2: 90);

Le Panthéon de l'Arabie Centrale a la veille de l'Hégire (Paris, 1968), с. 60, примеч. 7. Сходное употребление зафиксировано и у термина *имру'* (*ал-мар'*), который засвидетельствован в теофорных именах (например, Имру'-л-Қайс) в значении «человек [божества]». Он может также иметь значение «господин», «хозяин», «божество» (*ibid.*, с. 45, примеч. 2; с. 181, примеч. 1; с. 238). Такое словоупотребление является очевидно, отражением представления о взаимном характере «обязательств» между человеком и языческим божеством, распространенного в доисламской Аравии.

⁷⁷ См., например, Fahd, *op. cit.*, с. 112—119, где разобрано соответствующее словоупотребление в стихах Умаййй б. Абй-ҫ-Ҷалта; см. также: Jeffery, *op. cit.*, с. 210, примеч. 3; 'Адй б. Зайд ал-'Ибādй, *op. cit.*, № 101, 1.

⁷⁸ Izutsu, *God and Man*, с. 112—119.

⁷⁹ В ходе этой полемики сформировалось и основное терминологическое значение слова *башар* в Коране — «человек в его телесной сущности, противопоставляемый существам иного порядка» (см. ниже).

«Он (‘Исā, сын Марйам. — *E. P.*) — только раб (‘*абд*), которому Мы даровали милость и сделали его примером для сынов Исра‘ила» (43 : 59; см. также: 3 : 79; 4 : 172).

Третья группа представляет для нас особый интерес. В проповедях, произнесенных, согласно всем имеющимся хронологиям, приблизительно в 613—617 гг.⁸⁰, термин ‘*абд* (‘*абйд*, ‘*ибāд*) [*Аллāх*] употребляется также для обозначения праведников (последователей Мусы — иудеев, последователей Мухаммада) *помимо других людей*. Например, 25 : 63: «А рабы (‘*ибāд*) Милосердного — те, которые ходят по земле смиренно и, когда обращаются к ним невежды, говорят: „Мир!“»; 20 : 77: «Мы внушили Мусе: „Выйди ночью с Моими рабами (‘*ибāд*) и проложи им дорогу по морю сушей!“» (см. также: 89 : 29; 76 : 6; 44 : 18, 23; 26 : 52).

Такое употребление термина ‘*абд* восходит к его значению в теофорных именах. «Раб божества» — это не только зависимый, но и избранный человек, взятый Богом под свое покровительство⁸¹. Человек — раб Аллаха, был избран пред ангелами его наместником (*халифа*)⁸². «Рабом Бога» (‘*абд Аллāх*) называет себя Мухаммад⁸³, так он называет и других пророков⁸⁴. ‘*Абд Аллāх* называли Мухаммада и его современники, что зафиксировала поэзия⁸⁵.

Выражение ‘*абд* (‘*абйд*, ‘*ибāд*) [*Аллāх*] — «рабы Бога» было, по-видимому, одним из первых обозначений последователей Мухаммада. Закрепившийся впоследствии термин *муслимун* — «покорившиеся» несет в себе ту же идею зависимости и избранничества.

По мере осознания Мухаммадом «вселенского» характера своей пророческой миссии и развития представления об Аллахе как о Творце, а значит, и полновластном владыке человеческого рода (*бану ‘адам*) и каждого человека в отдельности термин ‘*абд* (‘*абйд*, ‘*ибāд*) [*Аллāх*] все чаще употребляется в неопределенно общем значении «человек — люди» вне зависимости от отношения человека к пророку Мухаммада, например 34 : 13: «...Но немногие из Моих рабов (‘*ибāд*) благодарны» (ср.: 12 : 38: «...но

⁸⁰ Е. А. Резван. «Коран и коранистика». *Ислам: историографические очерки*, ред. С. М. Прозоров (Москва, 1991), с. 36—38.

⁸¹ И. Ш. Шифман, *Угаритское общество XII—XIII вв. до н. э.* (Москва, 1982), с. 166.

⁸² См.: 2 : 28. Эта идея развивалась мусульманскими теологами, рассматривавшими соотношение ‘*абд Аллāх* — халифа. См.: К. Bakker, *Man in the Qur'an* (Amsterdam, 1965), с. 186.

⁸³ 53 : 10; 25 : 1; 72 : 19; 17 : 1; 2 : 23; 8 : 41; 57 : 9.

⁸⁴ 54 : 9; 37 : 171; 19 : 1; 30 : 38; 17 : 30, 41, 44; 21 : 26; 17 : 3; 18 : 65; 66 : 10.

⁸⁵ Fahd, *op. cit.*, с. 143, примеч. 4; см. также: Ибн Хишām, *op. cit.*, ii, с. 593, где Мухаммад обозначается так в приписываемом ему послании.

большая часть людей (*ан-нāс*) не благодарны»). Здесь *'ибād*, как и слово *ан-нāс* («люди»), обозначает людей вообще, «род человеческий». При таком нейтральном, практически формульном употреблении (значение 4) уже специально не выделяются ни абсолютная зависимость человека от Аллаха (значение 1), ни противоположность человеческого существа сверхъестественной природе божества (значение 2). Употребления термина *'abd* (*'abīd*, *'ibād*) [*Аллāх*] в таком нейтральном значении наиболее многочисленны и охватывают все прочие случаи, в которых этот термин зафиксирован в Коране. Теперь, когда Мухаммад говорит о последователях своего учения, он употребляет не просто выражение «рабы Бога», как это было раньше, но «рабы Бога чистые» (*ал-мухласūна*; например, 15 : 40; 37 : 40, 74, 128, 160), «верующие» (*ал-му'минūна*; например, 37 : 81, 111, 122), «праведные» (*аṣ-ṣālihūна*; 27 : 19), «те из Наших рабов (*мин 'ibādinā*), кого мы избрали» (35 : 32), и т. п. и противопоставляет им «[рабов] заблудших» (*ал-ḡāwūn*; 15 : 42; ср.: 23 : 109; 36 : 30; 25 : 17). Такое употребление свидетельствует об отказе Мухаммада от обозначения своих сторонников термином *'abd* (*'abīd*, *'ibād*) [*Аллāх*] (значение 3). В своих значениях 2 и 4 термин *'abd* (*'abīd*, *'ibād*) [*Аллāх*] принадлежит к ЛСГ с родовым понятием *инсāн* (*ан-нāс*)⁸⁶, а в значении 3 примыкает к ЛСГ, объединен-

⁸⁶ Термин *инсāн* (*ан-нāс*) фигурирует в Коране в целом ряде значений, общих со значениями других терминов. Для обозначения видового понятия «люди» использовались термины *инс*, *инсийй* (мн.: *анṣийй*), а также *анām* и *башар*. Это значение выявляется противопоставлением: человек (*инсāн*, *анām*, *инсийй*) — нечеловек (животные, объекты неживой природы); человек (*инс*, *башар*) — существа сверхъестественные.

Значения терминов *имру'* (*ал-мар'*), *раджул* имеют отчетливо выраженный социальный аспект, т. е. связаны с социальными правами и ролью индивида в общественной жизни и раскрываются в первую очередь противопоставлениями: зрелый мужчина-воин (супруг; социально полноправный индивид) — женщина (жена; социально неполноправный индивид) и зрелый мужчина — обладатель важнейших компонентов социального статуса — ребенок, юноша (социально неполноправный индивид).

В этой ЛСГ отчетливо выделяется группа терминов социально-идеологического уровня (*бану ādam*, *башар*, *бариййа*, *халк*, *нафе*, *'abd* (*'ibād*, *'abīd*) [*Аллāх*]). Появление этих терминов в Коране и развитие их семантики связано с центральной идеей проповеди Мухаммада — идеей единства Бога и единства всего сущего как Его творения. Человек в Коране — прежде всего религиозное существо, так как он создан Богом и по Его воле, он — потомок Адама и в этом смысле «брат» всем другим людям. Термином *бариййа* обозначены люди как «твари Божия», термином *халк* — люди как часть сотворенного Богом мироздания, термином *'abd* — как абсолютно зависящие от Бога существа, поклоняющиеся Ему и избранные Им, термином *нафе* — как вместилище жизненной субстанции, полученной от Бога; термином *башар* — как существа земные, «телесные», в противопоставлении существам сверхъестественным. Таковы важнейшие «составляющие» человеческой личности в том виде, в каком они зафиксированы в Коране (см.: Е. А. Резван, «Коран и доисламская культура (проблема методики изучения)», *Ислам: религия, общество, государство*, ред. П. А. Грязневич и С. М. Проzorov (Москва, 1984), с. 53—55).

ной родовым понятием *умма*⁸⁷. Такая неустойчивость, подвижность значений является характерной особенностью лексико-семантической структуры языка Корана и обусловлена, как мы видели, самой историей возникновения памятника: в языке мекканцев не существовало слов, способных однозначно выразить соответствующие понятия, ибо оформляемые ими социальные реалии находились еще в стадии становления. С этим связана отмеченная множественность и многозначность терминологии.

Эволюция значений терминов последней группы определена главными этапами развития первоначального ислама: очистительное религиозное движение — реформаторское движение — самостоятельная религия (появление небольшой группы людей (*фарйқ, т̣ā'ифа, шй'а*), выделившихся из большого сообщества (*қаум, милла*) по религиозным мотивам; разделение этого сообщества на две религиозно-политические группировки (*хизб, фарйқ, т̣ā'ифа, шй'а*)). По мере роста числа мусульман термины *хизб, милла, т̣ā'ифа, шй'а* начинают употребляться и для обозначения этнорелигиозного сообщества в целом. В этом значении они затем вытесняются термином *умма*, который становится основным для обозначения мусульманской общины.

С появлением оппозиции Мухаммаду в Медине группы противников и сторонников среди «обладателей писания» также начинают обозначаться с помощью терминов *фарйқ, т̣ā'ифа, умма*. Возникновение разногласий внутри мусульманской общины, появление «лицемеров» (*мунāфиқ'ун*) — людей, только на словах принявших ислам, также нашло свое отражение в употреблении терминов *хизб, фарйқ, т̣ā'ифа*.

Возвращаясь к термину *'абд* (*'абй̣д, 'абād*) [*Аллāх*], отметим, что термин не закрепился в качестве самоназвания членов мусульманской общины, по-видимому, еще и потому, что, учиты-

⁸⁷ Термины этой ЛСГ отличались друг от друга по функциональным значениям, по набору значимых для Мухаммада и его слушателей признаков, которые отличаются от наших представлений о принципах иерархии человеческих коллективов и признаках, служащих основой для их номинации. Такими признаками для Мухаммада, его сторонников и оппонентов служили: религия как основа существования человеческого коллектива (*умма, милла*); наличие ниспосланного в прошлом писания на языке членов сообщества (*умма, хизб*); духовная преемственность в отличие от преемственности кровно-родственной (*умма*); существование видовых признаков, общих для всех членов сообщества (*фарйқ, умма*).

Значения терминов отразили и характер возникновения, особенности функционирования религиозного сообщества: выделение небольшой группы из широкого сообщества (*фарйқ < тафаррақа*), сплочение, образование политико-религиозной группировки (*шй'а ~ ташиййа'а*), существование между членами сообщества отношений защиты — покровительства (*шй'а, фи'а, 'усба*), которые получили новое социально-идеологическое обоснование и составляли основу социальной организации ранне-мусульманской общины (см.: Е. А. Резван, «Термин *шй'а* в Коране (к истории понятий «секта», «религиозно-политическая группировка»)», *Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока* (Москва, 1983), ii, с. 200—205).

вая доисламское словоупотребление, не мог прилагаться исключительно к ним: «раб Бога» не обязательно последователь Мухаммада. Известно, что *kāhīn* от имени языческого божества мог обращаться к слушателям *īa 'ibādī* — «о рабы мои»⁸⁸. Так мог обозначаться и иудей, христианин или *ḥanīf*, в среде которых выражение *'abd Allāh* широко употреблялось⁸⁹.

Становление ислама как самостоятельной религии происходило в ходе противоборства не только с языческими культами, иудаизмом и христианством, но и с доисламскими монотеистическими движениями. На это указывает и борьба против ислама *ḥanīfi* Умайи б. Абī-с-Салта, прозванного сторонниками Пророка «враг Бога» (*'aduwa Allāh*)⁹⁰; этим, очевидно, объясняются и изменения в редакции ряда *āyāt*ов, произведенные самим Мухаммадом, когда термин *ḥanīfiyya* был либо исключен из текста⁹¹, либо заменен термином *islām* (3 : 19). Небольшим эпизодом в истории попыток самоидентификации Мухаммада и его сторонников, возможно, и стал отказ от термина *'abd ('abīd, 'ibād)* [*Allāh*] в качестве единственного и исключительного самоназвания членов общины мусульман.

5

Āyat «Поистине, Ибра́хим был уммой (*umma* Ибра́хима *kāna ummatan*), верным Аллаху, *ḥanīfom*, и не был из числа многобожников» (16 : 120) вызывал и вызывает разноречивые толкования. Трудность заключается в приложении термина *umma*, традиционно переводимого как «община», к одному человеку — Ибра́химу. Х. Гримме⁹², например, считал, что слово *ummi* здесь является синонимом термина *ummi*, который переводили тогда «неученый»⁹³. Е. Малов, а позднее Й. Хоровитц ставили такое употребление в связь с библейскими параллелями⁹⁴.

⁸⁸ Fahd, *op. cit.*, с. 107—108.

⁸⁹ Izutsu, *God and Man*, с. 112—119.

⁹⁰ *Ibid.*, с. 114.

⁹¹ Watt, *op. cit.*, с. 55.

⁹² Grimme, *op. cit.*, ii, с. 5, примеч. 7; *Коран*, пер. И. Ю. Крачковского, с. 556, примеч. 36.

⁹³ Как показали специальные исследования, термин *ummi* в Коране обозначает человека, принадлежавшего к «народу», не обладающему Священным писанием. Именно так это слово понимали и самые ранние комментаторы Корана. По-видимому, еще в доисламские времена оно употреблялось арабскими иудеями и христианами для обозначения арабских язычников (см.: F. M. Denny, «The meaning of ummah in the Qur'an», *History of Religions*, XV (1975); I. Goldfeld, «The illiterate Prophet (nabi ummi). An inquiry into the development of a dogma in Islamic tradition», *Der Islam*, LI/1 (1980); см. также: H. G. Reissner, «The ummi Prophet and the Banu Israel of the Qur'an», *Muslim World*, XXXIX (1949)).

⁹⁴ Е. Малов, «Что означают слова Корана (*umma* Ибра́хима *kāna ummatan*) „Авраам был народом“», отдельный оттиск из журнала «Православный собеседник» (Ка-

И. Ю. Крачковский на основании сопоставления *аййатов* 16 : 120 и 2 : 124: «И вот, Господь испытал Ибра́хима словесами и... сказал: „Поистине, Я сделаю тебя для людей *имāmом*“» — считал, что и в 16 : 120 слово *умма* следует переводить словом «*имām*». В этом он следовал точке зрения ряда средневековых мусульманских экзегетов. Джалāl ад-Дин ас-Суйу́тй и Джалāl ад-Дин Муҳаммад б. Аҳмад ал-Маҳаллй поясняли слово *умма* здесь выражением *имām кудва* — «образец для подражания». Сходным образом понимали слово *умма* в 16 : 120 ат-Табарй и ар-Ра́зй, хотя последний не отрицал возможности его употребления в 16 : 120 в значении «община». Этим традиционным толкованиям следуют и современные мусульманские богословы, и западные переводчики Корана⁹⁵.

Ф. Денни, специально занимавшийся термином *умма* в Коране, приходит к выводу, что Ибра́хим в 16 : 120 является «эпонимом» общины мусульман. Он справедливо отмечает, что «с теологической или мистической точек зрения Авраам, конечно же, является „образцом“ и „примером для подражания“, но последнее не есть значение [слова *умма*] в 16 : 120»⁹⁶.

Между тем употребление термина, обозначающего множество, сообщество, для обозначения единицы, входящей в это сообщество, — явление типичное для языка Корана, доисламской и раннеисламской поэзии. Оно связано с тем, что эти термины, зачастую воспринимаемые нами как синонимы, на самом деле отличались друг от друга по своим узким, *функциональным* значениям.

Так, в большинстве случаев слово *башар* в Коране служит для обозначения имени единичности от собирательного значения «люди, обладающие теми качествами, что и остальные человеческие существа, в отличие от духа (*рӯх*), ангела (*малак*), Аллаха» (23 : 3): «...Это — только человек (*башар*), подобный вам, он ест то, что и вы едите, и пьет то, что и вы пьете»⁹⁷. Однако слово *башар* в этом значении может выступать и в качестве имени собирательного: «Вот послали Мы к ним двоих, и они сочли их лжецами; Мы усилили третьим, и они сказали: „Мы ведь к вам посланные“. Те сказали: „Вы — только люди, подобные нам...“ (*мā антум иллā башарун мислуна*)» (36 : 14—15).

Термин *рахт* в доисламской и раннеисламской поэзии и в Коране употреблялся в случаях, когда речь шла о кровной мести, об оказании покровительства, о нарушении родовых законов.

заны, 1914); J. Horovitz, *Jewish Proper Names and Derivatives in the Kor'an* (Paisley, 1931), с. 190; *Коран*, пер. И. Ю. Крачковского, с. 556, примеч. 36.

⁹⁵ Denny, *op. cit.*, с. 38—39.

⁹⁶ *Ibid.*, с. 39.

⁹⁷ См. также: 19 : 17; 17 : 94—95; 12 : 31; 16 : 103; 42 : 51.

В силу этих обстоятельств и в зависимости от уровня социального развития общности, к которой принадлежал поэт, он устойчиво применялся для обозначения этносоциального коллектива, где в полном объеме и непреложно действуют законы взаимопомощи, взаимозащиты. Хинд б. 'Утба б. Рабй'а, оплакивая своего отца, павшего в битве при Бадре, подчеркивала противоестественность его смерти от рук людей, которые по родовым законам обязаны были его защищать: «О глаза мои, обильно излейте слезы о лучшем из хиндифитов, который никогда не вернется. Набросились поутру на него его родичи-защитники (*рахт*) — бану хашим и бану ал-мутталиб»⁹⁸.

Термин *рахт* мог обозначать и одного человека, обязанного мстить за кровь. Так поэт-мусульманин оплакивает смерть трех соратников, погибших во время экспедиции в Му'ту: «Три человека — защитники друг другу (*саласату рахтин*) — были посланы вперед и достигли кровавого водопоя смерти, испить из которого не желает никто»⁹⁹.

Основное значение производных от корней основы *ха'-лām-та'* в Коране (9 : 102; 6 : 146), в доисламской и раннеисламской поэзии — «смешивать»¹⁰⁰. К этому значению восходит и употребление термина *халийи* в поэзии, который мог обозначать: а) «группу людей разного (смешанного) происхождения» и «человека, один из родителей которого иноплеменник»¹⁰¹; б) «группу кровных родственников, совместно владеющих имуществом» и «сородича, совладельца имущества группы»¹⁰².

Термин *фақйла* употребляется в Коране в значении, подчеркивающем функцию рода, связанную с предоставлением убежища в своих домах, на своей территории (70: 11—13): «...Грешник хотел бы откупиться от наказания того дня своими сынами, и подругой своей, и братом, и родом своим (*фақйлатихи*), который дает ему убежище». Для нас важно, что ал-'Аббас, дядя пророка по отцовской линии, звался *фақйлат ан-набй'*¹⁰³.

⁹⁸ Ибн Хишām, *op. cit.*, ii, с. 410; ср. также: с. 38; *ibid.*, i, с. 5—6; Коран, 11: 91—92. Коран и предисламская поэзия свидетельствуют, что с помощью терминов *рахт*, *фақйла* и производных от корневой основы *каф-ра'-ба'* могла обозначаться совокупность родственников человека по отцовской и материнской линиям, которые в обществе Мекки VI—VII вв. являлись защитниками человека в вопросах, связанных с кровомщением, и могли предоставить убежище в своих домах, на своей территории.

⁹⁹ Ибн Хишām, *op. cit.*, ii, с. 421; см. также: Коран, 27: 49—50.

¹⁰⁰ Lewin, *op. cit.*, с. 117; Полосин, *op. cit.*, с. 148.

¹⁰¹ J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* (Berlin, 1884), i, с. 200, 1; Lane, *op. cit.*, с. 788.

¹⁰² Lane, *op. cit.*, с. 787—788; 'Антара, *Дйвāн* (Бейрут, 1385/1966), № 74, 31; 'Урва б. ал-Бард, *Дйвāн* (Damascus, 1966), № 9, 4; M. J. Kister, *Studies in Jahiliyya and Early Islam*. I—XVI. 1962—1979 (London, 1980), № 1, с. 123, 126; см. также: Коран, 38: 21—25.

¹⁰³ Lane, *op. cit.*, с. 2407.

Коранический термин *сибт* (*асбāt*) может употребляться по отношению к колену израильтян, а может обозначать и патриархов¹⁰⁴.

И, наконец, термин *ий'а* обозначает в Коране религиозно-политическое сообщество¹⁰⁵. Однако в стихах, приписываемых Ҳассāну б. Сабиту, он употребляется по отношению к одному человеку — Мухаммаду: «Как благородны люди, партия которых — посланник Аллаха (*акрим би-қаумин расулу-л-ләхи ий'атухум*), когда разделятся устремления и партии (*ши-иййа'*)»¹⁰⁶.

Приведенные примеры показывают, что употребление термина, обозначающего множество, сообщество, для обозначения единицы, входящей в это сообщество, связано с семантической структурой языка Корана и доисламской поэзии. Каждый термин имел узкое, функциональное значение, подчеркивавшее одну из взаимосвязей описываемого понятия с окружающим миром, одно из качеств обозначаемого предмета или явления. Именно этот аспект значения был для говорившего основным, тогда как противопоставление единица—множество не имело в такой системе решающего значения¹⁰⁷. Человек, воплощавший в себе в данный момент функцию родового коллектива, заключенную в термине, мог и сам обозначаться с помощью этого термина¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Ср.: 7 : 160 и 4 : 163; см. также: 2 : 136, 140; 3 : 84. О дискуссии о значении термина *асбāt* см.: Jeffery, *op. cit.*, с. 57; Paret, *op. cit.*, с. 33; Коран, пер. И. Ю. Крачковского, с. 509, примеч. 85; J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen* (Berlin: Leipzig, 1926), с. 90.

¹⁰⁵ Например, 19 : 69. Подробнее о термине *ий'а* см.: Резван, «Термин *ий'а*».

¹⁰⁶ Ибн Хишām, *op. cit.*, II, с. 565.

¹⁰⁷ Партиитивные обороты, зафиксированные в древнеисламском языке, связаны, очевидно, со сходным этапом развития языкового сознания. А. Я. Гуревич отмечает, что «отношения в пределах такой группы представлялись сознанию этой эпохи столь тесными, что упоминания одного имени главы группы было вполне достаточно для того, чтобы вызвать в сознании мысль о группе в целом. По-видимому, отдельные лица, входившие в состав такого коллектива, постоянно мыслились только в отношении к нему, но не обособленно» (А. Я. Гуревич, *Категории средневековой культуры* (Москва, 1972), с. 74). Своеобразие древних партиитивных оборотов состоит в том, «что Ч. не выступает в них как непосредственный субъект или объект определенного действия, — действие приписывалось целому, и только целое было носителем предикатов. Ч. здесь не мыслится вне определенного конкретного множества ни как самостоятельная единица, ни в отношении к другим множествам. Поэтому на все множество переносятся определения, свойственные его отдельным частям, и, наоборот, на отдельные части множества переносятся определения, присущие множеству в целом» (*ibid.*).

¹⁰⁸ Указанные термины от основ *зā'-lām-mā'*, *fā'-ṣād-lām*, *ṣīn-bā'-mā'* и *rā'-ḫā'-mā'* принадлежат к ЛСГ с родовым понятием *қаум*, которое в Коране употребляется очень широко и может заменять другие термины. Здесь выявляются характеристики этносоциальных групп, которые лежат в основе функциональных значений терминов, употреблявшихся для их номинации. Это, прежде всего, участие в военных предприятиях (*қаум*, ср.: *ий'а*, *фи'а*, *уḍба*).

Термины *ма'шар* и *'аийра* связаны с обозначением социально-полноправной мужской части племени, участников племенного схода. Такое употребление обу-

Такое словоупотребление — свидетельство «включенности» индивида в кровнородственный коллектив¹⁰⁹, характерной для общинно-родового сознания¹¹⁰.

На наш взгляд, именно с данной особенностью семантической структуры языка Корана и связано употребление слова ум-

словило и характер эволюции значения термина *'аийра*, употреблявшегося чаще всего в тех случаях, когда речь шла о наследовании, и служившего также тогда, когда этносоциальный коллектив рассматривался как сторона в брачных отношениях с другим коллективом.

Термин *нафар* употреблялся тогда, когда этносоциальный коллектив рассматривался с точки зрения числа его членов-мужчин, а термин *аї* тогда, когда говоривший хотел подчеркнуть генеалогический, диахронный аспект существования этносоциального коллектива.

Употребление терминów *рахт* и *фаїлла* связано с обозначением функций этносоциального коллектива по защите своих членов.

Семантика и характер употребления термина *ахл* связаны с представлением о совместном проживании, а в основе значения термина *дўлатӣ* лежит представление о совместном имуществе, сотрудничестве в производственной сфере.

Термин *ша'б* употреблялся для обозначения этносоциальных коллективов оседлых жителей. Употребление термина *қабїла*, в основе значения которого лежит представление о соотношении «часть»—«целое», было связано с обозначением этносоциальных коллективов, ведущих кочевой образ жизни и входивших в племенной союз или этнополитическое объединение. Термин *джибїлл* (*джибїлла*), как мы видели, употреблялся для обозначения «древних народов» Аравии, а термин *сибт* — иудейских племен—«колен».

В характере обозначения этносоциального коллектива нашли свое отражение этнодифференцирующие факторы (*ша'б*, *қабїла*, *сибт*); особенности его социальной функционирования (*ма'шар*, *'аийра*, *фаїлла*, *рахт*); важнейшие социальные характеристики — численность (*нафар* — синхронный аспект) и время существования, уровень социальной устойчивости (*аї* — диахронный аспект).

Анализ коранического материала дает еще один убедительный аргумент против попыток привести к жесткому и статичному взаимоднозначному соответствию богатую и противоречивую родоименную номенклатуру арабского мира. Ч. которой была переосмыслена первоначальным исламом для обозначения широкой идейно-политической общности единоверцев.

¹⁰⁹ В Коране проявляется новый, по сравнению с доисламской бедуинской поэзией, взгляд на человека как на индивида, имеющего ценность в своей соотносительности с Богом, а не с коллективом сородичей. Именно в этой религиозной форме происходило выделение человека как индивида из коллектива и осознание им своей индивидуальности. Здесь, однако, речь идет не о становлении человеческой индивидуальности в нашем понимании. Можно говорить лишь о переходе к новому способу включения индивида в общество и подчинения его социальным организациям. С этими процессами связано в конечном итоге появление в Коране и в поэзии доисламских поэтов-монотеистов VI в. представления об «абстрактном» человеке, который становится таковым в силу своей соотносительности с Богом. Джахилийской поэзии бедуинов-язычников такое представление было чуждо прежде всего потому, что человек в ней выступает как Ч. конкретной этносоциальной группы.

¹¹⁰ Арабская поэзия сохранила нам уникальный документ — историю о Маджнуне и Лайле, конфликт которой состоит в том, что всепоглощающая любовь одного человека к другому противопоставляет индивида коллективу сородичей и воспринимается обществом как угроза базовым родовым ценностям. Удивительным образом сходный конфликт нашел свое отражение в посвященных современности радиопьесах известной австрийской писательницы Ингеборг Бахман, которые также повествуют о любви столь глубокой, что она представляется опасной для общества и должна быть наказана.

ма в *āyat* 16: 120. Возвращаясь к этому *āyat*у, отметим, что кораническое значение термина *умма* сформировалось в процессе взаимодействия ряда представлений в ходе развития поведенческой деятельности Мухаммада и становления в его сознании во многом новой для Внутренней Аравии картины мира.

Поскольку люди — это сыны Адама (*бану адам*) и творения Аллаха, они все сородичи, значит, в основе разделения «человечества» на «народы» и «племена» должен лежать не кровнородственный, а религиозный принцип. На место племени приходит религиозная община (*умма*), а представление о преемственности кровнородственной (мы соплеменники, у нас одна кровь, общий прародитель, общие герои) подменяется идеей преемственности духовной (мы исповедуем одну веру, у нас общий религиозный закон — писание, который ниспослан через пророка — руководителя общины; наша история — история обращения Бога к людям через пророков)¹¹¹.

Если племя называлось по имени своего прародителя по крови, то *умма* связана с представлением о прародителе духовном. Этим, как нам кажется, и можно объяснить рассматриваемый мединский *āyat* (16: 120). Мухаммад перефразирует его в 22: 78: «...Он избрал вас и не устроил для вас в религии (*дйн*) никакой тяготы, как и в вере (*милла*) отца вашего (*абйкум*), Ибрахима. Он назвал вас мусульманами». *Āyat* 60: 4: «Был вам хороший пример (*усва хасана*) в Ибрахеме и тех, кто был с ним» (ср.: 60: 6); 2: 124: «И вот Господь... сказал: „Поистине, Я сделаю тебя для людей образцом (*имām*)“». Он сказал: „И из моего потомства (*зуррийа*)?“ Он сказал: „Не объемлет завет Мой неправедных“».

Здесь речь идет о духовной, а не о кровнородственной преемственности. Образ Ибрахима как бы аккумулирует в себе главные особенности того общественного организма, который Мухаммад обозначил термином *умма*. Ибрахим объявлялся «духовным отцом» мусульман. Его поступки становились для них *сунной*, примером (*усва*), образцом для подражания (*имām*), тем, чем прежде являлись поступки родоначальника племени и его героев. Для сравнения следует привести и библейский стих, в котором речь идет об Аврааме, кораническом Ибрахеме: «И Я сделаю тебя народом великим (*lě-goi gadōl*), и благословлю тебя» (Быт. 12, 2; ср.: 18, 18)¹¹². Поскольку кораническое представление об общине и религии (*умма*, *милла*) Ибрахима, искаженной «обладате-

¹¹¹ Е. А. Резван, «Адам и бану адам в Коране (к истории понятий «первочеловек» и «человечество»)», *Ислам: религия, общество, государство* (Москва, 1984), с. 58—68.

¹¹² Малов, *op. cit.*, с. 60—61. Ср. употребление имен Израиль, Иаков в библейских текстах (Исх. 59, 20; Быт. 32, 28; 35, 10; Рим. 11, 26).



Рис. 2. Диалог культур: «Жертвоприношение Авраама (Ибрāхйма)», миниатюра знаменитого Мухаммада Замāна в *Мураққа*¹¹³ (л. 89а) (СПбФ ИВ РАН, Е-14, 1684—1685 гг., 24,9 × 17,8 см, исфаханская школа, новый европейский стиль (копия фламандской гравюры))

лями писания», складывалось в полемике с последними, то можно предположить, что и рассматриваемый *āyat* (16:120) имеет своим прототипом стих библейский (рис. 2). Однако, как мы видели, такое словоупотребление обусловлено как развитием проповеди Мухаммада, так и особенностями лексического строя языка его проповедей.

Наши выводы подтверждает и анализ *āyata* 11:48: «Было сказано: „О Нұх! Сойди с миром от Нас и с благословениями над тобой и над *уммами* из тех, что с тобой; а есть *уммы*, которым Мы дадим блага, и потом постигнет их от Нас наказание мучительное“»*. Из другого *āyata* (11:40) следует, что Аллах приказал Нұху перенести в ковчег «...,от

всего по паре, по двое, и твою семью (*ахл*), кроме тех, о ком опередило слово, и тех, кто уверовал». Но не уверовали с ним, кроме немногих». Люди, бывшие с Нұхом в ковчеге, ставшие прародителями народов (*умам*), обозначены словом *умма*. Своим избранием они обязаны воле Бога и своему благочестию. На основании благочестия прародителей была изначально предначертана и судьба каждой из *умм*. Этому стиху существует новозаветная параллель (Евр., 11, 7): «Верою Ной... сделался наследником праведности по вере».

Наш анализ подтверждается и словами ал-Джаҳиза, сказанными им о первом эмиссаре Мухаммада и фактическом основателе мусульманской общины в Йемене Му'āзе б. Джабале¹¹³: «И был Му'āз *уммой* (*умматин*) и угодился он Ибрāхиму, другу Милосердного». Эти слова показывают, что ал-Джаҳиз понимал

¹¹³ Ал-Джаҳиз, *Ал-Бурҳан ва-л-урджан ва-л-умйин ва-л-хўлайдин* (Каир, 1972), с. 213; Ибн Манзур, *Лисан ал-‘араб* (Булак, 1300—1307/1882—83—1889—90), xiv, с. 292.

термин *умма* в *айите* 16: 120 в качестве обозначения Ибраһима как духовного прародителя и первооснователя общины верующих. Сходное значение термина *умма* зафиксировано и в *хидйсе*, в котором говорится, что *ханйф* Зайд б. *Амр воскреснет в Судный день «как если бы он был одной *уммой* (*умматан вахдаху*)»¹¹⁴.

Функциональные значения, одна из особенностей которых была продемонстрирована выше, засвидетельствованы не только у терминов, обозначающих человеческие коллективы.

Аналогичная ситуация имеет место и в других лексических группах языка дошедших до нас памятников доисламской словесности. Так, существовало множество терминов для обозначения жилища в зависимости от материала, из которого оно было сделано (из земли, из овечьей шерсти, из верблюжьей шерсти, из дерева, из камня)¹¹⁵. Для обозначения возраста человека и животного также употреблялось множество слов, причем «сам термин, которым называли особь, содержал указание на возраст, точнее, на известный момент в ее биологическом развитии. Таким же образом указывалось и время суток, особенно периоды светового дня»¹¹⁶.

Отмеченная дробность коранической лексики связана с функциональностью значений слов, характерной и для языка доисламской поэзии, каждое из которых «описывает» лишь одну из сторон обозначаемого объекта, лишь одну из его взаимосвязей.

Существование множества слов для обозначения предмета или явления в каждой его функции и проявлении связано с конкретностью мышления носителей языка. Такая особенность лексического строя характерна для языка многих древних народов. В этом находит свое отражение господство в мышлении и лексической системе так называемого принципа дополнительности¹¹⁷, когда цельность восприятия достигается многоаспектностью описания.

Представляется, что метод, предложенный более полувека назад Кашталевой—Кюнстлингером, дает уникальную возможность «заставить» прошлое рассказать нам о том, что оно не со знавало или не собиралось высказывать. Он позволяет воссоздать фрагменты сложной и столь непохожей на нашу картины мира, выявить систему связей и неожиданных для нас пересечений в развитии понятий, характерные особенности религиозной психологии Мухаммада, связанные с представлениями родового об-

¹¹⁴ Kister, *op. cit.*, XI, с. 270—271.

¹¹⁵ В. М. Белякин, *Арабская лексикология* (Москва, 1975), с. 40.

¹¹⁶ Грязневич, «Развитие», с. 108. Ближнюю картину соотношения слов и обозначаемых ими понятий дает анализ языка *Ригведы* (см.: Т. Я. Елизаренкова, *Слова и вещи в Ригведе* (Москва, 1999)).

¹¹⁷ В. В. Иванов, «До — во время — после? (вместо послесловия)», Х. Франкфорт, Х. А. Франкфорт, Дж. А. Вильсон, *В преддверии философии* (Москва,), с. 7—8.

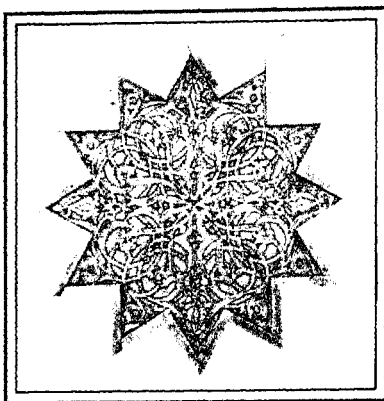
щества, которые сохранялись в его сознании, влияние этих представлений на становление религиозной терминологии Корана. Такой анализ позволяет восстановить фрагменты сложнейшей мозаики, воспроизводящей действительность так, как ее видели Мухаммад и вместе и *вслед за ним* его современники.

Мухаммад — одна из немногих личностей в истории, чья деятельность наложила неизгладимый отпечаток на «бессознательную стихию» языка его народа. Поистине, выражение *Nec Caesar supra grammaticos* («И Цезарь не выше грамматиков») не о нем. Более того, именно языку его проповедей, отразившему его взгляд на мир, арабскому языку Корана предстояло вскоре стать основой новой социально-коммуникативной системы в обширной зоне новой синкретической культуры, охватившей Ближний и Средний Восток, Северную Африку и часть Южной Европы. Сама Аравия стала лишь малой и не главной частью *дār al-islām*, арабы составили меньшинство среди народов, объединенных новым религиозно-культурным движением. Зато арабский язык превратился в основное средство коммуникации и одно из важнейших средств самовыражения в том обществе, которое эту культуру создало.



ОТ АДАМА:

АРАВИЙСКИЕ ЭТНОГЕНЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ, ИХ ОТРАЖЕНИЕ И РАЗВИТИЕ В КОРАНЕ



Для адекватного истолкования мировоззрения, зафиксированного Кораном, первостепенное значение имеет выявление характера преемственности коранических представлений с соответствующим понятийным аппаратом, кругом традиций, идей и образов языческой Аравии. Редко эта преемственность имеет вид прямого включения соответствующих представлений в систему складывавшейся раннемусульманской культуры. Как правило, речь идет о декларируемом отрицании важнейших аспектов мировоззрения аравитян-язычников и при этом — об обосновании вводимых Кораном идей и представлений как восстановления забытой веры предков¹. Однако эти представления содержали обычно лишь новое истолкование важнейших элементов прежней культуры. Иногда такая преемственность имеет и более сложный характер. Это относится, в частности, к системе космогонических представлений и этногенетических преданий, вошедших в Коран.

Комплекс проблем, связанных с кораническими представлениями о происхождении человека—людей, анализировался в целом ряде работ². Так, П. А. Грязневич, исследовавший комплекс соответствующих представлений, отраженных в поэзии, этнонимах аравийских племен и в тексте Корана, пришел к выводу об «отсутствии не только общеаравийского, но и вообще какого-либо собственно аравийского мифа о происхождении перволю-

¹ См.: И. Ш. Шифман, «О некоторых установлениях раннего ислама», *Ислам: религия, общество, государство* (Москва, 1984), с. 36—43.

² См.: Th. Frankl, *Die Entstehung des Menschen nach den Koran* (Prague, 1930); D. Bakker, *Man in the Qur'ân* (Amsterdam, 1965), с. 1—27; J. Bouman, *Gott und Mensch im Koran* (Darmstadt, 1977); T. Izutsu, *God and Man in the Koran* (Tokyo, 1964); И. Н. Винников, «Коранические заметки», *Исследования по истории культуры народов Востока* (Москва; Ленинград, 1960); П. А. Грязневич, «Развитие исторического сознания арабов (VI—VIII вв.)», *Очерки истории арабской культуры V—XV вв.* (Москва, 1982), с. 75—155.

дей и мира в целом»³. Дошедшие до нас источники позволяют утверждать, что накануне ислама в системе космогонических представлений, бытовавших среди аравитян-язычников, не существовало понятий «первопредок», «первочеловек». История каждого рода или племени начиналась с конкретного, обычно обожествленного, предка-родоначальника. Это обусловило дискретность этнического сознания, которая была характерной чертой идеологии языческой Аравии.

В среде аравийских христиан и иудеев были распространены библейские представления о происхождении человека и перво-предке Адаме. В качестве примера можно привести *қаşıду*, приписываемую североаравийскому поэту-христианину 'Ади б. Зайду, которая представляет собой довольно близкое переложение текстов Бытия, повествующих о сотворении мира и человека⁴. Один фрагмент текста привлек наше особое внимание. По общему ходу изложения стихи 11—12 *қаşıды* 'Ади б. Зайда соответствуют библейскому стиху (Быт., 3:1): «Змей был хитрее ('*rum*') всех зверей полевых, которых создал Бог». Однако у 'Ади б. Зайда неожиданно появляется любопытное несоответствие библейскому тексту:

И была змея пятнистой (*рақийā*' — точнее: черно-белой),
когда была создана.
Подобно тому, как ты видишь облик верблюда
или верблюдицы...

Далее опять прослеживается близость стихов 'Ади б. Зайда соответствующим библейским стихам.

В том месте, где стоит еврейское '*rum*' («хитрее»), в арабском тексте находим *рақийā*' («пятнистый») — один из традиционных эпитетов для змеи в предисламской поэзии. Если учесть, что арабское *a'rum*, соответствующее термину '*rum*' в библейском тексте, имело в поэзии значение «пятнистая [черно-белая] (о змее)»⁵, становится понятным употребление термина *рақийā*' — синонима *a'ram*⁶. Так «хитрый» змей превратился в «пятнистого». Очевидно, этот переход вызвал и уподобление змея, до его наказания Богом, верблюду, к которому был также приложим

³ Грязневич, *op. cit.*, с. 89—90.

⁴ 'Ади б. Зайд ал-Ибади. *Дивāн*. Тахқик Мухаммад ал-Му'аййид (Багдад, 1965), № 103. Ср.: Быт. 1: 1—3, 6, 7, 14, 16, 26, 28, 31; 2: 7, 8, 16—18, 22; 3: 15—17. См. также: Умаййа б. Абй-с-Салт. *Дивāн* (Багдад, 1975), с. 182, 222; J. W. Hirschberg, *Jüdische und Christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien* (Krakow, 1939), с. 47—53.

⁵ См.: A. Lewin, «A Vocabulary of the Hudaïlian Poems», *Humaniora*, XIII (Göteborg, 1978), с. 284; см. также: E. H. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, i—viii (London, 1863—1893), с. 2026.

⁶ *Der Dīwān des Ġarwal b. aus al-Ḥuṭej'a*, bearb. von I. Goldziher (Leipzig, 1893), № 89: 5.

эпитет *raḥīmā*⁷. Все это свидетельствует об одном: текст, приписываемый 'Адй б. Зайду, восходит непосредственно к еврейскому тексту. Такого рода «ошибками», вероятно, можно объяснить и ряд «странностей» коранических преданий, восходящих к околотибейскому кругу⁸. Итак, у 'Адй б. Зайда читаем:

- (7) Завершил Он творение Свое за шесть дней
И в последний из них создал мужчину.
(8) И воззвал Он к нему, [возвысив] голос: «Адам!»,
и ответил Ему он.
Благодаря тому, что в тело, созданное [Богом],
был вложен дух.
(9) Затем отдал ему рай, чтобы он жил в нем.
И сделал жену ему, сотворив ее из ребра.

По-видимому, именно к знакомству слушателей с этой традицией, проникавшей в Аравию через различные изводы иудейских, гностических и христианских преданий, апеллировал Мухаммад в своих проповедях. Более того, в определенный период, приблизительно в 615—620-х гг., ветхозаветный образ «прародителя Адама» стал играть одну из центральных ролей в спорах Мухаммада с его оппонентами. Мухаммад снова и снова обращается к этому образу. Аллах заключил с Адамом договор, наделил его сокровенным знанием⁹, первочеловеку поклонились ангелы (20: 115—116) (рис. 1), но по наущению Иблиса Адам «ослушался... Господа своего и сбился с пути» (20: 121). Однако в милосердии своем «избрал его Господь, и простил его, и повел прямым путем» (20: 122). Изгоняя Адама вместе с женой из рая в наказание за ослушание, Аллах наставлял его: «А если придет

⁷ Lane, *op. cit.*, с. 1135. Любопытно, что представление о змие-верблюде зафиксировано средневековой мусульманской экзегетической традицией, согласно которой змий до своего соучастия в делах Иблиса «был самым прекрасным среди райских животных: голова — из красного яхонта, глаза — из зеленого изумруда, язык — из янтарной камфары. Он передвигался на четырех лапах, обличьем походя на гордого верблюда». В наказание за помощь Иблису Аллах низверг змия из рая. Он рухнул в окрестностях города Басры (или Исфахана) безглазым и лишенным ног. Змий ползал на брюхе, наполняя утробу свою прахом (Т. Ибрахим, Н. Ефремова, *Мусульманская Священная история. От Адама до Иисуса. Рассказы Корана о посланниках божьих* (Москва, 1996), с. 27—28, 34). Если признать стихи 'Адй б. Зайда аутентичными, можно прийти к заключению, что они, как и цитированная выше экзегетическая традиция, восходят к общему некораническому источнику.

⁸ Но ср.: *ал-му'тафика* (*ал-му'тафикāt*) (53: 53; 9: 70; 69: 9), что соответствует еврейскому *maḥpeḳāh* (Втор., 29: 22) в качестве обозначения «проклянутых городов», библейских Содомы и Гоморры. См.: M. Grünebaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* (Leiden, 1893), с. 134; H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Coran* (Nachdruck: Hildesheim, 1961), с. 156.

⁹ «Научил именам», т. е. «дал власть», согласно магическому мышлению. Ср. Быт., 2: 20. Об инвокационных ритуалах и мифах см.: Вяч. Вс. Иванов, «Очерки по предыстории и истории семиотики», *Избранные труды по семиотике и истории культуры*, I (Москва, 1999), с. 606—617.



Рис. 1. «Ангелы поклоняются Адаму». Миниатюра к *Хамсе* Низами (л. 14) (Торкарт Sarayı Müzesi, В 146, ок. 1580 г., ширазская школа). С любезного разрешения библиотеки

к вам от Меня руководство — то, кто последует за Моим руководством, тот не собьется и не будет несчастным!» (20:123—123) (рис. 2). Он говорит об опасности соблазна со стороны Иблиса, сказавшего Аллаху: «Если Ты отерочишь мне до дня воскресения, я погублю его (Адама. — *Е. Р.*) потомство (*зуррийа*), кроме немногих» (17 : 62) ¹⁰.

Несомненно, что одним из ключевых представлений, в своей совокупности совершивших в сознании Мухаммада — язычника до сорока лет — настоящий переворот, явилось представление о Боге-Творце. На смену божествам-покровителям, кото-

¹⁰ Подробный анализ коранической легенды об Адаме см.: М. Б. Пиотровский. *Коранические сказания* (Москва, 1991), с. 30—43.

рых было едва ли не столько, сколько племен, и основной «функцией» которых была помощь в повседневных делах, пришла колоссальная фигура единого Бога, создавшего по своей воле все — и горы, и землю, и небо, и людей. Это привело к представлению о единстве всего сущего, так как есть одна общая причина — творческий акт Бога. Библейский образ «праотца Адама», чье появление за много веков до того стало результатом победы монотеизма в иной социально-культурной и этнической среде, на какое-то время становится в центре споров Мухаммада с его противниками.

Свидетельство тому — одна проповедь Пророка, где он призывает мекканцев обратиться к единому Богу, отрицая при этом существование других божеств, которые «никогда не создадут и мухи, хотя бы и собрались вместе для этого» (22: 73).

В ответ он слышал скептические восклицания и насмешливые слова безбожников-мекканцев: «„Разве, когда станем мы костями и обломками, разве же мы будем воскрешены как новое создание?“. Скажи: „Будьте хоть камнями, или железом, или чем-либо еще, что можете вы только себе представить!“» И скажут они: „Кто же вернет нас?“ Скажи: „Тот, кто создал вас в первый раз“» (17: 49—50).

На смену множеству первопредков приходит один общий прародитель — Адам, само обращение к образу которого показывает, что у большинства мекканцев до Мухаммада не было представления об общем первопредке, а значит, не было и социального понятия «человечество». Именно в этот период в про-



Рис. 2. «Изгнание Адама и Хаввы» из рая. Миниатюра к *Хаойкат ас-су'аой'* Мухаммада б. Сулаймāна Фудули (л. 9b) (Bibliothèque Nationale, Sup. Turc. 1088, ок. 1600 г., Багдад). С любезного разрешения библиотеки

поведях Мухаммада. по-видимому, все чаще звучит обращение *iyā banī ādam* — «о сыны Адама!» (7: 26—27, 31, 35; 36: 60)¹¹.

Пришло осознание того, что все люди (*banū ādam*) стали одним племенем (*қауm*), следовательно, и проповедь Пророка должна быть обращена ко «всем людям»: «Из Его знамений — творение небес и земли, различие ваших языков и цветов» (30: 22)¹².

Мухаммад говорил о новом, опираясь на привычный для себя и своих слушателей понятийный аппарат, выработанный родовым обществом. Ведь образ Адама в своей основе является персонификацией идеи родства по мужской линии. «Осознание акта порождения, — отмечает П. А. Грязневич, — играло такую же роль в мировоззрении родового человека, как акт творения мироздания Богом — для человека классового общества»¹³. В термине *banū ādam* доисламские представления о порождении слились в одно целое с идеей божественного творения.

Как свидетельствуют наши источники, в языческой среде Аравии накануне ислама продолжали бытовать отголоски древнейших мифологических представлений о возникновении первочеловека из «корня, ростка сырой земли» (*‘urq ac-sarā*), от «матери-земли» (ср.: 22: 5), влажного подпочвенного слоя (*ac-sarā*), места питания корней растений и погребения умерших; из пыли-праха (*турāb*) (см., например, 3: 52); «из земли» (*al-arḍ* — 53: 32). В Коране (например, 6: 2) появляется и мотив сотворения человека «из глины» (*min ṭīn* — 6: 2); из гончарной белой глины, «глины звенящей» (*min ṣalṣāl* — 15: 26), не зафиксированный в поэзии¹⁴.

В связи с дальнейшим изложением наибольший интерес для нас имеет представление о преображении камня в человека, рождении человека из камня-скалы. На существование этих представлений указывает целый ряд этнонимов аравийских племен,

¹¹ Выражение *iyā banī ādam* употребляется, за одним исключением (17: 70), только в обращении. Складывается впечатление, что здесь нашли свое отражение не только библейские образы и понятия, но непосредственно и сама форма обращения Бога к человеку, зафиксированная в ветхо- и новозаветных текстах, где встречается обращение Бога к человеку *ben adam* — «сын человеческий» (Иез. 2: 1; Дан. 8: 17). Т. Нёльдеке и Ф. Швалли (Т. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, I, bearb. F. Schwally, i (Leipzig, 1909), с. 242, примеч. 1) отрицали связь формулы обращения *iyā banī ādam* в Коране с библейским прототипом. Противоположное мнение обосновывает Дж. Уонсборо (J. Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford, 1977), с. 15).

¹² *Banū ādam* — это совокупность аравийских и «библейских народов», которых объединяла как общая кровь, так и общая история: «Понстипе, Аллах избрал Адама и Нұха и род (*āḥ*) Ибраһіма и род (*āḥ*) ‘Имрāна пред мирами, как потомство одних от других» (3: 33).

¹³ Грязневич, *op. cit.*, с. 81.

¹⁴ *Ibid.*, с. 84—90.

связанных с почитанием камней-символов перво-предков, камней и утесов как вместилищ языческих божеств¹⁵.

В этом ряду нужно упомянуть и тот факт, что *nprsh* (*nfs*, ср. араб.: *nafс* — «душа» от *tataffаса* — «дышать») в набатейской и южноаравийской эпиграфике, граффити из Внутренней Аравии употреблялось для обозначения надгробных памятников, которые «должны были олицетворять в себе душу, т. е. личность умершего» (рис. 3)¹⁶.

В связи с этим значительный интерес представляют ряд языческих аравийских преданий, связанных с «обратным процессом» — преображением человека в камень. Как показывает сравнительная мифология, инверсия такого рода с необходимостью восходит к устойчивому представлению о «прямом процессе» — порождении человека из камня.

Из легенд данного круга наиболее известно предание об Исāфе и Нā'иле¹⁷. Мужчина по имени Исāф и женщина по имени Нā'ила, оба — йеменского происхождения, отправились в паломничество в Мекку. Оказавшись в святилище одни, они воспылали друг к другу любо-



Рис. 3. Надгробный памятник, обнаруженный на северо-западе Аравии. Его происхождение связывают или с городищем Саймā', «аравийской столицей» вавилонского царя Небонида, расположенной к северу от Мадā'ин Сāлих (середина I тыс. до н. э.), либо с оазисом вдоль *вади* ал-Удā (20 км к югу от Мадā'ин Сāлих), где зафиксировано не только городище древней столицы аравийского государства Дедан, но и следы лихйанских, самудских и набатейских поселений (фотоархив автора)

¹⁵ Грязневич, *op. cit.*, с. 84.

¹⁶ И. Ш. Шифман, *Набатейское государство и его культура* (Москва, 1976), с. 105; G. Lankester Harding, *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions* (Toronto, 1975), с. 333; И. И. Вейнберг, *Человек в культуре древнего Ближнего Востока* (Москва, 1986), с. 88.

¹⁷ Самую раннюю версию см.: *Kitāb al-Asnām 'an Abī-l-Munzir Khishām b. Muḥammad b. as-Sā'ib al-Kalbi bi taḥḥiq al-ustāḏ Aḥmad Zakī* (Каир, 1963), с. 16.

вью, согрешили друг с другом и тут же были превращены в камни. Их вынесли из Ка'бы и установили перед ней. Источники указывают их местоположение по-разному. Чаще всего один из камней помещают рядом с Ка'бой, другой — при колодце Замзам. Камни имели форму, отдаленно напоминающую человеческую фигуру. На них проливали кровь жертв. Т. Фахд¹⁸ считает это предание поздней морализаторской легендой, направленной против соблазнов, которым подвергались паломники со стороны тех, кто за неимением ритуально чистой одежды совершал необходимые действия полу- или совсем раздетым¹⁹. Анализируя сообщение ал-Азрақи о том, что первоначально оба камня находились на холмах аф-Сафа и ал-Марва и воплощали культ Ба'ла и Ба'лы, тот же автор приходит к выводу, что объединение этих двух идолов у Замзама, возможно, и было **началом** мекканского святилища. Жертвы, которые приносили на двух холмах, стали приносить у колодца, а два камня символизировали здесь и оба холма.

У племени таййи' передавалась легенда об Аджā' и Салме, в ряде моментов близкая истории Исафа и На'или. Мужчина по имени Аджā' б. 'Абд ал-Хайй полюбил свою замужнюю соплеменницу Салму, у которой была кормилица 'Ауджа'. Влюбленные встречались в доме женщины, и однажды их там застали братья и муж Салмы. Аджā', Салма и 'Ауджа' пытались спастись бегством, но их настигли. Салму убили на горе, которая затем получила ее имя, на другой горе убили 'Ауджу', на третьей, черной скале, отдаленно напоминающей человеческую фигуру, — Аджу'. Эти горы также получили имена убитых²⁰.

Другое предание из этого ряда. По дороге, которой следуют паломники от Мекки к горе 'Арафāt (рис. 4), имелись камни, названные «ан-Нисва» (женщины). По бытовавшей легенде, некая женщина, изменив своему мужу, забеременела. Когда она находилась в этом месте на дороге, пришло время рожать. Она родила в присутствии еще двух женщин и в тот же миг окаменела вместе с ними²¹.

Следующее предание связано с Южной Аравией. Ибн ал-Муджабир²² сообщает, что здесь в месте под названием Нақыл были два камня — окаменевшие женщины, причем можно было видеть их гениталии, регулярно источавшие кровь (т. е. камни окропляли жертвенной кровью).

¹⁸ T. Fahd, *Le panthéon de l'Arabie Centrale à la veille de l'Hégire* (Paris, 1968), c. 103—109.

¹⁹ *Idem*, *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam* (Strasbourg, 1966), c. 128.

²⁰ *Ibid.*, c. 15.

²¹ *Ibid.*, c. 16.

²² [Ibn al-Mujāwir], *Descriptio Arabiae Meridionalis* (extr. de *Tārīkh al-Mustabsir*), ed. O. Lofgreen, i (Leiden, 1954), c. 150 и след. См. также: Fahd, *La divination*, c. 15 ff.



Рис. 4. Гора 'Арафāt (фотоархив автора)

Хадрамаутский идол ал-Джалсад представлял собой громадную скалу белого цвета с черным навершием, напоминавшим лицо человека. Ал-Джалсад почитался едва ли не по всей Южной Аравии, даже среди махрийцев. Т. Фахд возводит этимологию имени идола к *джалмид* («скала» — «крепкий человек») ²³. И хотя такое имя легко ложится в привычную метафорическую схему (ср. рус.: «крепкий человек» — «кремень»), нельзя забывать, что для первобытного и магического мышления имя является не просто произвольным знаком, а жизненно важной частью того, к чему оно прилагается.

Таким образом, можно отметить следующие общие черты этих легенд, распространенных на всей территории Аравии (в Хиджазе, в Наджде, на юге полуострова): совершение преступного соития; окаменение, последовавшее в качестве наказания за прелюбодеяние (в случае с Исафом и На'илей — за осквернение храма); почитание возникших камней как священных.

Сравнительная мифология показывает, что множество антропогенетических и космогонических преданий включает в себя рассказ о «первородном грехе», приведшем к оплодотворению людей и всего живого ²⁴. Не случайна и обязательность элемента преступного соития в приведенных нами преданиях. До

²³ Fahd, *Le panthéon*, с. 86; С. А. Французов, «Этирелигиозная ситуация в Хадрамауте в VI—VII вв.», *Хадрамаут: археологические, этнографические, историко-культурные исследования. Труды Советско-Йеменской комплексной экспедиции*, I (Москва, 1955), с. 316—317.

²⁴ Л. А. Абрамян, *Первобытный праздник и мифология* (Ереван, 1983), с. 112.

ислама объектом сакрализации часто становился сам процесс деторождения на разных его стадиях. Существовал культ гени-таллий.

С другой стороны, несомненно, что поклонение скале, камню, утесу как вместилищу божества (вспомним здесь и «черный камень» Ка'бы) и почитание предков-камней, о котором свидетельствуют многочисленные этнонимы типа *бану джандал* («сыны скалы»), взаимосвязаны. Материалы сравнительной мифологии убедительно свидетельствуют о связи этих представлений с креативными мифами, повествующими о происхождении человека от камня, и распространенными, в частности, среди кочевников-семитов, обитавших на каменистых степях и плоскогорьях²⁵. Все это позволяет заключить, что приведенные выше легенды, возможно, восходят к исходному пласту антропогонической и этногонической мифологии жителей Аравии и отражают этап ее развития, далеко ушедший от архаических представлений, связанных с осознанием процесса антропогенеза «как стихийного преобразования камня в человека без участия воли или действия божества»²⁶.

В Коране представление о происхождении человека от камня прямо не зафиксировано. В ряде коранических фрагментов можно усмотреть лишь самые косвенные указания на «особый» ряд представлений, связанных с камнями: «Побойтесь огня, топливом для которого люди и камни (*ан-на'с ва-л-хиджйрат*), уготованного неверным» (2 : 24; см. также: 17 : 50; 2 : 74).

Однако, на наш взгляд, в «снятом виде» комплекс этих мифологических представлений вошел и в идеологию раннего ислама. Как известно, ислам унаследовал ритуал *хаджжеса*, дав ему новое обоснование, связанное с библейской историей. Замечено, что ритуал более консервативен по сравнению с мифом, что зачастую с изменением идеологической ситуации тот же ритуал может получить новое мифологическое обоснование²⁷. Это произошло и с комплексом мифологических представлений, связанных с *хаджжесом*, и, что нас интересует особо, с тем эпизодом

²⁵ Представления о происхождении человека из камня и о петрификации в качестве наказания за нарушение табу зафиксированы, в частности, в хурритской и хеттской мифологии, широко они представлены и в мифологии древних греков (например, история Девкалиона и Пирры, миф о Пробе). Отголоски этих представлений сохранили и пророческие книги Библии: «Взгляните на скалу, из которой вы иссечены...» (Ис. 51 : 1). См.: Грязневич, *op. cit.*, с. 84. Указатель Томпсона дает нам богатый сравнительный материал: мотив человека, обращенного в камень или скалу за нарушение табу (St. Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, new enlarged and revised edition, i—v (Bloomington, 1956). C-961; D-230), так же как и мотив создания человека из камня и происхождения человечества из скалы (*ibid.*, A-1245; A-1234.2).

²⁶ Грязневич, *op. cit.*, с. 84.

²⁷ Абрамян, *op. cit.*, с. 113.

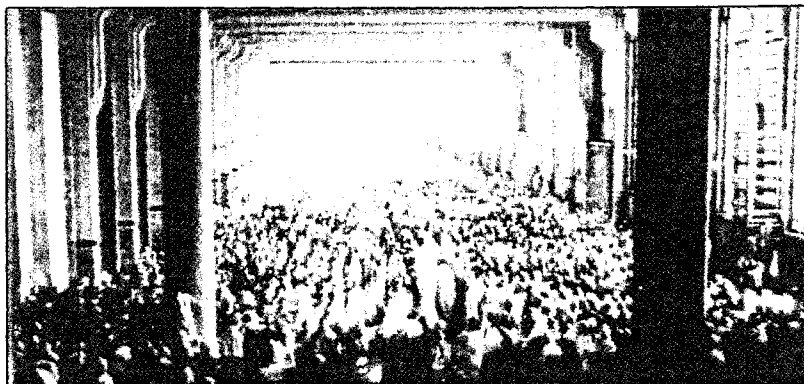


Рис. 5. Са'и между ас-Сафа и ал-Марва (фотоархив автора)

языческого ритуала, который был связан с почитанием Исāфа и Нā'или, имевшим, как мы попытались показать, свои истоки в этногенетической мифологии жителей Аравии. Причем анализ особенностей культа Исāфа и Нā'или, эпитетов, прилагавшихся к их именам, позволяет предположить, что его мифологическое обоснование менялось неоднократно.

Т. Фахд²⁸ убедительно показывает, что на определенном этапе почитание божества ветра и дождя Исāфа, к имени которого прилагался эпитет *naḥīk mudǧāwid ar-rīḥ* («сила, которая несет с ветром обильный дождь»), и божества плодородия Нā'или было связано с земледельческим культом. Затем Исāф (этимологически — «собиратель», «хранитель») и Нā'ила (т. е. «получательница подарков»), после их установки у храмовой сокровищницы-колодца Замзам, стали его хранителями, и, наконец, согласно уже мусульманской традиции, у горы 'Арафāt произошла встреча Адама и Ҳаввы (Евы) после их изгнания из рая, здесь они жили первое время и здесь у них родился первый ребенок. Согласно одному из мусульманских преданий, Адам и Ҳавва' после низвержения из рая очутились на холмах ас-Сафа и ал-Марва. В Мекке у Ҳаввы начались первые месячные, и ей негде было взять воды для очищения. Внезапно появившийся ангел подсказал Адаму, чтобы тот топнул ногой оземь. Адам так и поступил — и из земли забил чистый ключ. На этом месте впоследствии был сооружен колодец Замзам²⁹.

С именем прародителей связана также и ал-Муздалифа³⁰. Появление источника Замзам и один из обрядов *ḥaǧǧa* — бега (са'и) (рис. 5) между холмами ас-Сафа и ал-Марва — связывают и с именем Хаджар и прародителя северных арабов Ис-

²⁸ Fahd, *Le panthéon*, с. 106—108.

²⁹ Ибрахим, Ефремова, *op. cit.*, с. 330.

³⁰ Fahd, *La divination*, с. 241, примеч. 2.

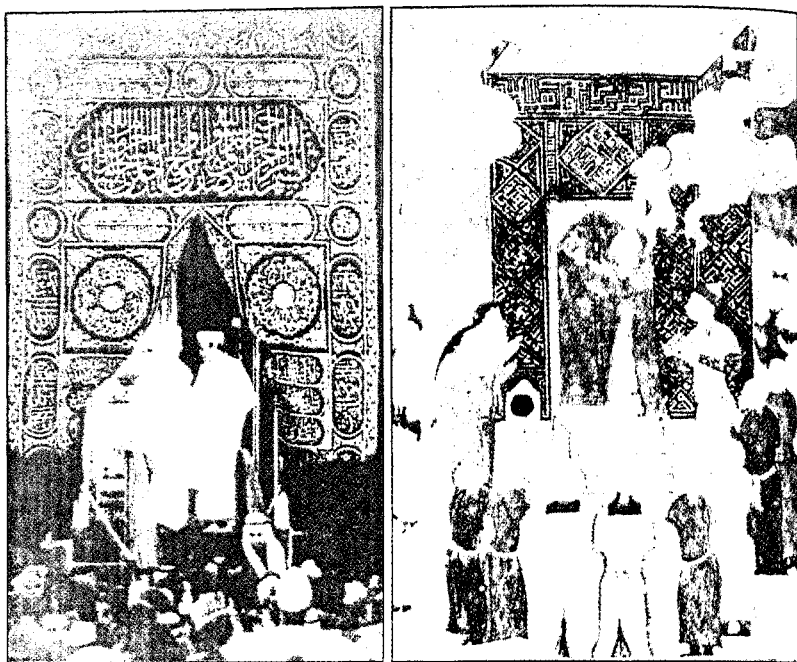


Рис. 6. Слева: VIP перед Ка'абой, современное фото (фотоархив автора).
 Справа: миниатюра «Искандар перед Ка'бой», к *Дамсе* Низāмий (л. 239b)
 (Торкарй Sarayı Müzesi, Н 870/К.403, 1446 г.). С любезного разрешения музея

мā'йла, предка их эпонима 'Аднāна. По мусульманскому преданию, после изгнания из рая Адам был лишен возможности внимать молитвам ангелов, возносимых ими в Обитаемом доме. Испросив у Аллаха разрешения на сооружение земного подобия небесного храма, Адам по указанию ангелов приступил к сооружению Ка'бы в месте, расположенном точно под Обитаемым домом. Согласно некоторым представлениям, именно здесь находится центр Вселенной и самая близкая к небу точка на земле (рис. 6, 7)³¹. Таким образом, реализовалось сохранявшееся в сознании представление о том, что ритуал *хаджж* связан с повторением того, что было в начале времен, что именно это место как-то связано с легендой о первочеловеке и первопредке жителей Аравии (вспомним окаменевших женщин ан-Нисва у 'Арафāта и связь холмов ас-Сафā и ал-Марва с культом Исāфа и Нā'или).

В этой связи ключевое значение для нас приобретает замечание А. Хокарта о том, что «миф — это часть ритуала, а ритуал часть мифа. Миф описывает ритуал, а ритуал разыгрывает миф»³². Коран, зафиксировав необходимость совершения *хаджж* в ка-

³¹ Ибрахим, Ефремова, *op. cit.*, с. 38.

³² А. М. Hocart, *The Life-Giving Myth and Other Essays* (London, 1970), с. 22.

честве ритуальной обязанности мусульманина, установил преeminence новой идеологии с комплексом мифологических представлений, возникших вокруг почитания мекканского святилища во времена *джахилийи*.

«Ас-Сафā и ал-Марва — из обрядов (*ал-маш'ар*) Аллаха; и кто совершает *хаджж* или *'умру* к Дому, — нет на нем греха, если обойдет вокруг них, и кто добровольно изберет благо... ведь Аллах благодарен, знающ!»* (2 : 158).

«...А когда вы двинетесь с 'Арафāта, то поминайте Аллаха при заповедном памятнике (*ал-маш'ар ал-харām*). И поминайте Его, как Он вывел вас на прямой путь, хотя до этого вы были из заблуждающихся» (2 : 198).

Неизвестно, когда имя Адам оказалось связано в народном сознании с этими местами и этапами ритуала *хаджжа*³³. Поскольку в среде аравитян-монотеистов были распространены библейские представления о происхождении человека, не исключена возможность, что *хашифы*³⁴, в качестве отличительной

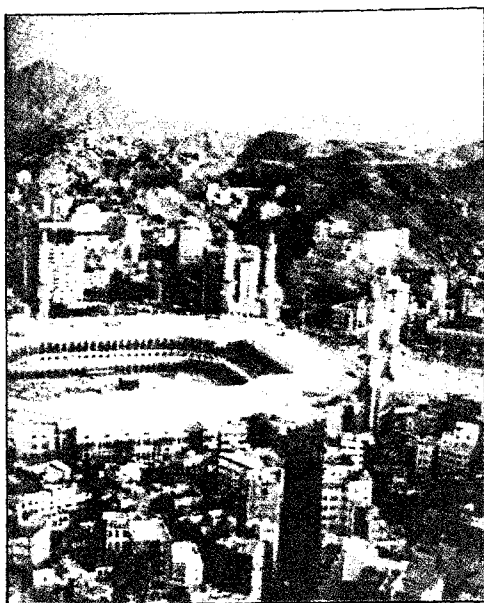


Рис. 7. Панорама Мекки с ал-Масджид ал-Харām (фотоархив автора).

³³ Мусульманская традиция отождествляет *ал-маш'ар ал-харām* с небольшим холмом в шести милях от Мекки в Муздалифе, между Меккой и 'Арафāтом (подробнее см.: С. Pansera, «Alcune precisazioni sull' espressione al-Mash'ar al-Haram», *Rivista degli studi orientali*, XXXIV/1—5 (1949), с. 74—77). Там расположена «Мечеть священной могилы» (см.: A. Kamal, *The Sacred Journey, Being Pilgrimage to Makkah* (London, 1964), с. 84). По-видимому, термин *маш'ар* прилагался к этому холму, имевшему сакральное значение, и до ислама. Так называли и некий камень между ас-Сафой и ал-Марвой, тоже почитаемый до ислама (см.: Fahd, *Le panthéon*, с. 238). Ныне термин *ал-маш'ар* обозначает различные этапы *хаджжа*. Связь таких элементов ритуала *хаджжа*, как *табйийа*, переодевание в особую одежду, ритуальная стрижка и т. п., с доисламской ритуальной практикой свидетельствует о заимствовании исламом *хаджжа* как ритуального комплекса в целом.

³⁴ Имя первопрародителя Адам неоднократно зафиксировано в стихах, приписываемых поэту-хашифу Умаййе б. Абй-с-Салту (Умаййа б. Абй-с-Салт, *op. cit.*, № 21, 45; № 50 : 1; № 95 : 3). Любопытно также, что *'dm* как имя собственное широко использовалось в Северной Аравии задолго до ислама (II—V вв.). Г. Ланкестер Хардинг 109 раз отмечает его использование в этом качестве в сафских надписях (Lankester Harding, *op. cit.*, с. 32). Корень *'dm* входит в основной корневой фонд се-

особенности которых раннемусульманская традиция упорно называет ревностное выполнение обрядов *хаджж*а, могли и до Мухаммада связать ряд его этапов с именем Адама.

Важно, однако, отметить, что такая привязка указывает на бытование среди современников Пророка уже лишь отголосков древних аравийских креативных мифов. По-видимому, к моменту возникновения ислама процесс эрозии системы древнеаравийских космогонических представлений уже близился к своему завершению. Коран зафиксировал лишь результаты этого многовекового процесса.

Диахронный анализ употребления в Коране терминов *Адам* и *бану Адам*, также как и ряда других, подтверждает, что коранические представления о происхождении человека, постепенно складывавшиеся на протяжении всей пророческой деятельности Мухаммада, отразили сложное взаимодействие различных идеологических влияний, причудливую картину «наложения» преданий библейского круга, представлений, возникавших в ходе межхристианской полемики того времени, на собственно аравийский идеологический субстрат.

С образом Адама оказалось связано сложение комплекса ключевых коранических представлений: Бог—Творец, люди—«сыны Адама», власть — от Бога, мекканское святилище — как «дом Аллаха», *хаджж*е³⁵.

Все это имело место на фоне сложных социальных и идеологических процессов, которые происходили в Аравии в конце VI—начале VII в. (в частности, важные сдвиги имели место в этническом самосознании аравитян). Они были связаны с постепенной консолидацией аравийских племен, переходом от родовой орга-

митских языков и связан с обозначением понятий «земля», «красный цвет», «кожа», «человек» (см.: I. Diakonoff, «Earliest Semites in Asia», *Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients* (Berlin, 1981), с. 52; И. М. Дьяконов, «Правн Адам», *Восток*, 1 (Москва, 1992), с. 51—58). В донисламской бедуинской поэзии словоформа *адам*, аналогичная коранической, могла служить и для обозначения понятий «темный», «белый», «коричневый» (см.: T. Nöldeke, *Belegwörterbuch zur klassischen arabischen Sprache*, hrsg. von J. Kraemer, Bd. 1 (Berlin, 1952), с. 14). В этой связи понятно, почему арабские авторы, например ал-Джавалики (см.: von W. Spitta, «Die Lücken in Gawālikī's Mu'arrab», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XXXIII, с. 208), считали имя Адам, наряду с именами Салих, Мухаммад, Шу'айб и в отличие от имен других пророков, таких как Нема'ил, Ибрахим, Исхак, Илийас, Идрис, собственно арабским. Существовало, однако, великое множество разных этимологий (см., например: *ibid.*, с. 25; I. Goldziher, *Studien über Tanchum Jerūschalimī* (Leipzig, 1870), с. 12, примеч. 4).

³⁵ Подробнее см.: Е. А. Резван, *Этносоциальная терминология Корана как источник по истории и этнографии Аравии на рубеже VI—VII вв.*: Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук (Ленинград, 1984); *Idem*, «Адам и бану Адам в Коране — к истории понятий „первочеловек“ и „человечество“», *Ислам: религия, общество, государство*, с. 59—68. Ср.: M. Sfar, *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien* (Paris, 1998), с. 56—57, 143—145.

низации к территориальной, от догосударственной формы организации общества к государственной, от язычества к исламу.

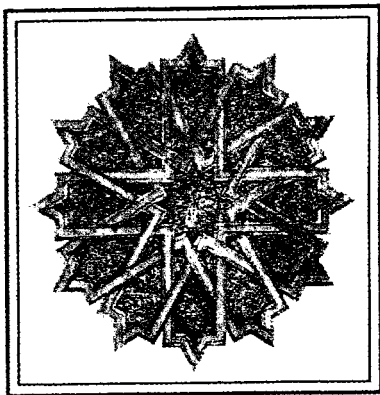
Отражением этих тенденций явилось появление в конце VII—начале VIII в. в трудах генеалогов и комментаторов Корана объединенной генеалогии аравийских племен, возводимой к «праотцу» Āдаму³⁶. Тем самым жители Аравии «породнились» с другими библейскими народами, их история получила место в рамках мировой истории, а сами они стали частью человечества (*banū ādam*). В этом отношении арабы становились не менее «цивилизованными», чем завоеванные ими народы.

Выплеснувшись за пределы Аравии, ислам оказался на «поле», веками культивируемом различными монотеистическими системами. Именно здесь, в первую очередь в Сирии и Ираке, в условиях интенсивнейших межэтнических и межконфессиональных контактов и происходило окончательное сложение и фиксация догматической и религиозно-правовой систем ислама, разрабатывалась его «священная история».

Мощное идеологическое воздействие новой всеобъемлющей системы ценностей, призванной обосновать роль арабов в «цивилизованном мире» и включавшей в себя в «снятом виде» важнейшие элементы культуры джахилийской Аравии, завершило довольно длительный процесс разрушения и постепенного вымывания из коллективной памяти древних, «варварских преданий». В первую очередь это, естественно, коснулось комплекса важнейших космогонических и антропогенетических преданий, имевших ключевое значение во всех идеологических системах древности и средневековья. Однако в силу своего значения представления этого круга не могут исчезнуть бесследно. Их отголоски обнаруживаются, как мы видели, и в ритуале *хаджжа*, зафиксированном Кораном, и в значительно более поздней исламской экзегетической традиции. Последняя не только обогащалась идеями и образами околорелигиозной иудео-христианской традиции, но, безусловно, сохранила и пласт доисламских образов и представлений, не вошедших в развернутом виде в текст Корана.



³⁶ Однако еще Созомен (*Historia Ecclesiastica*, VI, гл. 38, с. 671), живший в первой половине V в., указывал, что «арабов по происхождению называют „измаилитами“ по „праотцу“ Исмаилу, сыну Авраама...» (цит. по: И. В. Пигулевская, *Арабы у границ Византии и Ирана в IV—VI вв.* (Москва; Ленинград, 1964), с. 41).



ЧУДО КНИГИ:
КОРАН
И ПРЕИСЛАМСКАЯ СЛОВЕСНОСТЬ

Согласно традиционной точке зрения, Коран как литературное произведение стоит в стороне от основных направлений литературного творчества аравитян и связан с ним только использованием общепонятного языка и *садж* 'а как литературной формы. Однако серьезных попыток изучения коранического текста в связи с литературной традицией, предшествовавшей или современной этому памятнику, предпринято до сих пор не было. Между тем такой подход, на наш взгляд, может пролить свет не только на генезис специфических черт содержания и формы Корана, но и на ряд ключевых особенностей его понимания и толкования средневековыми мусульманскими авторитетами.

В середине 1980-х г. А. Риппин призывал увидеть текст Корана внутри *continuum of literary experience*¹. Основной упор, тем не менее, был сделан им на необходимости изучения Корана внутри порожденной им литературной традиции, прежде всего литературы *тафсиров*, с учетом изменений в восприятии коранического текста, которые происходили на протяжении веков.

Признавая плодотворность такого подхода для изучения истории ислама и мусульманской цивилизации в целом, мы попытаемся проанализировать место коранического текста внутри литературной традиции не порожденной им, а породившей его.

Общеизвестно, что текст Корана как историко-культурный и литературный феномен возник не на пустом месте. Во Внутренней Аравии к VII в. уже несколько столетий создавались и передавались различные тексты, но лишь небольшая часть произведений последнего преисламского века дошла до нас в поздней передаче. Главным образом это племенная поэзия, пле-

¹ А. Rippin, «The Qur'an as literature: perils, pitfalls and prospects», *British Society of Middle Eastern Studies Bulletin*, X/3 (1983), с. 4.

менные предания, пословицы и поговорки (*amṣāl*), небольшие фрагменты религиозных текстов. Попробуем в интересующем нас аспекте, и, естественно, как в любой модели, значительно упрощая реальную ситуацию, кратко охарактеризовать каждый из этих видов текстов.

Племенная поэзия потому и называется племенной, что обслуживала интересы одной родовой группы, противопоставленные интересам других. Поэт был глашатаем племени, выразителем его «общественного мнения» и защитником его интересов. Термин *shā'ir*, как известно, означал тогда не только «поэт», но и «ведун», свою «связь» с потусторонним миром он использовал для магических действий во вред врагам и на пользу соплеменникам. Именно такую роль играли традиционные жанры: *хиджжā'* («сатира», «поношение»), *мадх* («панегирик»), *фахр* («самовосхваление») ². Поэзия была направлена, как правило, «во вне», но сохранялась и передавалась внутри племени, была его ценным достоянием, которым хвастались, как знамя выставляли на ярмарках, как оружием пользовались на третейских судах. Такая функция поэзии обусловила существование общепонятного литературного языка, межплеменного поэтического *койнэ*.

Аравийские предания, дошедшие до нас как *Аййām ал-'араб*, также как и поэзия являлись племенными, но в отличие от последней они были направлены в основном не «во вне», а «внутри» и представляли собой способ хранения и передачи коллективного исторического опыта предков, фиксации племенной истории. Во многом — это собрание прецедентов, восходящих к рассказам третейских судей: здесь отфильтровывался опыт, важный для родовой группы, но имевший и «межплеменное значение». *Аййām* имели и «внешнюю» функцию, которая, однако, не была доминирующей. Главным образом, они являлись одной из основ осознания соплеменниками своей общности, играя тем самым в некоторой степени роль этноконсолидирующего и этнодифференцирующего фактора. Племенные предания включали в себя стихи и боевые песни, обращения племенных военных предводителей (ед.: *qā'ūd*, *ra'ūs*, *'aḳūd*), вождей (ед.: *саййид*), речи племенных ораторов (ед.: *хāṭиb*) ³, прорицателей (ед.: *кāхин*), третейских судей (ед.: *хакал*), тексты договоров между племенами.

Хотя *Аййām* были записаны лишь в VIII в., и характер подачи материала был искажен существовавшей тогда литературной

² I. Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, i (Leiden, 1896), с. 17.

³ По мнению Гибба, лишь ал-Джāхиз в «Ал-Байāн ва-т-Табиййин» сохранил для нас наиболее близкие к подлиннику образцы донсламской ораторской речи (см.: H. A. R. Gibb, «'Arabīyya. Early Arabian Literature», *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed., i (Leiden, 1986), с. 585).

нормой, в целом их можно рассматривать как весьма надежный источник, сохранивший до наших дней как содержание, так и важнейшие элементы формы текстов⁴, передававшихся изустно⁵.

В рамках функционального комплекса племенная поэзия — племенные предания находили свое место и «пословицы» (*am-ṣāl*). Под термином *maṣāl* объединялись собственно пословицы, выражения пословичного типа, мудрые изречения, формульные высказывания. В *amṣāl* сохранялась память о ярких событиях, достижениях предков, «провалах» противников. Они могли играть роль, сходную с ролью *хиджā'* или *мадха*. Ведь пословица — «это наибольшая кодированная единица, возникающая в речи, и, одновременно, самое короткое поэтическое сочинение»⁶.

Одной из особенностей классических арабских *amṣāl* является обилие в них имен собственных. *Amṣāl* возвеличивали достоинства соплеменников, закрепляя их имена в народной памяти («Щедрее, чем Хāтим», «..., чем Ка'б б. Мāма») ⁷, едко высмеивали недостатки противников, быстро превращая имена наиболее одиозных лиц в нарицательные («Скупее, чем Мāдир») ⁸. *Amṣāl* часто воспринимались как заключительная отсылка к некой известной, но пропущенной истории, являясь «морализирующим посылом самого рассказа. Или, наоборот, пословица кажется зерном самого вымысла... может закрывать или открывать действительное или вымышленное повествование, „не бывший, но вполне возможный эпос“, согласно лаконичному утверждению Юрия Олеши...» ⁹.

Пословицы часто обыгрывались в поэзии, а удачные поэтические строки становились пословицами. *Maṣāl* бытовал, как правило, с коротким комментарием, легко обращаясь в емкий рассказ, во многом сходный с племенными преданиями ¹⁰: «Быстрее, чем Худāджа, мужчина из банū 'абс. Его послали 'абситы, когда был убит 'Умар б. 'Умар б. Гудс, чтобы предостеречь их народ» ¹¹.

⁴ F. Rosenthal, *History of Muslim Historiography* (Leiden, 1952), с. 17—22.

⁵ Есть некоторые свидетельства того, что в IV—V вв. в Аравии существовала практика создания «книг племени» (*kitāb [dīwān] al-qābila*), которые включали в себя как сообщения о битвах и победах племени (материал, обычный для *‘Aīyām*), так и стихи племенных поэтов (I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century* (Washington, 1984), с. 448—455).

⁶ Р. Якобсон, *Язык и бессознательное* (Москва, 1996), с. 97.

⁷ Абū Са'йд (Абū Са'д) Мансūr б. ал-Хусайн ал-Абй, *Kitāb naṣr ad-durr*, рукопись С-679 СПб ИВ РАН, л. 27а, 11; л. 26а, 13.

⁸ *Ibid.*, л. 26а, 4.

⁹ Якобсон, *op. cit.*, с. 98.

¹⁰ Исследования показали, что истории, сопровождающие *maṣāl*, в большинстве случаев позднего происхождения (см.: R. Sellheim, *Die Klassisch-arabischen Sprichwörtersammlungen ins besondere die des Abū 'Uḥaid* (The Hague, 1954), с. 27—44). Однако в несколько иной форме, с другими решениями, именами и т. п. они могли существовать и изначально.

¹¹ Абū Са'йд, *op. cit.*, л. 27а.

«Бестолковее, чем Рабй'а ал-Бакк'а' («Плакса»). Это Рабй'а б. 'Амир б. Рабй'а б. Са'са'а. Будучи мужчиной, он увидел свою мать под ее мужем и заплакал, думая, что тот убивает ее. Поэтому он плакал и кричал, а ему сказали: „Самая легкая «смерть» женщины под мужем“»¹².

Существовало, конечно, и множество «нейтральных» к межплеменным отношениям пословиц и поговорок. Однако, по-видимому, их значительное большинство также передавалось и сохранялось в рамках племени, намекая на известных соплеменникам лиц, на события племенной истории, отражая круг внешних контактов, специфику языка и «племенной культуры». Не случайно в старейшем из дошедших до нас сборников *амс'ал* — «Китаб ал-амс'ал» ал-Муфаддала б. Мухаммада ад-Дабби (VIII в.) — тексты *амс'ал* сгруппированы по племенному признаку, а не по тематическому, как в более поздних сборниках¹³.

Несколько отличную группу представляют собой нравоучительные изречения общезначимого порядка. Имеются сообщения о том, что в доисламской Аравии бытовали листы (*сухуф*) таких изречений, приписываемых легендарному Лукм'ану б. 'Аду ал-Му'аммару ал-Хакиму («Долгожителю», «Мудрецу»), а также, по-видимому, исторической личности третейскому судье тамимиту Аксаму б. Сайфй — «мудрецу арабов» (*хаким ал-'араб*)¹⁴. Лукм'ану приписывали участие в создании М'арибской плотины¹⁵. По преданию, Мухаммаду однажды показали свиток (*маджалла*), содержащий мудрость Лукм'ана¹⁶, при этом собеседник Пророка якобы противопоставлял свой свиток записям проповедей Мухаммада. Отсутствие самих текстов, смутность преданий о них не позволяют однозначно определить их место в общем контексте предисламской словесности. Возможно, что в чем-то они смыкались с текстами религиозного содержания.

Последние дошли до нас в несравнимо меньшем объеме, чем поэзия, племенные предания или *амс'ал*. И этому есть одно объяснение: ранний ислам и Коран как результаты развития общественного и религиозного сознания аравийского общества, приведшего к возникновению нового качества, явились отрицанием предшествующего опыта. Это проявилось, в частности, в почти

¹² Аб'у Са'йд, *op. cit.*, л. 266.

¹³ Sellheim, *op. cit.*, с. 47.

¹⁴ I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, ii (Halle, 1890), с. 204—205; Sellheim, *op. cit.*, с. 25, 41, 141; N. Abbot, *Studies in Arabic Literary Papyri. Vol. II: Quranic Commentary and Tradition* (Chicago, 1967), с. 5—6; D. Gutas, «Arabic wisdom literature: nature and scope», *Journal of the American Oriental Society*, CI (1981), с. 50—54, 57—58.

¹⁵ B. Heller — (N. A. Stillman), «Lukmān», *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vi (Leiden, 1986), с. 811.

¹⁶ Ибн Хиш'ам, *As-sūra an-naḥawīyya*, (Каир, 1955), i, с. 427; *Annales quos scripsit Abu Djaḥfar Mohammed ibn Djarir at-Tabarī cum aliis*, ed. M. J. de Goeje. Series 1—3 (Lugduni Batavorum, 1879—1890), i, с. 1208.

полном исчезновении религиозных текстов предисламского периода. Тем не менее зачастую по косвенным данным мы хотя бы в общих чертах можем составить себе представление об их роли и основных составляющих.

Кахинская традиция, существовавшая в Аравии до ислама, многократно привлекала исследователей, обращавших внимание на близость к ней ряда коранических откровений¹⁷.

Проблема существования в доисламской Аравии арабоязычных переводов библейских текстов породила значительную литературу, но до сих пор далека от окончательного решения. Не вдаваясь в детали дискуссии¹⁸, приведем лишь некоторые факты. Христианский характер древнейших датированных арабских надписей позволяет высказать предположение, что система письма, известная нам как арабская, наравне с многими другими подобными системами на Востоке, была, возможно, разработана христианами миссионерами и возникла в районе ал-Хйры или Анбара¹⁹. Не случайно, что одними из первых, кто стал писать по-арабски, традиция называет Зайда б. Хамāда (ок. 500 г.) и его сына знаменитого поэта Адй б. Зайда, живших в ал-Хйре²⁰. Считается также, что лучшим оратором доисламского прошлого был Кусс б. Сā'ида ал-Ийādй, также связанный с аравийскими христианами (возможно — Наджрāна)²¹. Анализ вошедших в Коран версий новозаветных сюжетов указывает на возможное знакомство аравитян с рядом таких текстов христианского культурного круга, как «Противевангелие Иакова», «Евангелие детства», «Евангелие от псевдо-Матвея»²².

В Дамаске были найдены четыре пергаментных листа, на которых арабский текст стихов 77-го псалма передавался греческими буквами. Издатель датирует текст IX в., однако такие спе-

¹⁷ См.: ч. I, гл. 4.

¹⁸ N. Abbot, *Studies in Arabic Literary Papyri, Vol. I: Historical Texts* (Chicago, 1957), с. 46—50; Carra de Vaux — [G. C. Anawati], «Injīl», *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., iii (Leiden, 1986), с. 1205; Ch. Rabin, «'Arabīyya. (II). The Literary language. (I). Classical Arabic»; *idem*, i, с. 564; R. G. Khoury, «Quelques réflexions sur la première ou les premières Bibles Arabes», *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel* (Actes du Colloque de Strasbourg, 24—27 juin 1987. Edités par T. Fahd (Leiden, 1989), с. 550—561. Во введении к «Гексапале» Оригена (III в.), говорится, что автор использовал в своем труде переводы Библии на «халдейский и арабский» языки. Под первым подразумевался сирийский язык, что Ориген обозначал вторым термином, остается неясным. См.: A. F. L. Beeston, «Background topics», *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ed. A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant, and G. R. Smith (Cambridge, 1983), с. 23; Shahid, *op. cit.*, с. 418—419, 422—430, 515—517.

¹⁹ N. Abbot, *The Rise of the North Arabic Script and its Qur'anic Development* (Chicago, 1939), с. 5.

²⁰ Абӯ-л-Фарадж ал-Исфahāни, *Kitāb al-aḡāni*, ii (Каир, 1345), с. 100—102.

²¹ A. Grohmann, *Arabische Paläographie* (Vienna, 1971), ii, с. 7—33; Shahid, *op. cit.*, с. 409—422; Ch. Pellat, «Kuss b. Sā'ida», *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., v (Leiden, 1986), с. 528.

²² М. Б. Пиотровский, *Коранические сказания* (Москва, 1991), с. 113—125.

циалисты как, Бернард Левин и Набиа Эббот, считают, что он относится, вероятно, к VI в.²³ А. Баумстарк придерживался мнения, что ряд рукописей, содержащих арабские переводы библейских текстов, следует датировать доисламским периодом. Ему активно возражал Г. Граф²⁴ (рис. 1). Существуют косвенные доказательства того, что, возможно, уже в IV в. в Ираке и Сирии могла практиковаться литургия на арабском языке, которая включала соответствующие ново- и ветхозаветные тексты²⁵.

Стихи предисламских поэтов, особенно поэтов-монотеистов, содержат множество библейских параллелей, заслуживающих особого изучения²⁶.

Указывают на почти дословную близость ряда коранических *āyāt* соответствующим библейским стихам (21: 105 — Пс. 37: 29; 5: 45 — Исх. 21: 23—25; Лев. 27: 17—20).

Предварительные наблюдения над вошедшими в раннюю мусульманскую экзегетику вариантами аравийских эпических преданий, зафиксированных Кораном, показывают, что, по-видимому, еще до ислама они претерпели христианскую обработку. Здесь, однако, требуется специальное исследование.

Существовала и таинственная секта предисламских «сабиев» (*aṣ-ṣābi'a*), название которых традиционно поясняли как «те, кто читает или пишет книги». В этой связи любопытно, что и самого Мухаммада первоначально называли *aṣ-ṣābi*²⁷.

Для нас важно отметить, что в Аравии, где религиозное явление во многом синонимом этническому, религиозные тексты такого рода обслуживали интересы тех этносоциальных групп, которые исповедовали соответствующую религию. Специфика их бытования во многом была обусловлена этнической разобщенностью аравитян.

²³ Beeston, *op. cit.*, с. 49.

²⁴ A. Baumstark, «Das Problem eines vorislamischen christlichen arabischen Schrifttums in Arabischer Sprachen», *Islamica*, IV (1931), с. 562—575; S. Griffith, «The Gospel in Arabic: an enquiry into its appearance in the first Abbasid century», *Oriens Christianus*, LXIX (1985), с. 126—167.

²⁵ Shahid, *op. cit.*, с. 435—443; ср.: G. Lüling, *Über den Ur-Quran. Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran* (Erlangen, 1974). См. также любопытную попытку Кристофа Хегера реконструировать доисламский христианский гимн на основе сūры 96 (<http://home.t-online.de/home/Christoph.Heger/home.htm>).

²⁶ Ср. стихи, приписываемые 'Адй б. Зайду. См. выше: ч. 1, гл. 2. Н. Эббот, размышляя о методике решения проблемы существования доисламской арабской Библии, предложила комплексное изучение библейских цитат из арабских рукописей VII—IX вв. На наш взгляд, серьезный интерес, принимая во внимание всю важность проблемы фальсификации, представляло бы изучение соответствующих стихов предисламских поэтов. См.: J. W. Hirschberg, *Jüdische und Christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien* (Krakow, 1939); Плотровский, *Коранические сказания*, с. 51—52, 182, примеч. 4.

²⁷ N. Abbot, *Studies*, vol. ii, с. 7.

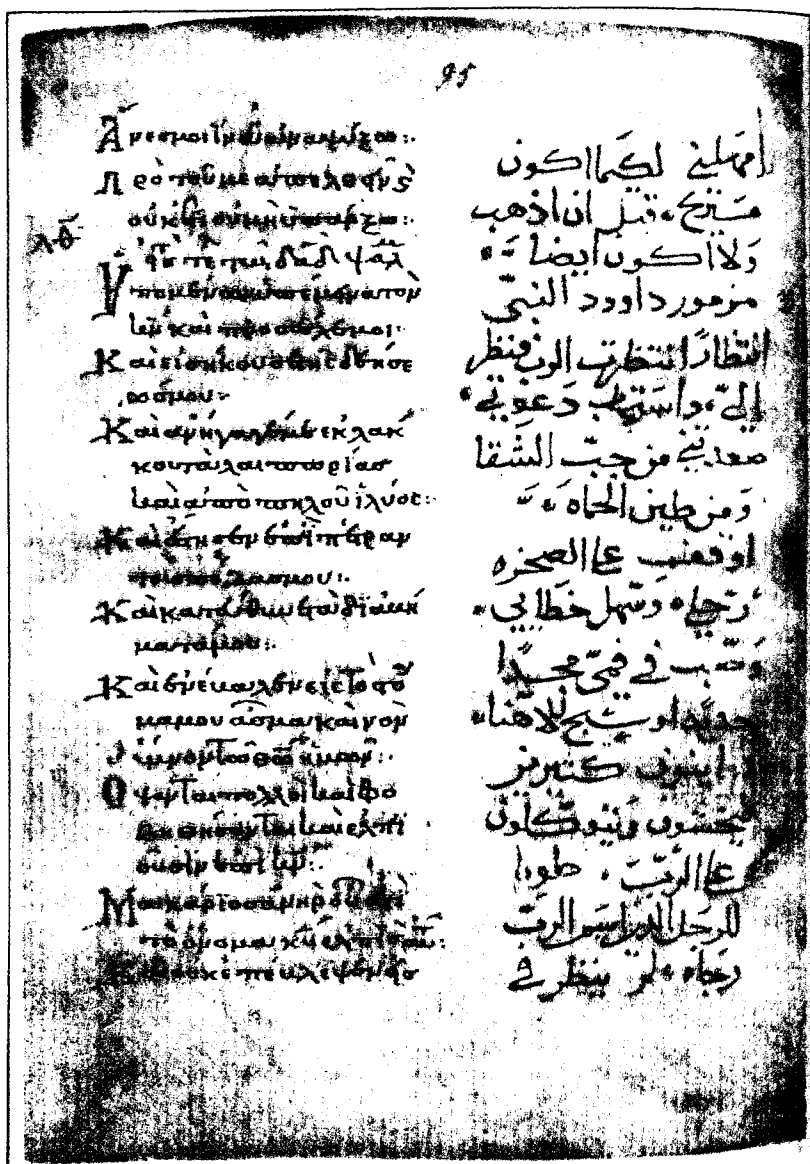


Рис. 1. Л. 95б из датируемой XI в. греко-арабской рукописи Псалмов Давида (Mazāmir li-Dāwūd an-Nabī) на пергаменте из собрания СПбФ ИВ РАН, шифр С-868 (21 × 15,5 см). Остается открытым вопрос, существовали ли в доисламской Аравии арабские переводы ветхо- и новозаветных текстов

Возможно, в ал-Хйре, Наджрāне, Йасрибе или где-то еще и существовали религиозные тексты на арабском языке, записанные при помощи еврейского или греческого алфавитов (несовершенство арабского письма вполне проявилось и значительно позднее — в ранней истории коранического текста). Большое коли-

чество терминов эфиопского и южноаравийского происхождения, зафиксированных в «христианских» фрагментах Корана, указывает, на наш взгляд, на юг Аравии как основной источник христианской проповеди в Хиджазе. Здесь можно вспомнить и об эфиопской *хиджре*²⁸. Однако данные источников свидетельствуют о том, что библейские и околобиблейские легенды, предания и сюжеты бытовали в Аравии в первую очередь изустно.

Накануне выступления Мухаммада и в период его проповеди в Аравии были люди, которые признавали принцип единобожия, не считая себя христианами или иудеями. Одни из них, те, кто не претендовал на прямой контакт с божеством и не впадал в экстатические трансы, известны, очевидно, как *ханифы*. Других мусульманская традиция назвала «лжепророками». Существовал и промежуточный вариант — противник Мухаммада поэт Умаййа б. Абй-с-Салт, полу-*ханиф*, полу-«лжепророк». Мусайлима, Саджах, Тулайха, ал-Асвад, Ибн Саййад произносили проповеди, обращенные к своим адептам. После Умаййи остался *дйвān* стихов, приписываемых ему. Анализ этих стихов, а также косвенных данных о «лжепророках» позволяет сделать важный для нас вывод: тексты, создаваемые ими, уже изначально предназначались ограниченной аудитории. Мусайлима обращался к жителям Йамāмы; своим соплеменникам-ханифитам, кочевникам-тамимитам читала свои проповеди пророчица Саджах; действовавший в Неджде Тулайха обращался к племени асад; в жителях Йемена видел своих последователей ал-Асвад; мединские иудеи были аудиторией Ибн Саййāда; Умаййа был *шā иром* племени сақиф. Сказать что-то конкретное о произносимых в то время проповедях, однако, почти невозможно. То немногое, что дошло до нас, безусловно, указывает на их связь с кахинской традицией²⁹.

Итак, что объединяет все эти виды текстов, существовавших в Аравии времен Мухаммада: племенную поэзию, племенные предания, *амсāl* и тексты религиозного содержания? Они бытовали по большей части изустно, в первую очередь в рамках коллектива соплеменников, аккумулируя накопленные племенем культурные и религиозные традиции, его коллективный опыт, памятные события истории, воспоминания об участниках этих событий. Хотя поэзия и имела авторский характер, она, как и другие виды текстов, по своей функции сближается с фольклорными произведениями, существование которых, по опреде-

²⁸ М. Б. Пиотровский, «Об эфиопской хиджре», *Эфиопские исследования* (Москва, 1981).

²⁹ *Idem*. «Пророческое движение в Аравии VII в.», *Ислам: религия, общество, государство* (Москва, 1984), с. 28—35.

лению специалистов-фольклористов, «предполагает усваивающую и санкционирующую его группу, обеспечивающую „предварительную цензуру коллектива“»³⁰, хотя «все [фольклорные] тексты — по крайней мере тексты данной традиции — описывают один и тот же мир»³¹.

К таким текстам были близки и проповеди самого Мухаммада, пока он обращался лишь к своим соплеменникам. Однако по мере того, как они все более ожесточенно отвергали его призыв, Мухаммад, уверенный в истинности своей пророческой миссии, стал искать себе последователей вне Мекки. С этими поисками были взаимосвязаны и его размышления о происхождении человека—людей. Пришло осознание того, что все люди — «сыны Адама» (*бану адам*)³².

Логика развития как внешних событий, так и размышлений Пророка привела к *хиджре*, ознаменовавшей окончательный разрыв с соплеменниками и возникновение новой точки отсчета в его проповеди. Мухаммад стал обращаться к потенциально неограниченной аудитории, в то время как функциональные особенности предисламской словесности были обусловлены племенной дискретностью жителей Аравии. Произошел качественный скачок: от поэзии Коран унаследовал главное — ее «внешнюю» функцию, функцию «оружия» в борьбе с противниками, связанную с представлением о магической силе стиха. Именно так, как конкретное оружие, способное принести Мухаммаду победу, воспринимались при жизни Пророка его проповеди, призывы и проклятия. Они обладали тем большей силой, что в сознании современников принадлежали не поэту, связанному с потусторонними силами, а самому могущественному божеству. Победы мусульманского оружия способствовали закреплению представлений о магической силе проповедей Мухаммада. Магические *сұры* Корана (112, 113, 114), проклятия Абū Лахабу и другим врагам (111, 108) генетически связаны в том числе и с соответствующими функциями доисламской поэтической традиции. Как и поэзия, Коран создавался на общепонятном языке. Не вызывают сомнения близость их художественных приемов, единство образной системы, в ряде *сұр* используются стихотворный размер *раджаз* и традиционные сюжетные мотивы.

³⁰ П. Г. Богатырев. *Вопросы теории народного искусства* (Москва, 1971), с. 232.

³¹ Г. А. Левинтон. «Замечания к проблеме „литература и фольклор“», *Труды по знаковым системам*, VII (Тарту, 1975), с. 77. В этом отношении типологически близкая ситуация сложилась в раннесредневековой Японии, где прослеживается сходное соотношение синтоистского фольклора и буддистской проповеди (см.: А. Н. Мещеряков, «Изображение человека в раннеяпонской литературе», *Человек и мир в японской культуре* (Москва, 1985), с. 29).

³² См. выше: ч. 1, гл. 2.

Часто Коран напрямую перекликается с поэзией, заимствуя ее образность и страстность. В *аййāтах* 80: 34—36 речь идет о Судном дне: «В тот день убежит муж от брата, и матери, и отца, и жены, и сыновей». А вот фрагмент боевой песни, дошедшей до нас в одном из преданий цикла «Аййām ал-‘араб». Здесь речь идет о битве с врагом: «Кто из вас убежит, тот убежит от жены своей, от покровительствуемого своего и убежит от друга!»³³.

Коран унаследовал главное и от племенных преданий, став основой осознания мусульманами своей новой общности. Представление о преемственности кровнородственной (мы соплеменники, у нас одна кровь, общий прародитель, общие герои) подменяется в Коране идеей преемственности духовной (мы исповедуем одну веру, у нас общий религиозный закон, который ниспослан через Пророка — руководителя общины; наша история — история обращения Бога к людям через пророков). Тут был воспринят религиозный опыт аравийских иудейских и христианских общин. Очень важной представляется глубинная связь Корана и преданий цикла *Аййām*, основанная на общем характере осмысления событий. Мухаммад во многих случаях строит систему доводов в пользу нового вероучения, отталкиваясь от прецедента: гибели-наказания «древних народов», роли пророков-посланников и т. п.

Коранические клятвы и фрагменты, начинающиеся с *изā* («когда»; например, 82 : 1, 84 : 1) демонстрируют явный параллелизм с языком, стилем и внутренней логикой дошедших до нас текстов договоров между аравийскими племенами доисламских времен. Так в тексте соглашения, заключенного дедом Пророка Мухаммадом ‘Абд ал-Мутталибом с главами бану ‘амр хузā‘а читаем: «Они заключили договор и соглашение, что, пока солнце восходит над [горой] Сабир, пока верблюды в пустыне кричат от жажды, пока человек совершает малый *хаджж* в Мекку, между ними будет союз, союз на все время, конца которому нет, на все время, которое будет подтверждать солнце своим восходом, а ночная темнота — своим наступлением»³⁴.

Сюда легко подобрать коранические параллели: «Клянусь смоковницей, и маслиной, и горою Синаем» (95: 1—2); «Когда солнце будет скручено, и когда звезды облетят, и когда горы сдвинутся с мест, и когда девять месяцев беременные верблю-

³³ *Аййām ал-‘араб фй-л-джāхилийя*. Та’лиф Мухаммад Ахмад Джād ал-Маула Бак, ‘Али Мухаммад ал-Баджāви, Мухаммад Абū-л-Фадл Ибрāхīm (Каир, 1942), с. 32.

³⁴ Мы следуем за переводом Р. Б. Сарджанта, по мнению которого, общее содержание текста, его лексика, исторический контекст заставляют считать его в целом аутентичным. (см.: R. B. Serjeant, «Pacts and treaties in pre-Islamic Arabia», *Cambridge History of Arabic Literature* (Cambridge, 1983), i. c. 129—130).

дицы будут без присмотра...» (81: 1—4); Клянусь горой, и книгой, начертанной на свитке развернутом, и домом посещаемым» (т. е. Ка'бой. — *Е. Р.*) (52: 1—4); «Клянусь утром и ночью, когда она густеет!» (93: 1—2).

Амс'āl широко использовались Мухаммадом³⁵: «Мы привели людям в Коране всякие *амс'āl*, но большинство людей упорствует, чтобы быть неверными»* (17: 91; см. также: 18: 52; 30: 58; 39: 28). *Амс'āl* приводились Пророком и в подтверждение своих доводов — для своих последователей, и в полемике — против оппонентов (13: 18; см. также: 16: 62; 7: 76). Последние не оставались в долгу (17: 51): «Посмотри, как они приводят тебе *амс'āl* и заблудились и не могут найти дорогу»*.

Не всегда использование *амс'āl* в проповеди было удачным. Это порождало ехидные реплики противников и вынуждало Мухаммада пускаться в дополнительные пояснения (2: 24): «Поистине, Аллах не смущается приводить некоей притчей (*мас'ал*) комара... А те, которые уверовали, знают, что это истина от их Господа. Те же, которые неверны, скажут: „Что желает Аллах этим, как притчей (*мас'ал*)?“ Он вводит этим в заблуждение многих и ведет прямым путем многих. Но сбивает Он этим только грешников».

Мухаммад подчеркивает свое исключительное право на использование *амс'āl* (16: 76): «Не приводите же Аллаху *амс'āl*. Поистине, Аллах знает, а вы не знаете!»* Далее (16: 77—78) следуют *амс'āl*, «приводимые Аллахом».

События недавней истории, победы и поражения мусульман и их противников становились в контексте проповеди Мухаммада примером, образцом, нравоучительным преданием и божественным назиданием (16: 113): «И Аллах приводит притчей (*мас'ал*) селение, которое было мирно, спокойно; приходило к нему пропитание благополучно из всех мест, но оно не признало милостей Аллаха, и тогда дал вкусить ему Аллах одеяние

³⁵ Кораническим *амс'āl* в порядке постановки проблемы посвящена статья Фр. Буля, долгое время остававшаяся, насколько нам известно, едва ли не единственной серьезной работой по этой теме (см.: F. Buhl's «Über Vergleichungen und Gleichnisse im Qur'ān», *Acta Orientalia*, II (1924), с. 1—11). *Амс'āl* в Коране и *хадисы* посвящен ряд средневековых мусульманских сочинений (Sellheim, *op. cit.*, с. 20). Эта тема — одна из наиболее популярных среди современных мусульманских ученых (см., например, *Маусу'ат ал-амс'āl ал-Қур'āниййа*. Та'лиф Мухаммад 'Абд ал-Ваххаб 'Абд ал-Латиф (Каир, 1993—1994); Мухаммад Джабир Файйад, *Ал-Амс'āl фй-л-Қур'āн ал-карим* (Багдад, 1988); Самих 'Ариф аз-Зайн, *Ал-Амс'āl ва-л-мас'āl ва-л-тамас'ул ва-л-мух'алат фй-л-Қур'āн ал-карим маджма' ал-байан ал-хадис* (Бейрут, 1987)). Серьезная попытка рассмотреть коранические *амс'āl* в рамках общего исследования семантических, структурных и стилистических особенностей фразеологии Корана предпринята В. Д. Ушаковым (В. Д. Ушаков, *Фразеология Корана* (Москва, 1996), с. 100—113). Практическое значение имеет составленный им «Индекс коранических фразеоречений» (*ibid.*, с. 167—188).

голода и боязни за то, что они совершили». Судьба Мекки, прежде благополучной и процветающей, позднее пострадавшей от последствий конфронтации с Мухаммадом, стала являть собой сначала для слушателей Пророка, а затем и для читателей Священной книги образец божественного промысла, сохраненного для назидания людям.

Мухаммад использовал известные слушателям *амсъл*, насыщая их новым содержанием. Его проповеди приобретали образность и остроту: «Те, кому было дано нести Тору, а они ее не понесли, подобны ослу, который несет книги» (62 : 5).

Иногда лишь сопоставление текста Корана с дошедшими до нас *амсъл* способно пролить свет и на содержание коранического фрагмента, трактовка которого традиционно вызывала затруднения (16 : 94): «Не будьте таковы, как та, которая расстроила свою пряжу (*нақадат ғазлахъ*) после того, как укрепила ее на нитки. Вы свои клятвы обращаете в обман между вами, потому что одна группа из вас многочисленнее другой. Аллах только испытывает вас этим, и он разъяснит вам в день воскресения то, в чем вы разногласили»*.

Сборники *амсъл*³⁶ донесли до нас *масъл*: *ахраку мин нәқида ғазлахъ* (вариант — *ахраку мин нәқида ғазлахъ*): «Бестолковее, чем та, которая распустила свою пряжу». Вполне традиционная поговорка, бытовавшая до ислама, после того как она была зафиксирована Кораном, обросла подробностями. Комментаторы стали приводить имя этой женщины-корейшитки: Умм Райта бинт Ка'б б. Са'д б. Тайм б. Мурра. А речь в этом *айъате*, судя по всему, идет о конфликте, возникшем в Медине между *мухаджирами* и *ансълрами*, который грозил серьезно ослабить позиции мусульман в целом. Приводя известную всем пословицу, Мухаммад как бы говорил: «Столько сил затрачено на объединение! Любой раскол, любые распри между мусульманами на руку лишь врагам. Не становитесь похожими на эту глупую женщину, столько трудившуюся и оставшуюся ни с чем!»

Важно отметить, что в использовании формы *масъл*, в призывах сопоставлять, сравнивать, которые пронизывают всю проповедь Мухаммада, проявляется специфическая форма мышления, когда доказательством был предметный образ, сравнение, а не логическое построение.

В Коран вошла и традиция, связанная с бытованием в Аравии нравоучительных изречений общезначимого порядка. Особый интерес здесь представляют *айъаты* 16—18 *сұры* 31, восхо-

³⁶ *Маджма' ал-амсъл*, ли-Абй-л-Фадл Лхмал б. Мухаммад ан-Нйсабурй ал-маруф би-л-Майданй (Каир, 1310 г. х.), с. 172; Абӯ Са'йд, *ор. сит.*, л. 29а.

дящей, очевидно, к изречениям Лукмāна, чью мудрость прославляли Имру'-л-Қайс, ан-Набиға, Тарафа, ал-А'шā³⁷: «Вот сказал Лукмāн своему сыну, увещая его: „О сынок мой! Не придавай Аллаху сотоварищей: ведь многобожие — великая несправедливость“. И завещали Мы человеку его родителей. Мать носит его со слабостью поверх слабости, отлучение его — в два года. Благодарю Меня и твоих родителей: ко Мне возвращение. А если они будут усердствовать, чтобы ты придал Мне в сотоварищи то, о чем у тебя нет никакого знания, то не повинуйся им. Сопровождай их в этом мире в добре и следуй по пути тех, кто обратился ко Мне. Потом ко Мне ваше возвращение, и я сообщу Вам о том, что вы совершали. „О сынок мой! Если это будет на вес горчичного зерна и будет в скале, или в небесах, или в земле, — Аллах выведет его. Поистине, Аллах мудр и сведущ! О сынок мой! Выстаивай молитву, побуждай к благому, удерживай от запретного и терпи то, что тебя постигло, — ведь это из твердости в делах. Не криви свою щеку пред людьми и не ходи по земле горделиво. Поистине, Аллах не любит всяких гордецов, хвастливых! И соразмеряй свою походку и понижай свой голос: ведь самый неприятный из голосов — конечно, голос ослов“».

Важно, однако, отметить, что нигде в Коране не упомянута связь Лукмāна с племенем 'ād, ничего не говорится о его долголетию и участии в сооружении Мāрибской плотины. В то же время можно отметить ряд соответствий коранического текста афоризмам Ахикара (араб. Ал-Хайқāр, рус. Акир Премудрый)³⁸, восходящим к древней ближневосточной традиции. Ал-Хайқāра упоминает и доисламский поэт-христианин 'Адй б. Зайд³⁹. Очевидно, еще до ислама приходившая в Аравию мудрость такого рода могла связываться с именем Лукмāна. *Āyāt*ы 20—34 и, особенно, *āyat* 27 (несколько более поздний), которые следуют за приведенными выше и соответствуют им стилистически, имеют параллели в еврейской традиции⁴⁰. Здесь можно легко выделить элементы собственно коранические, где декларируются единобожие, обязательность молитвы, подчинение установленным среди мусульман правилам и ограничениям. Традиционная форма

³⁷ J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen* (Berlin; Leipzig, 1926), с.133—135; С. Н. Той, «The Lokman-legend», *Journal of the American Oriental Society*, XIII (1889), с. 172—176; L. Leroy, «Vie, preceptes et testament de Lokman», *Revue de l'Orient chretien*, XIV (1909), с. 225—255.

³⁸ F. C. Conybeare, J. R. Harris, A. S. Lewis, *The Story of Ahikar* (Cambridge, 1913). С. lxxvi (арабский текст, с. 4, 11).

³⁹ T. Nöldeke, «Untersuchungen zum Achikar-Roman, AGW Gott., Phil.-hist. Kl., N. F., XIV/4 (1913), с. 25, 37.

⁴⁰ H. L. Starck and P. Balerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, ii (Münich, 1956), с. 587; B. Heller — (N. A. Stillman), *op. cit.*, с. 811—812.

нравоучительных изречений, приписываемых мудрецу Лукмāну, наполнялась важным для Пророка содержанием.

Такая ситуация характерна для Корана в целом и отражает сложное переплетение идей, легенд, сюжетов, образов, сосуществовавших в культуре и религиозном сознании жителей предисламской Аравии. К началу VII в. многие из этих легенд и образов, восходящих к общему для древнего Ближнего Востока культурному фонду и имевших многочисленные параллели в Библии, околобиблейской литературе, апокрифах, уже воспринимались в Аравии как свои и связывались с местными культурными героями. Мухаммад во многих случаях лишь отсылал своих слушателей к известным им сюжетам, вводя, однако, в последние ряд элементов, соответствовавших «текущим задачам» или общему пафосу проповеди. При этом, когда было необходимо, выделялся аравийский элемент, в других случаях, как в *āyātah*, связанных с Лукмāном, в качестве фона звучала идея о единстве древней мудрости, объединявшей мусульман и «людей Писания».

В Коран вошло и множество религиозных сказаний, восходящих к библейскому кругу и бытовавших, как мы видели, в разных формах до ислама. Эти, теперь уже коранические, сказания, однако, нельзя считать только заимствованными из ветхозаветной или околобиблейской апокрифической литературы, из современной Пророку литературы христианского культурного круга (легенда о «семи спящих отроках», «роман об Александре»). Часто заимствовалась лишь форма, которая использовалась для адекватного воплощения идей, проповедававшихся Мухаммадом.

Попробуем пояснить это двумя примерами. Так, *āyāt* 19: 5—6 являются молитвой Закарийи и косвенно восходят к соответствующему месту (Лук., 1) евангельского повествования: «И я боюсь близких (*ал-мавālī*) после меня, а жена моя бесплодна; дай же мне от Тебя наследника (*валий*)! Он наследует мне и наследует роду (*āl*) Йа'қуба» (ср.: 4: 37). Термин *āl* обозначает здесь индивидуальный род, линию предков и потомков Йа'қуба. Под словом *мавālī* тут подразумеваются *мавālī раҳм*, члены одной '*ашīры*, те, кто, согласно доисламской правовой практике, имел право на наследование имущества одного из сородичей. Эти стихи говорят о нежелании Закарийи отдавать свое наследство непрямым кровным родственникам. Он мечтает передать все индивидуальному роду (*āl*). Налицо конфликт между *āl* и '*ашīры*, характерный для среды купцов-мекканцев и не имеющий ни малейшего отношения к евангельскому рассказу. Мухаммад переосмысливает новозаветный сюжет, наполняет его содержанием, понятным слушателям. Вкладывая в уста Закарийи эти слова, он

тем самым создает прецедент для решения конфликтной ситуации, постоянно возникавшей в торговом обществе Мекки.

Другой пример. В *āyāt* 38: 20—23 Мухаммад пересказывает библейскую историю (2 Цар., 12, 1 и сл.) о Давиде и пророке Нафане: «А дошел ли до тебя рассказ о врагах?.. Вот они вошли к Давүду... Сказали они... „[мы] — два врага — один из нас злоумыслил на другого. Рассуди нас по истине... Вот это — брат мой (ах), у него девяносто девять овец, а у меня одна овца. И сказал он: „Поручи мне ее!“ — и победил меня в речи“. Сказал он [Давүд]: „Он обидел тебя, прося твою овцу к своим. Ведь многие из совладельцев (*ал-хулатā*) злоумышляют друг на друга...“»⁴¹.

Здесь термин *ал-хулатā* обозначает круг родственников, имевших, согласно традиции, право на совладение имуществом, в данном случае скотом. Родственники, между которыми идет тяжба, названы «братьями» (ах), и, хотя термин ах может иметь значение «соплеменник», тут, по-видимому, говорится о родных братьях. В канву библейского сюжета Мухаммад вкладывает ситуацию, типичную для мекканского общества: распад патриархальной семьи, неравный дележ имущества между входившими в нее малыми семьями, братьями, которые становятся «врагами» и «злоумышляют друг на друга».

Перечень таких примеров можно было бы легко продолжить. Практически все коранические истории о библейских пророках и патриархах во многом представляют собой описание ситуаций, возникших у Мухаммада в Мекке и Медине⁴¹, абсолютно новым содержанием наполнено кораническое сказание об Ибрāхйме (Аврааме), ставшем у Мухаммада *ханийфом*, разрушителем идолов, с помощью библейских сюжетов обосновывается культ Ка'бы и т. п. Так возникло то, что мы называем «кораническими сказаниями»: в их основе лежала традиция, но наполнены они были новым содержанием.

Как мы уже отмечали выше, Мухаммад объединил в своем лице несколько социальных ролей, которые в обществе предисламской Аравии принадлежали обычно разным людям (*кā'id*, *хакам*, *саййид*, *шā'ир*, *хāтиб*, *кāхин*). В своих проповедях, составивших текст Корана, он при необходимости мог выступать в качестве каждого из этих лиц, переосмысливая и объединяя существовавшие формы и традиции. Не ставя здесь задачу полного перечня соответствующих *āyāt*, что потребовало бы росписи значительной части текста Корана⁴², попытаемся привести

⁴¹ М. Б. Пиотровский, «Коранические сказания как историко-культурный памятник», *Всероссийная конференция по проблемам арабской культуры памяти академика Н. Ю. Крачковского: Тезисы докладов и сообщений* (Москва, 1983).

⁴² Такой подход к тексту кажется нам очень плодотворным и заслуживает разработки в специальном исследовании.

конкретные примеры. Предсказания Мухаммада (101: 30: 1—5), ранние *сўры* с клятвами (89—93, 95, 100, 103 и др.)⁴³ восходят к кахинской традиции. Коран содержит прямые указания военного порядка (8: 15—16), сходные с приказами *қайда*. Ряд *айāt*ов (4: 8—17 и др.) появились в Коране в результате попыток разрешения споров и тяжб, возникавших между членами общины. Они типологически сходны с решениями *хакама*. Серия *айāt*ов напоминает выступление *саййида* (59: 7; 4: 3) и *хатиба* (9: 1—29). Согласно Ибн Хишāму⁴⁴, после покорения Мекки Мухаммад выступил перед соплеменниками как *хатиб*. Сопоставление Корана и мединского договора выявляет близость ряда *айāt*ов его положениям⁴⁵. В каждом конкретном случае Мухаммад «отливал» свои проповеди в требуемую традицией форму. Этим во многом объясняется стилистическая разнородность Корана.

Таким образом, Коран объединил практически все виды текстов, бытовавших в предисламской Аравии. Они были связаны общей формой пророческого откровения. Однако Коран не был лишь повторением. «Сплавив» в единое целое в своих проповедях разные типы текстов, Коран переосмысливает и перерабатывает существовавшую традицию, сохраняя, однако, в ней главные, ключевые элементы. Наряду с новым расширенным представлением об аудитории это привело к возникновению качественно нового текста. Было бы, однако, большим упрощением сводить все стилевое многообразие коранических текстов только к влиянию особых функциональных форм речевой деятельности. Проповедям Мухаммада, особенно произнесенным в Медине, была присуща особая форма организации. Они, в частности, включали в себя не только само откровение, но и его разъяснение.

К концу пребывания Мухаммада в Мекке, когда было прочитано уже множество проповедей и их характер вполне сформировался, в Коране появляются призывы Мухаммада к его оппонентам создать что-либо похожее на Коран, а сам Коран объявляется чудом (*айа*).

На период 620—622 гг., т. е. незадолго до и сразу после *хиджры*, приходится целая серия таких стихов: «Или они скажут: „Поэт, — поджидаем мы перемены судьбы над ним... измыслил его он“... Пусть же приведут подобный этому рассказ (*хадис*), если они говорят правду»* (52: 30—33)⁴⁶. Очевидно, что про-

⁴³ Ибн Хайб, *Ал-Мунамак фи ахбар курайш* (Хафдарабад, 1964), с. 107; R. B. Serjeant, «Early Arabic prose», *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, с. 125.

⁴⁴ Ибн Хишām, *op. cit.*, ii, с. 414—415.

⁴⁵ Serjeant, «Early Arabic prose», с. 134.

⁴⁶ *Айаты* 52: 30—33 и приводимый ниже 17: 90, хотя и включены в *сўры*, ска-
занные, очевидно, раньше указанного периода, сами являются более поздними (см.:

тивники Пророка, среди которых был Умаййа б. Абй-с-Салт, или корейшит Надр б. ал-Х̣āрис, который, по преданию, искал знание в религиозных книгах иудеев, христиан и персов, легко могли сочинить что-либо похожее на *сӯру* (2 : 21; 13 : 39) или 10 *сӯр* (11 : 16), как требовал в своих проповедях Мухаммад⁴⁷. *Сӯра* 18, насыщенная множеством сюжетов и легенд, является, возможно, ответом Надру б. ал-Х̣āрису⁴⁸. Коран свидетельствует, что среди противников Мухаммада был некто, утверждавший: «Я низведу подобное тому, что низвел Аллах» (6 : 93), а слушатели проповедей Пророка говорили: «Мы уже слышали. Если бы мы желали, мы сказали бы то же самое. Это только истории первых!» (8 : 31; см. также: 6 : 25). Они утверждали, что «это только слова поэта, слова *кāхина*» (69 : 41—42). Почему же он, тем не менее, считал возможным бросить такой вызов своим противникам? Они могли сочинять или передавать *қасīды*, предания или религиозные сказания, но любая кораническая *сӯра* уже воспринималась как часть целого, а целое — «слово Божие», было по форме новым, качественно иным, оно было «чуждом» для самого Мухаммада и его последователей. Оно выросло из прежнего, унаследовав в нем все главное, было понятным и от этого было чудеснее: «Скажи: „Если бы собрались люди и *джинны*, чтобы делать подобное этому Корану, они бы не создали подобного, хотя бы одни из них были другим помощниками“» (17 : 90).

Таким образом, становится очевидным, что текст Корана генетически связан с соответствующей предисламской традицией и составляет качественно новый этап в ее развитии. В этой связи следует отметить закономерность появления в мусульманской догматике представления об *и'джāз ал-Қур'āн* — чудесности, неподражаемости Корана. Традиционно считается, что в исламе оно сформировалось как в ходе полемики о сотворенности и несотворенности Корана, так и в полемике с христианством и иудаизмом при обосновании истинности пророческой миссии Мухаммада и превосходства мусульманской религиозной доктрины. Истоки чисто исламского представления о неподражаемости Корана (в догматических системах христианства и иудаизма сходное представление отсутствует) следует искать в исторических условиях сложения этого памятника.

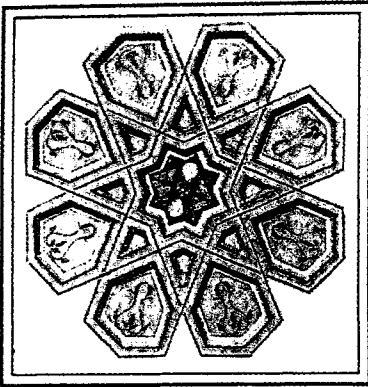
Коран, пер. и коммент. И. Ю. Крачковского (Москва, 1963), с. 600, примеч. 1; H. Hirschfeld, *New Researches in the Composition and Exegesis of the Qoran* (London, 1902), с. 70, 144).

⁴⁷ Здесь под термином *сӯра* понимаются небольшие однократные «откровения», составляющие основу проповедей Мухаммада; *сӯра* в этом контексте не равна теперешней «главе» Корана, см. выше: ч. 1, гл. 1.

⁴⁸ H. T. Norris, «Qīṣaṣ Elements of the Qur'ān», *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, с. 252.

Представляется, что дальнейшие конкретные исследования возникновения Корана внутри аравийской культурной традиции позволят увидеть процесс зарождения новой идеологии, позволят адекватно истолковывать принципиальные особенности коранических проповедей, определивших характер дальнейшего развития ислама.





«ОТВЕЧ
ВСЕЛЕНСКИХ ГАРМОНИЙ»
(ПРОРОЧЕСКОЕ ОТКРОВЕНИЕ,
РЕЛИГИОЗНОЕ ВДОХНОВЕНИЕ,
ОККУЛЬТНАЯ ПРАКТИКА)

В ряду важнейших аспектов традиционного мировоззрения мусульманских народов находится и представление о возможности общения с некими высшими силами и божеством. Речь идет не только об обращении к Богу с молитвой о помощи в повседневных делах «жизни этой» и о смягчении посмертного воздаяния, что характерно для «простых смертных», но и об общении с Богом пророков, святых (*султийй*'), суфийских *шайх*ов и шиитских *имам*ов, «общении», которое носит качественно иной характер. Сюда же относится экстатическая и оккультная практика — важная часть народных исламских верований.

Анализ соответствующих представлений и поведенческих стереотипов важен, на наш взгляд, для понимания и адекватного истолкования традиционных принципов познания действительности, особенностей традиционной модели мира, соотношения идеальной нормы и реальной культовой практики.

Прежде чем обратиться к истокам соответствующих представлений, анализ которых имеет принципиальное значение для понимания проблемы в целом, необходимо хотя бы кратко остановиться на том, как явления этого круга характеризуются современным религиоведением и рядом смежных дисциплин.

1

За последние годы вновь наблюдается рост интереса к проблеме анализа и описания психологических и социально-культурных явлений, обычно обозначаемых такими терминами, как транс, одержимость, экстатические состояния или несколько более нейтрально — измененные психические состояния — ИПС. Эта область сегодня привлекает как этнографов, так и религиоведов и психологов. С помощью методологического аппарата

своих наук они пытаются разобраться в феномене ИПС как таковом, который, по современному определению, включает социально и культурно обусловленную возможность возникновения в человеческом сознании ряда изменений, имеющих важнейшие последствия как для особенностей интерпретации реальности, так и для характера самовосприятия¹.

Резкий рост интереса к проблеме экстатических состояний и значительные достижения в понимании психических механизмов их возникновения связаны с бурным развитием и серьезными успехами психиатрии в конце XIX—начале XX в. Анализируя известные науке описания экстатических состояний, специалисты пытались найти в них черты, носящие патологический характер. Считалось, что достаточным объяснением явлений этого круга может стать параллель с каким-либо случаем, описанным в психиатрии. Экстатические состояния чаще всего связывались с истерией². Е. Линдерхолм отмечал, однако, что тенденция к экстатическим состояниям неразрывно связана с глубинными пластами человеческой психики, что состояния такого рода могут возникать самопроизвольно или вызываться сознательно. При этом представления о пространстве и времени могут исчезать, хотя подсознательная психическая активность продолжается. Он писал как об общности ключевых особенностей состояний такого рода у представителей различных культур и религий (что связано с «выключением» в ходе транса ряда аспектов «внешней культуры»), так и о характеристиках, несомненно связанных с влиянием культурного окружения³.

Полнее всего обусловленность экстатических состояний причинами психофизиологического порядка раскрыта в третьем томе фундаментального труда Е. Арбмана. Он, однако, пришел к выводу, что, несмотря на бросающуюся в глаза близость целого ряда важнейших проявлений, экстатические состояния не могут быть полностью сведены к истерическому трансу⁴.

Постепенно, особенно с середины 50-х гг. XX в., все большее внимание стал привлекать социально-культурный аспект проблемы. Важные материалы для понимания специфики экстатических состояний и их места в традиционной культуре были

¹ «Ecstasy research in the 20th century» (an Introduction to Religious Ecstasy Based on Papers Read at the Symposium on Religious Ecstasy Held in Abo, Finland, on the 26th—18th of August, 1981, ed. Nils G. Holm (Stockholm, 1982), с. 9 (далее — Holm, «Ecstasy research»). См. там же богатую библиографию по проблеме.

² См., например: P. Janet, *De l'angoisse à l'extase: un délire religieux, la croyance* (Paris, 1886); *idem*, *De l'angoisse à l'extase: les sentiments fondamentaux* (Paris, 1888); E. Kraepelin, *Psychiatrie* (Leipzig, 1915), iv; T. Ribot, *Les maladies de la personnalité* (Paris, 1924); E. Linderholm, *Pingstörelsen* (Stockholm, 1904); E. Andrac, *Mystikens psykologi* (Stockholm, 1926).

³ Linderholm, *op. cit.*, с. 11—21.

⁴ E. Arbmänn, *Ecstasy or Religious Trance* (Uppsala, 1970), iii, с. 45 и след.

получены Эрикой Бургийон и членами ее группы. Исследовав бытование этих явлений почти в пятистах этнокультурных средах, они пришли к заключению, что в девяти из десяти случаев для традиционной культуры характерно существование одного или нескольких стереотипов, связанных с ИПС⁵. На своем материале исследовательница пришла к выводу, что феномен экстатических состояний есть, по существу, индивидуальное разрешение социальной ситуации с помощью поведенческих моделей или социальных ролей, характерных для данной культуры⁶.

Попытку соединения психофизиологического и социально-культурного подхода демонстрируют исследования, опубликованные в 1977 г. в сборнике, вышедшем под редакцией В. Крапацано и В. Гарризона⁷. Исследуя феномен экстатических состояний, В. Крапацано постоянно подчеркивает взаимосвязь между социальными потребностями личности, ее психофизиологическими особенностями и набором моделей, предлагаемых обществом для их реализации. Поскольку в каждой культуре традиционно общества имеется система поведенческих стереотипов и социальных отношений, связанных с экстатическими состояниями, он предлагает рассматривать такие состояния в русле нормального психологического процесса⁸.

Использование для объяснения феномена ИПС «теории ролей» позволило Т. Сарбину и В. Аллену предложить гипотезу о «шкале интенсивности включения организма при принятии роли». Эта интенсивность может изменяться от нулевой до исключительно высокой, связанной с практически полным поглощением человека ролью. Экстатические состояния — часть этого процесса. Авторы, в частности, пришли к выводу, что четко разработанная ритуальная сторона ИПС имеет целью препятствовать их чрезмерной длительности, опасной для организма⁹.

А.-Л. Сиккала, исследовавшая феномен сибирского шаманства, также исходила из «теории ролей». Она пришла к заключению, что шаманом может быть человек с абсолютно нормальной нервной системой, а транс шамана, по ее мнению, характеризуется точным балансом между глубиной поглощения шамана своей ролью и требованиями и ожиданиями его аудитории¹⁰.

⁵ E. Bourguignon, «Introduction: a framework for the comparative study of Altered States of Consciousness», *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change* (Columbus, 1973), с. 11.

⁶ Idem, *Possession* (San Francisco, 1976), с. 41; I. M. Lewis, *Ecstatic Religion* (Harmonsworth, 1971), с. 86, 120.

⁷ *Case Studies in Spirit Possession*, eds. V. Crapazano and V. Garrison (New York, 1977).

⁸ V. Crapazano, «Introduction» to *Case Studies in Spirit Possession*, с. 19—20.

⁹ T. Sarbin, V. Allen, «Role theory», *The Handbook of Social Psychology*, eds. G. Lindzey and E. Aronson (Menlo Park, 1968), с. 489—492.

¹⁰ A. L. Sikkala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman* (Helsinki, 1978), с. 28—31, 340—343.

Таким образом, если первоначально экстатические состояния толковались исключительно с точки зрения психической патологии, то постепенно во все большей степени их стали рассматривать как часть сложных социально-культурных алгоритмов и объяснять с точки зрения нормальной психологии. Речь идет лишь об интенсификации некоторых психологических механизмов до какой-то верхней точки. Такой интенсификации способствуют психологические особенности личности, в частности, ее творческий склад¹¹, система религиозных и культурных стереотипов, соответствующих избранной роли, внешняя обстановка (особенности ритуальной практики, погодные условия, время суток, ожидания аудитории и т. п.)¹².

Использование результатов этих исследований для анализа доступного материала, связанного с пророческими откровениями Мухаммада, поможет, на наш взгляд, подойти к адекватному истолкованию ряда ключевых эпизодов ранней истории ислама.

2

Мухаммад — одна из тех личностей, жизнь которых постоянно привлекает к себе внимание историков. В десятках опубликованных работ даются разные ответы на вопрос о том, кем он был: пророком, творческой личностью, наделенной особой чувствительностью к социальным потребностям общества и искренне убежденным в том, что Аллах ниспосылает ему откровения, или ловким политиком, умело использовавшим фабрикуемые им «откровения» в своих целях. Часто второе определение распространяют главным образом на мекканский период деятельности пророка, а первое — на мекканский. В этой связи особое внимание уделялось раннемусульманским преданиям, повествующим о призвании Мухаммада и его пророческих откровениях, а также соответствующим кораническим фрагментам.

Еще византийские полемисты объявляли особые состояния, в которые впадал, согласно традиции, Мухаммад, приступами эпилепсии. Им следовал и Г. Вайль, автор биографии Мухаммада (1843), в течение долгого времени популярной не только в научной среде, но и у читающей публики¹³. А. Шпренгер, медик по специальности и автор другой подобной работы¹⁴, которому, по словам его современника А. Кремера, удалось создать «единственный вполне удачный образ основателя религии... освобож-

¹¹ Holm, «Ecstasy research», с. 24.

¹² *Ibid.*, с. 22—24.

¹³ G. Weil, *Mohammad Prophet, sein Leben und seine Lehre* (Stuttgart, 1843).

¹⁴ A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, i—iii (Berlin, 1861—1865).

денный от всяческих легендарных прикрас»¹⁵, писал об истерических припадках Мухаммада, определив его состояние как *hysteria muscularis*.

Такой подход к объяснению феномена пророческих откровений Мухаммада объясняется двумя обстоятельствами: во-первых, идущим со времен средневековья крайне отрицательным отношением к «лжепророку Магомету» (психологические явления, сопровождающие видения христианских мистиков, не являлись патологией). Во-вторых, как было отмечено выше, медицинская психология того времени, изучавшая, главным образом, психические состояния, перешедшие в стадию патологии, рассматривала как таковые и различные пограничные состояния. Однако уже в 1905 г. Хаутсма опровергает мнение об эпилептических и истерических припадках Мухаммада¹⁶. Такая точка зрения была поддержана В. В. Бартольд¹⁷ и развита Тором Андрэ, специально занимавшимся этой проблемой¹⁸.

Последний¹⁹, а вслед за ним и многие другие исследователи²⁰ признавали, что к истории пророческих откровений Мухаммада нельзя прилагать теорию болезненных состояний. Кроме того, в широком контексте была осознана идентичность психологических аспектов пророческого откровения Мухаммада соответствующим состояниям ветхозаветных пророков, христианских святых и мистиков, некоторых религиозных проповедников XIX в., африканских и азиатских колдунов и шаманов, поэтическому вдохновению. И. Н. Винников в блестящей работе²¹, которая, к сожалению, осталась практически неизвестной западным исследователям, не только выявил в экстатической практике Мухаммада черты, типологически присущие шаманству, но и показал, что два рассказа о призвании Мухаммада от-

¹⁵ Цит. по: В. В. Бартольд, «Мусульманский мир», *Сочинения* (Москва, 1966), vi, с. 277.

¹⁶ Бартольд, *op. cit.*, с. 284. Ср., однако: О. Г. Большаков, *История халифата* (Москва, 1989), i, с. 238, примеч. 104, где приводится типичное мнение профессионала-психиатра (профессора А. Е. Лычко) о том, что «все признаки, характерные для припадков Мухаммада, симптоматичны для височной эпилепсии». См. также: *ibid.*, с. 96—97.

¹⁷ Бартольд, «Ислам», *Сочинения*, vi.

¹⁸ T. Andrae, «Die Legenden von der Berufung Muhammeds», *Le Monde Orientale*, VI (1912), с. 6—18. См. также: *idem. Mohammed. Sein Leben und sein Glaube* (Göttingen, 1932); Английское издание: T. Andrae, *Mohammed. The Man and his Faith* (New York, 1936). Мы использовали английское издание.

¹⁹ Andrae, *Mohammed*, с. 69.

²⁰ A. Guillaume, *Islam* (Edinburgh, 1954), с. 25; W. M. Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953), с. 52—58; *idem. Muhammed. Prophet and Statesman* (Oxford, 1961), с. 18—19.

²¹ И. Н. Винников, «Легенда о призвании Мухаммада в свете этнографии», *Сергею Федоровичу Ольденбургу: к 50-летию научно-общественной жизни (1882—1932)* (Ленинград, 1934).

ражают различные представления о формах получения пророческого дара (о пассивной и активной форме избранничества) и восходят к разным стадиям развития религиозно-социального сознания жителей Аравии. Последний вывод до сих пор не нашел отражения в трудах западных исламоведов.

Точка зрения де Гуге²², поддержанная В. В. Бартольд²³, о том, что зрительные видения Мухаммада, описанные Кораном, можно объяснить особым атмосферным эффектом, в целом не была принята специалистами. Очевидно, что в большей степени действительности соответствует объяснение этих видений особым гипнотическим состоянием, также не являющимся характерным лишь для Мухаммада²⁴.

Критическому пересмотру мусульманские предания о призвании Мухаммада были подвергнуты в исследованиях Ричарда Белла²⁵, работавшего в русле гиперкритического подхода к мусульманскому преданию, характерного для исламоведения второй половины XIX—первой трети XX в. Белл показал противоречивость различных версий преданий, выявил композиционную разнородность коранических фрагментов, повествующих о видениях Мухаммада. Признав достоверность самого факта видений, которые истолковывались Мухаммадом различно на разных этапах его пророческой деятельности, Ричард Белл не смог, однако, установить социально-религиозную обусловленность двух групп преданий, о которых писал И. Н. Винников. *Фатра* — перерыв в сношениях Мухаммада с божеством, истолковывается Р. Беллом как сохранение преданием воспоминания о подлинном начале пророческой деятельности Мухаммада — периоде тайной проповеди.

Гиперкритический подход Белла к мусульманским преданиям, хотя и не нашел в дальнейшем полной поддержки в науке, тем не менее заставил специалистов относиться к ним с большей осторожностью. Сегодня представляется очевидным, что предания о призвании Мухаммада и его общении с божеством сохранили для нас соответствующие представления эпохи, а значит, и самого Пророка о том, каким образом такое «общение» устанавливается. Коранические свидетельства о сомнениях и неуверенности Пророка в начальный период его проповеди убедительно

²² M. J. de Goeje, «Die Berufung Mohammed's», *Festschrift T. Nöldeke* (Giesen, 1906), i, с. 1—5.

²³ В. В. Бартольд, «К вопросу о призвании Мухаммада», *Сочинения*, vi, с. 615—616.

²⁴ Andrae, *Mohammed*, с. 65. К. Аренс высказывал также точку зрения, не нашедшую поддержки у специалистов, согласно которой видения Мухаммада — результат действия галлюциногенных снадобий, см.: K. Ahrens, «Muhammad als Religionsstifter», *Der Islam* (1935), с. 24.

²⁵ R. Bell, «Mohammad's visions», *The Muslim World*, XXIV (1934), с. 145—154; *idem*, «Mohammad's call», *ibid.*, с. 13—19.

показывают, что сам Мухаммад и окружавшие его люди могли признать истинность его посланнической миссии, лишь осознав ее соответствие своим представлениям о пророческом избрании.

Ученик Р. Белла Монтгомери Уотт, относясь с осторожностью к мусульманским преданиям, тем не менее, признает достоверность их главных моментов. Он причисляет Мухаммада к людям с творческой индивидуальностью особого склада. Для объяснения специфики пророческого опыта Мухаммада он привлек работу специалиста по западной мистике²⁶.

Серьезный шаг в исследовании феномена аравийского пророчества был сделан М. Б. Пиотровским, который увидел за разрозненными фактами о деятельности аравийских «лжепророков» пророческое движение, типологически сходное с движением библейских письменных пророков. Он сделал вывод о том, что «...аравийское „пророчество“ было закономерной стадией социального и идейного развития, характерного для Ближнего Востока»²⁷. Принципиальное значение имеет и вывод о социальной обусловленности процесса, когда «из *kāxiнов* и кахин-подобных фигур вырастают проповедники и вожди уже иного характера»²⁸.

А. Пулен, специально занимавшийся классификацией религиозных видений, разделяет их на внешние и внутренние. Внешнее видение состоит в созерцании видимых объектов и в восприятии ухом слов, хотя объект, произносящий их, не виден. Внутренние видения подразделяются на образные и интеллектуальные. Первые достигают сознания прямо в виде образов, вторые — связь мыслей без слов²⁹.

Визуальные видения описаны и осмыслены Пророком в ряде *āyātov*, которые достаточно подробно анализировались в научной литературе³⁰: «Это — только откровение, которое ниспосылается. Научил его сильный мощью, обладатель могущества, вот Он стал прямо на высшем горизонте, потом приблизился и спустился, и был на расстоянии двух выстрелов из лука или ближе, и открыл Своему рабу то, что открыл. Сердце [ему] не солгало в том, что он видел. Разве вы станете спорить с ним о том, что он видит? И видел он Его при другом нисхождении у лотоса крайнего предела. У Него — сад прибежища. Когда покрывало лотос

²⁶ Watt, *op. cit.*, с. 54—55.

²⁷ М. Б. Пиотровский. «Мухаммад, пророки, лжепророки, кахины», *Ислам в истории народов Востока* (Москва, 1981), с. 15.

²⁸ *Ibid.*, с. 12. Подробное рассуждение о природе дара *kāxiна* в соотношении с пророческим даром см.: Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*. Transl. by F. Rosenthal, i (Princeton, 1958), с. 204—207.

²⁹ A. Poulain, *Graces of Interior Prayer* (London, 1928); ср.: Watt, *op. cit.*, с. 54; Andrea, *Mohammed*, с. 64.

³⁰ См. выше.



Рис. 1. «Ночное путешествие Мухаммада на небо», миниатюра к *Умме* Низами (л. 3b) (СПбФ ИВ РАН, С 1674, начало XVI в., 21,2 × 13 см).
(см. Коран 17:1 и 17:93)

то, что покрывало, не уклонилося его зрение и не зашло далеко: он действительно видел из знамений своего Господа величайшее* (53: 4—18); «И ваш товарищ не одержимый: он ведь видел Его на ясном горизонте» (81: 22—23).

Другая возможность контактов с божеством, о которой говорит Коран, — это сны³¹. Анализ контекстов³² показывает, что

³¹ Ср. Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, с. 208—212.

термин *ру'йā* — «видение», употребляемый в описании духовного опыта как самого Мухаммада (17 : 60; 48 : 27), так и Йусуфа (например, 12 : 43) и Ибрахима (37 : 105), обозначает «видение во сне»³². Именно во сне Мухаммад был перенесен в «мечеть отдаленнейшую» (17 : 1) (*рис. 1*), во сне ему была обещана победа над мекканцами и возможность беспрепятственно осуществить *хаджж* со своими сторонниками (48 : 27): «Оправдал Аллах Своему посланнику видение (*ру'йā*) по истине: „Вы непременно войдете в запретную мечеть, если угодно Аллаху, в безопасности, обрив головы и укоротив, не боясь“. Он знал то, чего вы не знали, и утвердил до этого близкую победу». Отметим, что в последнем случае «видение» (*ру'йā*) либо сопровождалось словами, либо целиком воспринималось на слух.

Анализ коранических контекстов показывает, что именно «контакт с божеством» на слух является основной формой «связи» Пророка и божества, причем Пророк воспринимает и «видение» и слова Аллаха «сердцем» (*қалб*) (например, 26 : 193—194).

В Коране многократно зафиксировано общесемитское представление, согласно которому человек понимается как совокупность прежде всего трех «составляющих» его существа — «слуха, зрения и сердца» (16 : 78): «И Аллах вывел вас из недр ваших матерей такими, что вы ничего не знаете. И Он дал вам слух, зрение, сердца (*ас-сам'а ва-л-абсāра ва-л-аф'идати*) — может быть, вы будете благодарны» (см. также: 23 : 78; 67 : 23). При этом сердце (*фу'ад*, *қалб*) понималось как вместилище разума человека (22 : 46): «Неужели ж они не ходили по земле, чтобы у них оказались сердца, которыми они разумеют (*қулūбун йа қилūна бихā*), или уши, которыми они слушают (*азāну йасми'уна бихā*)? Ведь не слепы взоры (*ал-абсāру*), а слепы сердца (*ал-қулūб*), которые в груди»³⁴. Таким образом, звуки, приходившие, как казалось Мухаммаду, извне, осознавались им как звучащие

³² Ср.: например, Коран: «И сказал царь: „Вот вижу я семь коров тупых, поедая их семь тощих: и семь колосов зеленых и других — сухих. О знать! Дайте решение о моем видении (*ру'йā*), если вы можете толковать видение (*ар-ру'йā*)“ (12 : 43). Они сказали: „Пучки снов (*ахлām*)! Мы не сведущи в толковании снов (*ал-ахлām*)“» (12 : 44). Ср. также 21 : 5 и 21 : 7, где речь идет о самом Мухаммаде и употребляются соответственно *ахлām* и глагол *вахā* «внушать». Andrea, *Mohammed*, с. 37 ff.; Bell, *op. cit.*, с. 145—154; R. Paret, *Muhammed und der Koran* (Stuttgart, 1957), с. 44—46.

³³ Ср. Дан. 7 : 1: «В первый год Валтасара, царя Вавилонского, Даниил видел сон и пророческие видения головы своей на ложе спящем». Ср. также Дан. 8 : 15—16: «И было, когда я, Даниил, увидел это видение и искал значение его, вот, стал передо мною как облик мужа. И услышал я от срединны Улая голос человеческий, который воззвал и сказал „Гавриил! Объясни ему это видение!“».

³⁴ Ср. Втор. 29 : 4: «Но до сего дня не дал вам Господь сердца, чтобы разуместь, очей, чтобы видеть, и ушей, чтобы слышать».

непосредственно в его сознании³⁵. Пророк был обращен к Богу всем своим существом: зрением, слухом и сердцем.

Анализ производных от корня *wāw-ḥā'-yā'*, к которому восходят основные коранические термины, используемые для передачи значений «внушение», «откровение», показывает, что, когда речь шла о человеке, в это понятие вкладывалось представление о внедрении в сознание слов, которые затем можно воспроизвести на родном языке (42:7). Внушение принципиально отличается от прямого словесного контакта (42:51): «Не было, чтобы Аллах говорил с человеком иначе, как в откровении (*waḥyān*), или позади завесы...» В последнем случае имеется в виду Мӯсā, о котором в другом месте (4:164) сообщается, что Аллах «говорил с ним разговором» (*kalāmā... taklīmān*).

Важно отметить, что визуальное видение Мухаммада также сопровождалось внушением: «И открыл (*aḥḥā*) Своему рабу то, что открыл (*aḥḥā*). Сердце (*qalb*) ему не солгало о том, что он видел» (53:10—11).

Метрически организованная речь была неразрывно связана с представлением о контактах с потусторонним миром. В Аравии до ислама несколько категорий лиц претендовали на связь с потусторонними силами и произносили метрически организованные тексты, якобы внушенные высшей силой и способные оказывать магическое действие. Среди них были прорицатель (*kāḥin*), племенной оратор (*ḥāṭib*) и поэт (*shā'ir*). Объединив в своем лице несколько социальных ролей, принадлежавших прежде обычно разным людям, Мухаммад, помимо прочих, выполнял в мусульманской общине функции, присущие и прорицателю, и оратору, и поэту. Противники Мухаммада не раз отрицали его пророческую миссию, ссылаясь на сходство его проповеди и поведения со словами и поступками *kāḥинов*, *ḥāṭибов* и *shā'иров*. Согласно преданию, дух (*djinnī*) мог повергнуть доисламского поэта на землю, сдавив ему коленями грудь³⁶, что соответст-

³⁵ Ср. 1 Цар. 3:4—15, где говорится о призвании Самуила: он явственно, а на самом деле — внутри себя, слышал некие слова и пытался обнаружить их источник во сне.

³⁶ Andrac, *Mohammed*, с. 59; см. также: M. Zwettler, «A mantic manifesto: „The Sūra of The Poets“ and the Qur'ānic foundations of prophetic authority», ed. James L. Kugel, *Poetry and Prophecy. The Beginning of a literary tradition* (Ithaca and London, 1990), с. 75—119. Современный египетский ученый Наер Абү Зайд велел за Ибн Халдуном обратить внимание на существующие аналогии между «видениями» (*ru'yā*) Мухаммада и творческим опытом поэта. Публикация этой работы вызвала преследования ученого у него на родине и привела к его эмиграции, см.: Наер Хамид Абү Зайд, *Maḥḥūl an-naṣṣ. Dirāsa fī 'ulūm al-Qur'ān* (Каир, 1990), с. 52—59; см. также: N. Kermani, «Die Affäre Abu Zayd. Eine Kritik am religiösen Diskurs und Ihre Folgen», *Orient*, XXXV (1994), с. 25—49; S. Wild, «Die andere Seite des Textes: Naṣr Ḥamid Abū Zayd und der Qur'ān», *Die Welt des Islams*, XXXIII (1993), с. 256—261; *idem*, «Preface» to *The Qur'an as Text* (Leiden, 1996), с. IX—XI; *idem*, «Arabic poetry»,

вует сообщениям о переживаниях Мухаммада. Современнику и панегиристу Пророка поэту Хассану б. Сабиту приписываются такие строки: «Много прекрасных стихов, звучавших ночью, получил я, как если бы они спустились с воздуха небес» (*tal-lakḳāyatū min dǧaww-i-samā'i nuẓūluḫā*). Далее поэт говорит о Коране: «Тот, кто не произносит стихов (*lā ʔanṭuḳu ʔiḥ'ra ʔindaḫu*), видит его и не может произнести подобное ему»³⁷.

Противники Пророка говорили также и о том, что он придумывает свои «откровения» сам, что он «одержимый» (*madǧ-ḡūn*), который по представлениям того времени также произносил слова, внушенные внешней силой (68:51)³⁸, что он «колдун» (*sāḫir*) или «околдованный» (*masḫūr*) (10:2; 17:47). Пророк отрицал эти обвинения, получив специальное откровение (69:40—46): «Поистине, это слова посланника благородного! Это не слова поэта (*ʔiḥ'ir*). Мало вы веруете! И не слова прорицателя (*kāḫin*). Мало вы припоминаете! Ниспослание от Господа миров. А если бы он изрек на Нас какие-либо речения, мы взяли бы его за правую руку, а потом рассекли бы у него сердечную артерию...» Следует отметить, что в Коране никто из противников Мухаммада не сравнивает его поведение с действиями *ʔir-rāfa*, гадателя-прорицателя, который, в отличие от *kāḫina*, всегда сам выступал инициатором «контакта» с божеством³⁹.

Kāḫin, *ḫātib* и *ʔiḥ'ir* отличались не только «степенью» своего «контакта с божеством», который также носил вербальный характер, но и формой такого контакта, особенностями своих речей. Анализ стилистики текста Корана показывает, что проповеди Мухаммада включали в себя соответствующие формы, присущие выступлениям каждого из этих лиц⁴⁰. Очевидно, что,

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Suppl. III, 2 (XIX Deutscher Orientalisierung) (1977), с. 700—708; см. также: T. Fahd «De l'oracle à la prophétie en Arabie», *Oracles et Prophetes dans l'antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg*, 15—17 Juin 1995, ed. Jean-Georges Heintz (Paris, 1997), с. 231—241; R. G. Khoury's «Poésie et prophétie en Arabie: convergences et luttes», *ibid.*, с. 243—258.

³⁷ *The Diwan of Hassān b. Thābit*, ed. H. Hirschfeld (London, 1910), с. 34.

³⁸ Ср. Ос. 9:7: «...безумен выдающийся себя за вдохновенного...».

³⁹ T. Fahd, *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu naif de l'Islam* (Strasbourg, 1966), с. 62.

⁴⁰ Было бы, однако, большим упрощением сводить все многообразие форм соответствующих коранических текстов лишь к влиянию экзотических форм речи *kāḫinov*, *ʔiḥ'ir*ов или *ḫātib*ов. Рассматривая язык Корана в контексте формулы «что говорится, кем говорится, в каком состоянии говорится», можно выявить в нем «эмотивный аспект», который отражает состояние Мухаммада, получившего откровения и произносившего проповеди, и «индикативный аспект», который связан с отражением группового или индивидуального статуса самого Пророка, его слушателей и оппонентов в тот или иной момент пророческой деятельности Мухаммада (см.: В. И. Голунов, «Речь, эмоции и личность. Проблемы и перспективы», *Речь, эмоции, личность: Материалы и сообщения* (Ленинград, 1978), с. 3—4). С этой точки зрения особое внимание заслуживают ритм и структура откровений, при-

унаследовав социальные роли, стилистику их выступлений, Пророк должен был унаследовать и форму контакта каждого из них с божеством. Вероятно, этим обстоятельством объясняется отмеченное многообразие (*al-kayfīyīyat*) такого контакта, на что обратили внимание средневековые мусульманские ученые. Ас-Суйути (1445—1505) насчитывал пять подобных форм, другие богословы даже до десяти⁴¹.

На основании анализа текста Корана и раннемусульманских преданий можно попытаться воссоздать основные черты того психологического феномена, который Мухаммад считал пророческим вдохновением (*waḥī*).

Обычно откровения приходили ночью «до восхода зари» (97 : 5; 53 : 1). Мухаммад по своему особому состоянию чувствовал их приближение. Они могли приходиться во сне или наяву и заключались в том, что он воспринимал в сознании некоторые приказы⁴², звуки, слова, которые затем мог передать на своем родном языке. Иногда эти откровения сопровождались светом, подобным «сиянию утренней зари», что соответствовало доисламским языческим представлениям о «контакте» с божеством⁴³. Нередко при этом Мухаммад впадал в экстатические состояния, иногда мучительные: он судорожно метался, ощущал удар, сотрясавший все его существо, казалось, что душа покидает тело, изо рта выступала пена, лицо бледнело или багровело, он обливался потом даже в холодный день. Последнее обстоятельство подчеркивается особенно часто⁴⁴.

Чаще всего, особенно первоначально, откровения приходили неожиданно. Со временем Пророк, очевидно, научился приближать такое состояние или заворачиваясь с головой, или читая медленно Коран ночью, поддаваясь особому самогипнозу⁴⁵. Од-

существование значительного числа грамматически или логически некорректных фраз, ошибок в грамматико-синтаксическом оформлении высказывания (подробнее см.: Голунов, *op. cit.*, с. 10). Представляется возможным проследить присутствие различных форм «сакрального языка», сопоставляя длину различных откровений, число простых и сложных грамматических конструкций, слов с негативной или позитивной коннотацией и т. п. (см., например: Г. В. Николаева, «Взаимосвязь личностных и речевых особенностей в ситуации эмоционального напряжения», *Речь, эмоции, личность*, с. 75—81). Но-видимому, возможно и применение к нашему материалу специальных методов фонетического анализа, которые позволяют вскрыть эмоциональный тон отдельных высказываний (см.: А. П. Журавлев, «Звуковая организация речи как один из способов ее эмоциональной окраски», *Речь, эмоции, личность*, с. 97—101). Проблема, однако, состоит в большой сложности выделения в тексте Корана «базовых» фрагментов, собственно откровений, которые впоследствии были объединены в большие «блоки» (см. выше: ч. I, гл. I).

⁴¹ I. Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie* (Leipzig, 1896), i, с. 205.

⁴² Ср. Ис. 40 : 6: «Голос говорит: возвестцаи! И сказал: что мне возвестцаи?..»

⁴³ Andrac, *Mohammed*, с. 66.

⁴⁴ Guillaume, *op. cit.*, с. 30.

⁴⁵ J. C. Archer, *Mystical Elements in Mohammed* (New Haven, 1924), с. 72—76; W. M. Watt, *op. cit.*, с. 58.

нако сознательно торопить или вызывать откровения было запрещено: «Не шевели своим языком с этим, чтобы ускорить его. Поистине, на Нас лежит соби́рание его и чтение. И когда Мы читаем его, то следуй за его чтением. Затем, поистине, на нас лежит его разъяснение» (75:16—19). Мухаммад считал полученные таким образом слова восходящими к Небесной Книге (35:31; 18:27), содержащей слова Бога. В ходе пророческой деятельности изменилось его представление о непосредственной силе, передающей откровения. Вначале он считал, что слышит голос самого Аллаха, позднее появились представления о духе (*рӯҳ*; 26:193; 42:52), Джибри́ле, как о передатчике откровений: «Скажи: „Кто был врагом Джибри́лу...“ — ведь он низвел его (т. е. Коран. — Е. Р.) на твое сердце с соизволения Аллаха для подтверждения истинности того, что было ниспослано до него, как прямой путь и радостная весть верующим» (*рис. 2а, б*)⁴⁶.

В 1981 г. в тартуском сборнике *«Трудов по знаковым системам»* была опубликована статья Т. М. Николаевой, посвященная анализу отражения психологических аспектов поэтического вдохновения в произведениях русских поэтов XIX—XX вв.⁴⁷ Автором использованы около 140 стихотворений восемнадцати русских поэтов: А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Е. А. Баратынского, Ф. И. Тютчева, А. А. Фета, В. Соловьева, К. Д. Бальмонта, А. Блока, Ф. Сологуба, А. Белого, И. Анненского, А. Ахматовой, М. Цветаевой, Н. А. Заболоцкого, Б. П. Пастернака, О. Мандельштама, Б. Ахмадуллиной. Во всех этих стихотворениях речь идет о неких звуках необъяснимого характера. Поэты упоминают нечто «тайное — не звук и не цвет, не цвет и не звук», «мне чудятся и жалобы, и стоны... Встает один все победивший звук» (А. Ахматова); «далекий тайный звук невнятного моленья» (А. Блок); «неземной отзвук вселенских гармоний» (Ф. Сологуб); «перекатная зыбь перезвона», «троезвездный разменный звон» (Бальмонт); «неведомый бескрылый страшный зов» (А. Блок); «сновидческий голос» (М. Цветаева); «оркестр скрипок запретельных» (А. Блок); «дождь симфоний» (А. Белый).

Время восприятия звуков поэтами ограничивается периодами «от вечерней до утренней зари». Здесь и «сумрак алый» (Блок), и «от зари догорающей свет» (Сологуб), и «вечер мгlistый и ненастный» (Тютчев), и «глухая бессонная ночь» (Пастернак), и «час рассвета» (Бальмонт).

В качестве источника звука упоминается нечто туманное, нереальное — «из сфер неземного тумана» (Бальмонт), «в сей

⁴⁶ Ср. выше: примеч. 32.

⁴⁷ Т. М. Николаева, «Из пламя и света рожденное слово». *Текст в тексте. Труды по знаковым системам*, XIV (Тарту, 1981), с. 65—81.



Рис. 2. «Джибрил», миниатюра к *'Аджā'иб ал-махлūкāt ва ғарā'иб ал-маваджжудāt* Абу Йахйи Закарийи^б. Мухаммад ал-Қазвини

а — л. 36а (СПБФ ИВ РАН, Е 7, XIV в., 28,4 × 21,8 см)

б — л. 33а (СПБФ ИВ РАН, D-370, 988/1580 г., 24,8 × 18,7 см)

мгле безумной» (Блок); источники звездного характера — «дальний Сириус дрожью объят» (Бальмонт). Иногда источники звука в самом поэте — «пенье — кипение крови» (Мандельштам). Часто в качестве источника звука упоминается некая огненная стихия — «плакал дух, — а в звездной глубине расступалось огненное море, чей-то сон шептался обо мне» (Блок).

Т. М. Николаева пишет, что «скорее всего стихия пламени и огня сложным образом сочеталась с красным маревом вокруг поэта в предтворческом его периоде и с назойливым шумом, перераставшим в ритм»⁴⁸.

Звуки поэтом воспринимаются часто в состоянии бессонницы, тяжести на душе — «в те дни, когда душа трепещет избытком жизненных тревог» (Блок), когда поэт находится в напряженном, осознанном ожидании начала творчества: «я жду призыва, жду ответа» (Блок); «я так молилась: „Утоли глухую жажду песнопенья“» (Ахматова).

Наступает творческая реакция разного характера: «но тщетно плачется и молится оно» (Тютчев); «я загораюсь и горю, я порываюсь и парю, в томленьях крайнего усилья» (Фет); «миров испепеленный слой живет в моем проросшем слухе» (Белый); «но вот уже прослышались слова... и просто продиктованные

⁴⁸ Т. М. Николаева, «Из пламя и света рожденное слово», с. 68.

строки ложатся в белоснежную тетрадь» (Ахматова); «но я забыл, что я хочу сказать, и мысль бесплотная в чертог теней вернется» (Мандельштам).

Хотя надо учитывать возможность влияния поэтического штампа, канона, в целом складывается следующая картина особого психологического состояния, характерная для многих поэтов: в определенное время дня, «от вечерней до утренней зари», находясь в особом предтворческом состоянии, когда в природе днем или утром преобладает пламенно-красная гамма, ночью — блеск, а в предночное время — смутный сумрак и сизо-красные тени, поэт воспринимает отдельные звуки, которые могут быть и четкими, звонкими, и неясно приглушенными (последнее часто определяется временем дня). Источник этих звуков он чувствует или в себе самом, или в непосредственной близости, или где-то в далеких заоблачных высях. Наступающая эмоциональная реакция претворяется либо в начало непосредственного творчества, либо в некий душевный перелом⁴⁹.

⁴⁹ *Ibid.*, с. 89. Ср. высказывания Иосифа Бродского: «...Как я пишу? Я просто не знаю. Я думаю, что стихотворение начинается с некоего шума, гула, если угодно, у которого есть свой психологический оттенок. То есть в нем звучит как бы если не мысль, то, по крайней мере, некоторое отношение к вещам. И когда вы пишете, вы стараетесь на бумаге к этому гулу более-менее приблизиться, в известной степени рациональным образом. Кроме того, я думаю, что не человек пишет стихотворение, а каждое предыдущее стихотворение пишет следующее. Поэтому главная задача, которая, наверное, стоит перед автором, — это не повторяться; для меня каждый раз, когда этот гул начинает звучать, он звучит несколько по-новому...» (Цит. по: «Никакой мелодрамы...», беседа с Иосифом Бродским, ведет журналист Виталий Амурский, *Иосиф Бродский размером подлинника. Сборник, посвященный 50-летию И. Бродского* (Санкт-Петербург, 1994), с. 118).

«Пишущий стихотворение пишет его потому, что язык ему подсказывает или просто диктует следующую строчку. Начиная стихотворение, поэт, как правило, не знает, чем оно кончится, и порой оказывается очень удивлен тем, что получилось, ибо часто получается лучше, чем он предполагал, часто мысль его заходит дальше, чем он рассчитывал. Это и есть тот момент, когда будущее языка вмешивается в его настоящее. Существует, как мы знаем, три метода познания: аналитический, интуитивный и метод, которым пользовались библейские пророки, — посредством откровения. Отличие поэзии от прочих форм литературы в том, что она пользуется сразу всеми тремя (тяготея преимущественно ко второму и третьему), ибо все три даны в языке; и порой с помощью одного слова, одной рифмы пишущему стихотворение удается оказаться там, где до него никто не бывал, — и дальше, может быть, чем он сам бы желал. Пишущий стихотворение пишет его прежде всего потому, что стихосложение — колоссальный ускоритель сознания, мышления, мироощущения. Испыгав это ускорение единожды, человек уже не в состоянии отказаться от повторения этого опыта, он впадает в зависимость от этого процесса, как впадают в зависимость от наркотиков или алкоголя. Человек, находящийся в подобной зависимости от языка, я полагаю, и называется поэтом». (Из побелевской лекции Иосифа Бродского. Цит. по: В. Уфлянд, «От поэта к мифу», *idem*, с. 174).

Ср. замечание Х. Л. Борхеса: «Музыка, ощущение счастья, мифология, лица, на которых время оставило след, порой — сумерки или пейзажи хотят нам сказать или говорят нечто, что мы не должны потерять; они затем и существуют: эта близость откровения (курсив мой. — Е. Р.), возможно, представляет собой явление эс-

Сопоставление этих материалов с данными мусульманского предания о характере пророческого откровения Мухаммада позволяет говорить о психологической близости различных форм «контакта с божеством» с описанной эмоциональной реакцией⁵⁰. Здесь можно вспомнить и о том, что еще древнегреческие поэты утверждали, что они *musoleptos*, т. е. их душой овладела богиня песни, о разработанной Платоном концепции религиозно-поэтического вдохновения, где вдохновение художника и пророка трактовалось в одном ряду, об удивительной близости концепции *Genieästhetic*, разработанной в немецкой классической философии и романтической поэзии XVIII—XIX вв., и исламского представления о пророчестве (*нубувва*)⁵¹.

Многолетние исследования психологов показывают, что человек, пребывая в особом «пограничном состоянии», связанном со специфическим возбуждением правого полушария мозга, может истолковывать возникающие в сознании образы как особый вид коммуникации. Кроме того, описанные признаки состояний нервно-психического напряжения во многом близки описанным источниками особенностям состояния Мухаммада в момент получения им откровения. В этих состояниях имеет место «процесс перестройки функциональной активности организма, при которой достижение желаемого результата было бы обеспечено как работой организма в целом, так и функциональным состоянием его отдельных подсистем»⁵².

Ритмика и структура многих откровений, появление «сбоев, ошибок в грамматико-синтаксическом оформлении высказывания»⁵³, признаков «дестабилизации процесса речевой коммуни-

тетического» (Х. Л. Борхес, *Коллекция: рассказы, эссе, стихотворения* (Санкт-Петербург, 1992), с. 310).

⁵⁰ Andrea, *Mohammed*, с. 60.

⁵¹ Navid Kermani, «Revelation and aesthetic dimension: some notes about apostles and artists in Islamic and Christian culture», *The Qur'an as Text*, с. 214—224. Ср. вывод Альфреда Гийома: «Все еврейские пророки были поэтами», см.: *idem, Prophecy and Divination among the Hebrews and Semites* (London, 1938), с. 243. Русская версия статьи, которая легла в основу этой главы, была опубликована дважды («Пророчество и религиозное вдохновение в исламе (к проблеме научной интерпретации феномена пророческих откровений Мухаммада), *Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии* (Москва, 1992), с. 20—33; *idem, Восток/Orient*, V (1993), с. 34—45)). С тех пор вышло в свет несколько работ моих коллег, которые на другом материале пришли к сходным выводам: см. в первую очередь материалы симпозиума «The Qur'an as Text» (Bonn, November 1993), опубликованные в 1996 г. издательством E. J. Brill.

⁵² Т. А. Немчин, *Состояние нервно-психологического напряжения* (Москва, 1983), с. 128; см. также: Вяч. Вс. Иванов, «Нечет и чет. Асимметрия мозга и динамика знаковых систем», *Избранные труды по семиотике и истории культуры* (Москва, 1999), т. с. 453—457, указывавшего на особый интерес, который представляет изучение психофизиологических характеристик личности Мухаммада (*ibid.*, с. 455).

⁵³ Голунов, *op. cit.*, с. 3—12.

кации»⁵⁴ также, по-видимому, связаны с состоянием нервно-психического напряжения Пророка в момент получения им откровения и проповеди. Впоследствии эти особенности синтаксиса Корана породили как невероятно запутанные пояснения средневековых арабо-мусульманских комментаторов, так и целые теории языка Корана⁵⁵.

Видения и новые для него психологические состояния пришли к Мухаммаду, когда он страдал от внутренней напряженности, вызванной как личными причинами, так и неожиданным осознанием близости и неотвратимости страшной катастрофы — Судного дня, страстным желанием помочь своим близким и соплеменникам. Поверив в свое пророческое призвание, важнейшим толчком к осознанию которого явились видения, описанные Кораном, Мухаммад начал вести себя в соответствии со стереотипами, выработанными обществом для людей, претендующих на «связь с божеством». В число этих стереотипов входили и представления о явлениях, сопровождавших получение откровения. В сознании Мухаммада включалась одна из главных побудительных сил — потребность в следовании стереотипам, принятым в обществе для его новой социальной роли (ролей). Разные формы «контакта» Мухаммада с божеством имели одну психологическую природу и были связаны с усвоением им соответствующих функций *ка́хита*, *ша́йи'ра* и *х̣а́тиба*. По-видимому, именно с этим психологическим механизмом и связаны описанные выше состояния Мухаммада, человека с особой структурой психики, близкой многим творческим личностям, которые сыграли значительную роль в истории мировой цивилизации.

Предания о призвании Мухаммада возникали в кругу людей, помнивших рассказы самого Пророка или бывших свидетелями получения им откровений. Они невольно редактировались в соответствии с представлениями эпохи о пророческом призвании. Именно так возникла версия предания об активной форме избраннычества Мухаммада, соответствовавшей во многом поведению *'арра́фов* — аравийских прорицателей высшего порядка, которые сами «запрашивали» божество. Такое предание противоречит пафосу коранической проповеди, в которой многократно повторяются слова о том, что Мухаммад только передатчик

⁵⁴ Е. Л. Носенко, *Особенности речи в состоянии эмоциональной напряженности* (Днепропетровск, 1975); Н. В. Витт, *Речь в критической ситуации: предварительные материалы экспериментальных исследований по психолингвистике* (Москва, 1974); N. Ahlberg, «Some psycho-physiological aspects of ecstasy in recent research», *Religious Ecstasy*, с. 63—73; O. Wikstrom, «Possession as a clinical phenomenon: a critique of the medical model»; *idem*, с. 87—102.

⁵⁵ K. Vollers, *Volksprache und Schriftsprache im Alten Arabien* (Strassburg, 1960); Мармараджй, «Тарйқа фй-л-’илм», *ал-Маширик*, XXIX/8 (1931), с. 274—276.

воли Аллаха, а попытки торопить или вызывать «откровение», безусловно, осуждались (75: 16—19). В то же время версия о пассивном принятии пророческого дара подтверждается всей совокупностью коранических материалов.

Практика получения Мухаммадом пророческих откровений была, таким образом, непосредственно связана с комплексом соответствующих представлений и поведенческих стереотипов, бытовавших в доисламской языческой Аравии. Иудейские и христианские представления о связи человека и божества, разделявшиеся многими из жителей оседлых центров Аравии на рубеже VI—VII вв., также явились важной составляющей соответствующих коранических представлений.

В современной Мухаммаду иудейской среде были распространены представления, согласно которым и после прекращения ниспослания на землю пророков Бог может проявлять свою волю отдельным людям, делая доступным для них как бы эхо некоторых слов и звуков (*bat qōl*), передающих его намерения. Это низшая ступень пророческого откровения. Таким образом, могут быть предсказаны и события, которые произойдут в будущем, однако через *bat qōl* не могут быть установлены новые и даже истолкованы прежние законы. Одним из отличий *bat qōl* от подлинного пророчества являлось то, что он звучал не на еврейском языке⁵⁶. Отражением представлений о двух «уровнях» контакта с божеством является и цитированный выше *āyat* 51 *сūr*ы 42 (*waḥī... каллама таклйман*). Эти идеи, однако, не нашли в Коране дальнейшего развития. Их появление было, вероятно, результатом полемики с иудеями. Мухаммад утверждал, что и «второй» уровень общения с Богом соответствует подлинному пророческому статусу. По-видимому, иудеи, даже признавая возможность «контакта» Мухаммада с божеством, ниспосылавшим ему откровения на арабском языке (46: 12)⁵⁷, могли считать слышимый им голос лишь *bat qōl*, т. е. низшей степенью пророчества. Это вело к безусловному отрицанию претензий Мухаммада на пророческий статус, на установление через посредство откровений новых религиозных и социальных норм. В конце концов это привело к окончательному разрыву с иудеями и способствовало установлению коранического представления о пророчестве, основанного в значительной степени на доисламских аравийских традициях.

⁵⁶ А. Polak, «Bat kol», *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem, 1972—1982), iv, с. 323—325; Л. Кацнельсон, «Бат-кол», *Еврейская энциклопедия* (Санкт-Петербург, б. г.), iii, с. 896—899.

⁵⁷ П. А. Грязневич, «Развитие исторического сознания арабов (VI—VIII в.)». *Очерки истории арабской культуры V—XV вв.* (Москва, 1982), с. 75—155.

4

После смерти Пророка по мере становления, а затем и усложнения догматико-правовой системы ислама получило развитие и представление о пророческом откровении (*вахй*). Оно формировалось, в частности, в ходе полемики о сотворенности Корана (*халк ал-Қур'ән*)⁵⁸.

Выработанные мусульманской философией средних веков представления о пророческом откровении восходили как к кругу соответствующих идей и представлений, общих для всей Передней Азии и воспринятых Кораном, так и к платоновской концепции религиозно-поэтического вдохновения, которая была воспринята в Европе лишь с Возрождением и оказала решающее влияние на формирование здесь теорий поэтического вдохновения. Именно этим обстоятельством, по-видимому, объясняется различие между соответствующими западными и исламскими культурными парадигмами. Если на Западе представление о мистическом наполнении поэтического вдохновения сосуществовало с идеей полной невозможности сопоставления на одном уровне поэтического и религиозного (христианского) вдохновения, то в исламе в рамках развития и становления теории «неподражаемости Корана» (*и'джаз ал-Қур'ән*) оказалось возможным анализировать превосходство «художественной формы» Корана путем прямого сопоставления сакрального текста и текстов поэтических, т. е. профанных⁵⁹.

В сочинениях мусульманских мистиков, в шиитской среде получили распространение попытки выяснения и обоснования различий между пророчеством (*пубувва*) и святостью (*вил'ийа*). Одну из основ этого различия видели в том, что пророчеству соответствует божественное откровение (*вахй*), а святости — вдохновение (*илхām*)⁶⁰.

Если у знаменитого историка и экзегета ат-Табарь (838—923) в тех случаях, когда термин *вахй* употребляется по отноше-

⁵⁸ J. van Ess, «Verbal inspiration. Language and revelation in classical Islamic theology», *The Qur'an as Text*, с. 177—194.

⁵⁹ N. Kermani, «Revelation», с. 221—222; I. J. Boulatta, «The rhetorical interpretation of the Qur'an: 'i'jaz and related topics», *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. A. Rippin (Oxford, 1988), с. 139—157.

⁶⁰ С этим базовым представлением связана разработанная в суфизме концепция божественного знания (*илм ал-ладуни*), переживание обретения которого представляет собой установление духовной связи (*ан-нисба ар-рухйя*) между духовным сердцем, отполированным до зеркального состояния психотехническими и духовно-религиозными упражнениями, и Хранимой Скрижалю (*ал-лаух ал-махфӯз*). При установлении духовной связи свет божественного внушения (араб. *ал-илхām*, перс. *нӯр-и илхām*) пронизывает и освящает дух» (см.: А. А. Хисматуллин, «Илм ал-ладуни», *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*, сост. и отв. ред. С. М. Прозоров (Москва, 1999), ii, с. 40).

нию к пророкам, он толкуется термином *илхām*, то в дальнейшем *илхām* стал устойчиво обозначать религиозное вдохновение у святых (*аулиййā'*), суфийских *шайх*ов, шиитских *имām*ов. Об этом писал, в частности, Фахр ад-Дин ар-Рāзй (1149/50—1209), выделявший также *вахй* — как внушение и видение и *вахй* — как прямое общение с божеством. Согласно ал-Газālй (ум. 1111), святой (*валй*) может обладать знанием, неизвестным пророку (*набй*'), но для первого недостижимо знание божественного закона. Фундаментальное различие между *илхām ал-валй* (ср.: *bat qōl*) и *вахй ан-набй* состоит, таким образом, в том, что первое предназначено самому *валй*, тогда как второе имеет общественное значение — оно направлено всем людям⁶¹.

В целом судьба рассматриваемого нами комплекса представлений и стереотипов в исламе складывалась в соответствии с законом, выведенным И. Льюисом в его классической работе «Ecstatic Religion». Согласно этому закону, в ходе развития и усложнения религиозной системы, по мере укрепления позиций религиозных авторитетов устанавливается все более враждебное отношение к экстатической практике⁶². Однако резкая оппозиция суннитских богословов религиозной практике суфиев, особенно в ее крайних, экстатических проявлениях (*мавāджйд*), не помешала росту влияния суфизма⁶³. Экстатическая и оккультная практика широко распространилась в народном исламе как суннитского, так особенно и шиитского направлений⁶⁴.

В ходе многовекового процесса фиксации текста Корана⁶⁵ произошла канонизация ритуальных аспектов его рецитации. При особой тщательности, характерной для передачи любых знаний, связанных с Кораном, можно предположить, что таким образом был зафиксирован и ряд особенностей, сопутствовавших ИПС Пророка в момент получения им текста. В ходе разработки *'илм ат-таṣаввуф* было достигнуто понимание того, что, поскольку текст Корана был получен и воспроизведен особым образом, он не может быть адекватно воспринят на обыденном уровне соз-

⁶¹ F. Jadaane, «Révélation et inspiration en Islam», *Studia Islamica*, XXVI (1967), с. 32—33.

⁶² I. Lewis, *op. cit.*, с. 34.

⁶³ О суфийской экстатической практике подробнее см.: *Religious Ecstasy*, с. 226—240.

⁶⁴ См.: E. Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord* (Alger, 1909); E. Westermarck, *Pagan Survivals in Mohammedan Civilization* (London, 1933); С. А. Француз, «Суеверия и колдовские обряды в Южной Аравии XIII—XV вв. (Абйан, Хадрамаут, аш-Шихр, Зофар)», *Традиционное мировоззрение*, с. 7—19; B. A. Donaldson, *The Wild Rule. A Study of Muhammadan Magic and Folklore in Iran* (London, 1938). О связи между экстатической религиозной практикой и политической деятельностью в современном Иране см.: J. Hjarre, «The Ta'ziya ecstasy as political expression», *Religious Ecstasy*, с. 167—177.

⁶⁵ См. ниже: ч. 2, гл. 1.

нения. Были разработаны специальные правила многократной рецитации Корана, которые вместе со специальной организацией ритма дыхания приводили к возникновению состояний, близких, как полагали, тем, что довелось испытать Пророку⁶⁶.

Колдовство (*сихр*) всегда было той областью в народном исламе, где экстатическая практика играла значительную роль. Причем использование коранических текстов составляло, как правило, обязательный элемент такого рода практик. Со времен Пророка колдовство осуждалось, однако разномыслие, характерное для средневекового ислама, привело к появлению целого спектра мнений по этому поводу. Согласно Корану, среди противников Пророка были люди, объявлявшие его колдуном или околдованным (*масхūr*), а его проповедь — «колдовством, переданным ему кем-либо» (*сихр йу'сар*). Эти люди утверждали, что такого рода колдовство не было известно их предкам⁶⁷. Как мы видели, собственно аравийская магическая практика была связана с лицами, обозначавшимися терминами *кāхит*, *'аррāф*, *шā'ир*, *маджнūн*. *Сихр* в Коране связан прежде всего с Египтом (поединок Мусы и колдунов Фир'ауна (например, 7 : 113)) и с Вавилоном (2 : 102). Представление о том, что *сихр* связано с Вавилоном, было широко распространено в Средиземноморье и Передней Азии. Оно засвидетельствовано и ветхозаветными текстами (Исх. 47 : 11).

Сихр, согласно Корану (2 : 102), был ниспослан Аллахом двум ангелам в Вавилоне, Хārūту и Mārūту, для того чтобы они предложили его людям как искушение. При этом подчеркивается, что подлинное знание исходит лишь от Аллаха, а *сихр* вторичен и ложен. Его носителями являются *шайтāны*, которые и обучают ему людей.

В ходе арабских завоеваний в мусульманское государство вошли земли, где оккультные знания имели древнюю традицию. В первую очередь это были Месопотамия и Египет. К X в. на арабский язык был переведен целый ряд связанных с магией сочинений, возникших в Византии, Персии, Индии. В ходе сложения классической арабо-мусульманской культуры эти знания были органично включены в ее ткань. Центром оккультных наук в Халифате стал Египет — «Вавилон колдунов», по выражению Ибн ан-Надйма (X в.). Здесь доисламская традиция сохранялась очень долго. Однако позднее центр сместился, по-видимому, в страны Северной Африки. Данное явление, очевидно, связано с широким распространением в этом районе суфизма, включившего оккультные знания в свою «науку» (*'илм ат-таṣаввуф*)

⁶⁶ А. А. Хисматуллин, *Суфийская ритуальная практика* (Санкт-Петербург, 1996), с. 105—106.

⁶⁷ *Коран*, 10 : 2; 17 : 47; 28 : 36; 38 : 4.

и воспринявшего наследие языческой Африки. Не случайно в арабском фольклоре, в частности в сказках цикла «1001 ночь», колдунами выступают чаще всего магрибинцы и негры. Эти изменения нашли свое отражение в фольклоре: берберские маги стали побеждать египетских.

Связь оккультных знаний с развитием суфизма проявляется также в том, что высшим достижением божественной магии является познание «величайшего из имен» Аллаха (*ал-исм а'азам*), которое могло быть известно только посланникам и пророкам. Считали, что с помощью этого имени можно воскресить и убить, перенестись куда угодно, совершить любое другое чудо.

Позиция мусульманского богословия по отношению к *сихру* формировалась не только под влиянием Корана, но и в ходе полемики о святых (*аулиййā'*) и чудесах (*му'джиза, āйа, карāма*). Му'тазилиты рассматривали чудеса как *сихр*. Позднее (между X и XIII вв.) в суннитском богословии представление о *сихре* отделилось от представления о чудесах. Стали различать два вида магии — «законную» (*ат-тарйқа ал-махмӯда* — «одобряемый путь») и «запретную» (*ат-тарйқа ал-мазмӯма* — «порицаемый путь»). Считалось, что первая восходит к Адаму и его дочери Анāк, к Сулаймāну и Джамшīду персидских мифов. Вторая же ведет свою историю от Иблйса, передавшего эту науку своей дочери (или дочери своего сына) Байдāхе. Полагали, что магия как таковая основана на связи колдуна с *джиннами*. Люди, практиковавшие «законную» магию (*ал-му'аззимун* — «заклинатели»), достигают своих целей посредством подчинения воле Аллаха. Те, кто занимается «запретной» магией (*ас-сиҳара* — «колдуны»), связываются с *джиннами* при помощи злых сил. В мусульманском мире такая практика запрещалась, часто под страхом смерти.

Му'тазилиты, как ханафиты и шафи'иты, считали, что «запретная» магия не может изменить сущности вещей, а сводится к воздействию на субъективные ощущения при помощи различного рода ухищрений (использование благовоний, наркотических средств и т. п.). Однако эта точка зрения не стала господствующей. Магические действия такого рода получили название *ас-сймиййа* (от *сйма* — «знак», «признак», «качество»). «Законная» магия обозначалась термином *ар-рухāни* («духовный») и, в свою очередь, подразделялась на «высокую» (*'ульвй, 'илвй*), или «божественную» (*рахмāнй* — «связанная с Милосердным»), и низкую (*суфлй*), или дьявольскую (*шайтанй*). Набор самых примитивных магических действий, не опирающихся на «законную» магию, назывался *'илм ар-рукка* («наука прялки», т. е. дело женщин). Ал-Газāлй, как и богословы-традиционалисты, считал заслуживающей порицания магию вообще, хотя и не под-

вергал сомнению саму возможность сношений с *джиннами* и использования их могущества в земных делах.

Несмотря на активное неодобрение суннитских теологов, различного рода магические действия и оккультные знания составили одну из важнейших сторон культуры всех слоев мусульманского общества. Коран, ниспосланный Пророку чудесным образом, — главное чудо ислама. Суфийская экстатическая практика⁶⁸, гадания на Коране с использованием текстов отдельных *сūr* и *āyāt*ов, талисманы, среди которых особое место занимают крошечные Кораны, специально переписанные отдельные *сūры* и *āyāты* были и являются характерной чертой мусульманского быта. Без учета этих особенностей невозможно ни представить себе, ни описать феномен Корана⁶⁹.



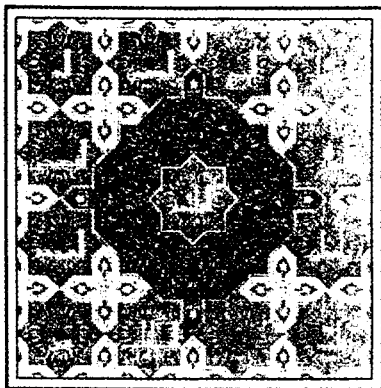
⁶⁸ Согласно ал-Газāли (*Кимийā-йи са'ādāt* (Лакхнау, 1871), с. 92), Коран необходимо читать так, как будто слышишь его из уст Всевышнего; (см.: Хисматуллин, *Суфийская ритуальная практика*, с. 113).

⁶⁹ См. ниже: ч. 2, гл. 3.

ГЛАВА 5

«ЭТО УДРУЧАЕТ ПРОРОКА,
НО ОН СТЫДИТСЯ ВАС»

(ЭТИКЕТНЫЕ НОРМЫ
И СОЦИАЛЬНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ)



Современные методики работы с текстом позволяют реконструировать систему представлений¹ носителей той или иной культуры. Представления о власти, ее происхождении и границах являются ключевыми для любого общества. Естественно, что в условиях решительной социальной ломки и смены ориентиров, которыми сопровождалось возникновение ислама, эти представления оказались в центре полемики Мухаммада со своими оппонентами.

Коранические проповеди сохранили для нас своего рода «ментальный снимок» места и эпохи. Тогда даже, казалось бы, незначительным происшествием (совместный ужин десятка аравитян в маленьком пыльном городке в далеком Хиджазе или неожиданная просьба соседа о кухонной утвари, заставшая хозяев врасплох) суждено было войти в число событий, навеки запечатленных памятью человечества.

1

Для понимания внутренних механизмов социальных процессов, имевших место в обществе Аравии на рубеже VI—VII вв., и анализа путей трансформации родовых институтов в институты государственные, сопровождавшей возникновение ислама, представляет исключительный интерес изучение различных типов отношений зависимости/покровительства и взаимопомощи, которые в Коране, до- и раннеисламской поэзии, а также в ранне-

¹ «Система представлений о мире и месте этноса в этом мире является одной из важнейших сторон традиционной культуры, специфической для каждого этноса и играющей большую роль наряду с социальными факторами во внебиологической адаптации человека (этноса) в природной среде» (*Язык и картина мира. Роль человеческого фактора в языке* (Москва, 1988), с. 18).

исламской исторической традиции выражаются главным образом через термины, производные от корневых основ *вāв-лām-īā'*, *джīm-вāв-рā'*, *хā'-лām-фā'*, *нун-сāд-рā'*. С помощью этих терминов находили свое выражение отношения, составлявшие в то время основу социально-политической организации общества.

В работе Л. В. Негря «Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V—VII вв.» приводится по крайней мере пять значений термина *маулā*, каждое из которых выражает содержание соответствующего вида института зависимости/покровительства. Это — зависимость/покровительство по родству (*валā' рахл*); зависимость/покровительство за службу (*валā' хидма*); зависимость/покровительство чужеродцу (*валā' хилф*), которое подразумевало включение чужеродца в состав племени; зависимость/покровительство чужеродцу (*валā' дживār*), которое не подразумевало интеграцию чужеродца новым племенем и не означало разрыва связей с кровными родственниками². Термин *маулā* употреблялся также для обозначения раба и вольноотпущенника.

Принципиально то, что отношения, выражаемые с помощью терминов этого ряда, носили (за исключением рабской зависимости) условно договорный характер. Они определяли временное состояние зависимости лица или родовой группы от другого лица или родовой группы, бравшей на себя обязательство по обеспечению их безопасности, защиты, предоставления им помощи и поддержки. Существенно подчеркнуть, что в этих терминах, как правило, были одновременно заключены понятия как о зависимом лице или родовой группе, так и о лице или родовой группе, оказывающей покровительство. Отсюда и амбивалентность термина *маулā* и его синонима термина *джār*, которые могут обозначать как покровителя, так и покровительствуемого. С помощью терминов этого ряда могли обозначаться и отношения между языческим божеством и его адептом³.

В Коране упоминаются все известные в доисламской Аравии типы зависимости/покровительства (см., например, 4: 36; 16: 75—76 и др.). На различных этапах своей пророческой деятельности с помощью ряда терминов, производных от указанных выше основ, Мухаммад пытался выразить целый ряд идей, фундаментальных для его проповеди. Более того, история сложения ново-

² Л. В. Негря, *Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V—VII вв.* (Москва, 1981), с. 72—75.

³ Это подтверждается существованием теофорных имен с компонентом, основанным на корне *джīm-вāв-рā'* (см.: G. Lankester Harding, *The Index and Concordance of Preislamic Arabian Names and Inscriptions* (Toronto, 1971), с. 9, 911), также как и прямым упоминанием божества как покровителя (*gr*) в одной из пабейских надписей, на что мне любезно указал И. Ш. Шифман.

го для Аравии социального организма — мусульманской общины (*умма*) — была историей проб и ошибок в использовании традиционных институтов зависимости/покровительства, с помощью которых строилась новая социальная организация и формировалось представление о единоличной верховной власти.

Перед лицом безграничной власти Аллаха, перед ужасом Судного дня традиционная система социальных связей, обеспечивавших личную безопасность (т. е. родство и покровительство), объявлялась бессмысленной (44: 41—42): «Тот день, когда покровитель (*маулā*) не избавит покровительствуемого (*маулā*), и не будет им помощи (*ва лā хум йунсаруна*), кроме тех, кого помиловал Аллах...» (см. также: 70: 11—13; 22: 11—13). Или (70: 11—13): «...Грешник хотел бы откупиться от наказания того дня своими сыновьями, и своей женой, и братом, и своим родом (*фаṣйла*), который дает ему убежище (*ту'вйхи*)...».

Избавить человека от наказания Страшного суда может только абсолютное подчинение, покорность (*ислām*) воле Бога, и следовательно, самыми необходимыми людям становятся отношения, обеспечивающие исполнение его воли, т. е. связи по вере. Поэтому единственное, что гарантировало успех в мире земном, было покровительство Аллаха, заслуженное путем беспрекословного подчинения Его воле (72: 22—23): «Скажи: „Меня не защитит (*лан йуджйранй*) от Аллаха никто, и я не найду помимо Него убежища — кроме передачи от Аллаха и Его посланий. А кто не повинуется (*йа'си*) Аллаху и Его посланнику, для того — огонь геенны“...».

Аллах — единственный покровитель (*маулā, джāр*), на которого можно полагаться (6 : 62): «Потом они возвращены будут к Аллаху, Покровителю (*маулā*) их истинному. О да, у Него власть (*ал-хукм*)...»; «Скажи: „У кого в руке власть (*малакūt*) над всякой вещью, и он защищает (*йуджйру*), а против Него нельзя защитить (*йуджйру*)“...»* (23 : 88).

После *хиджры*, означавшей для Мухаммада и его последователей разрыв с традиционной системой, обеспечивавшей их личную неприкосновенность, Пророк попытался сплотить своих *мухāджиров* и *ансāров* с помощью побратимства (*му'āха*).

Функции и характер доисламского института побратимства (*му'āха*) изучены еще недостаточно. В частности, не прослежена достаточно его внутренняя связь с отношениями, обозначенными термином *валā'*, о чем писали еще мусульманские авторы⁴.

⁴ J. Schacht, «Mirath», *Encyclopaedia of Islam* (Leiden, 1936), iii, с. 508; см. также: Е. А. Резван, «Побратимство в Коране (от кровнородственного коллектива к религиозно-политическому сообществу)», *Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока*, i (Москва, 1983), с. 194—200. Когда писалась эта глава, автору, к сожалению, оставались неизвестными замечания по проблеме.

Известно, что заключение соглашения типа *валā' хилф* (покровительство чужеродцу) предусматривало включение его в состав племени. Однако, несмотря на то, что по этому соглашению на него распространялась вся совокупность прав-обязанностей кровного родственника, в том числе право на долю в наследстве, он оказывался в положении зависимого (*маулā*) от своего партнера по соглашению, который обозначался тем же термином *маулā*. Формальное равенство участников соглашения подчеркивалось также тем, что и зависимый и его покровитель объявлялись «братьями» (*ах*)⁵.

Родственные племена, а также племена, заключившие между собой договор о зависимости/покровительстве, назывались «братьями»⁶. Естественно, что после установления отношений *валā' хилф* человек становился одним из «братьев» (*ихвāн*), составлявших адаптировавшуюся группу. Кораническое словоупотребление, как и доисламская поэзия, выявляет в ряде случаев синонимию терминов *қауm* (племя) и *ихвāн* (братья) (ср., например, 50 : 13 и 38 : 13)⁷. Доисламский институт побратимства (*му'āха*) выражал, таким образом, отношения *валā' хилф*. На это же указывает и текстуальная близость формул соглашения *валā' хилф* и соглашения о побратимстве между первыми мусульманами⁸.

Термин *му'āха* в Коране отсутствует, однако в ряде коранических контекстов зафиксировано значение термина *ах* (*ихвāн*, *ихва*), не связанное с кровным родством. Именно эти контексты представляют для нас особый интерес⁹. Наиболее важные из них связаны со сложением мусульманской общины в Йасрибе.

«Те, которые пришли после них (т. е. *ансāры*. — Е. Р.), говорят: „Господи, прости нам и нашим братьям (*ихвāн*, т. е. *мухāджирам*. — Е. Р.), которые опередили нас в вере“» (59 : 10). В аналогичном контексте (8 : 72) *мухāджир*ы и *ансāры* названы покровителями (*аулийā*) друг друга.

«Держитесь за покровительство (*хабл* — букв.: «вервь») Аллаха¹⁰ и не разделяйтесь, и помните милость Аллаха к вам, когда вы были врагами, а примирил Он ваши сердца и вы стали по Его милости братьями (*ихвāн*)»* (3 : 103). И далее (3 : 104): «И

сделанные Р. Симоном: R. Simon, *Meccan Trade and Islam. Problems of origin and structure* (Budapest, 1989), с. 115—119.

⁵ Неря, *op. cit.*, с. 75.

⁶ W. R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (London, 1907), с. 13.

⁷ См. также: *āйāt* 46 : 2. Дань, которую оседлые жители платили бедуинам, называлась *хуа*, от того же корня (Smith, *op. cit.*, с. 15—16).

⁸ См.: Неря, *op. cit.*, с. 75; I. Lichtenstaedter, «Fraternalisation (*mu'akhat*) in early Islamic society», *Islamic Culture*, XVI/1 (1942), с. 47—50.

⁹ 15 : 47; 2 : 178, 220; 3 : 103, 156, 168; 59 : 10—11; 33 : 5, 18; 49 : 10; 9 : 11.

¹⁰ Термин *хабл* также использовался для обозначения покровительства. См.: Smith, *op. cit.*, с. 48, примеч. 3; W. M. Watt, *Companion to the Qur'an* (London, 1967), с. 54; *The Poems of 'Amr son of Qami'ah*, ed. Ch. Lyall (Cambridge, 1919), № 1 : 7.

пусть будет среди вас община (*умма*), которая призывает к добру...». Все члены мединской общины объявлялись покровителями (*маулā, джāр*)¹¹ друг друга, находившимися при этом под покровительством Аллаха.

Если до ислама установление отношений *валā' хилф* (= побратимства) вело к зависимости одного человека от другого, носившей условный характер, то теперь связь между побратимами была обусловлена их общей абсолютной зависимостью от Бога, которого Мухаммад объявил их «истинным покровителем» (6:62; 23: 90; см. выше). Однако на этом этапе побратимство сохраняло в себе особенности доисламских отношений *валā' хилф*, и, в частности, побратим имел право на часть наследства своего «брата». Такое право наследования являлось вторжением в имущественные отношения в рамках индивидуальной семьи, значение которой в оседлой среде Аравии начала VII в. неизмеримо возросло, и это не могло не вызвать соперничества и конфликтов¹². По существу, «всеобщее» побратимство мусульман (*валā' хилф*) вело к установлению патриархальных уравнительных отношений внутри общины мусульман, что в оседлой среде Аравии начала VII в. было уже невозможно. И в 624 г. такое право наследования было отменено (33:6): «...Обладатели родства (*ўлў-л-архāм*) — один ближе (*аулā*) к другим по книге Аллаха, чем верующие и чем *мухāджир*ы...» (см. также: 8: 75).

После отмены права наследования побратимом отношения между членами мусульманской общины, считавшимися братьями друг другу, строились уже по типу отношений при заключении соглашения о защите *валā' дживāр*, которое давало сторонам защиту без учета кровнородственной принадлежности. Теперь, принимая ислам и признавая тем самым верховное покровительство (*дживāр*) Аллаха, каждый мусульманин принимал на себя обязательство помогать своим братьям по вере и защищать их, становился их *джāром*. В проповеди Пророка, по преданию, прочитанной им во время «прощального» паломничества, имеются такие слова: «...Каждый мусульманин — брат (*ах*) мусульманину, и все мусульмане — братья (*ахва*), и никому из мусульман не позволено требовать от своего брата (*ах*) — но лишь то, что он даст ему по доброте своей души...»¹³. Любой человек, принявший ислам, становился побратимом мусульман (9: 11):

¹¹ Ср.: Мединский договор, где Аллах назван покровителем (*джāр*) всех членов общины, которые, в свою очередь, были покровителями (*джāр, маулā*) друг друга. См.: *Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishak bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hisham...*, hrsg. Dr. F. von Wüstenfeld (Göttingen, 1858), с. 341—344.

¹² См. кораническое истолкование (38: 20—23) ветхозаветного эпизода выше: ч. I, гл. 3.

¹³ *Das Leben Muhammeds*, с. 969.

«А если они обратились и выполнили молитву, то они ваши братья в вере (*ихвān фй-д-дйн*)».

Становится понятно, почему Мухаммад призывал объявить приемных сыновей «братьями в вере» и покровительствуемыми (*джайр*), в то время как до ислама они становились *мавайй-хулафа'* (33: 4—5): «...И не сделал (Аллах. — Е. Р.) ваших приемышей вашими сыновьями. Возводите их к их отцам, это более справедливо у Аллаха, а если не знаете их отцов, то это — ваши братья в вере (*ихвān фй-д-дйн*) и ваши покровительствуемые (*мавайй*)» (см. также: 2: 220). Тем самым им гарантировалось равное с другими место в рамках мусульманской общины (*умма*), а имущественные интересы членов «малой семьи» (*ахл ал-байт*) в этом случае не затрагивались¹⁴.

Обязанностью всех мусульман-побратимов было участие в походах против «врагов Аллаха» (3: 156, 168; 33: 18). Эта обязанность вытекала из представлений о *насре* — взаимопомощи в бою, которая предусматривалась отношениями *вайа'* (покровительства) как до ислама, так и в Коране (см., например, 2: 286). М. М. Бравман указывает, что аравитяне до ислама верили, что их божества могут оказывать им помощь в бою — *наср*. Эта помощь мыслилась взаимной¹⁵. Такое представление о *насре* находим и в Коране (22: 40): «...Поможет (*лайансуранна*) Аллах тому, кто поможет Ему (*йансуруху*)...». Мухаммад считал обязанностью мусульман помогать друг другу в борьбе за дело ислама, тем самым «помогать Аллаху». Если раньше необходимость помощи в бою диктовалась прежде всего кровными узами, связывающими участников набега, то теперь взаимопомощь была обусловлена «братством в вере». Отказ от войны между мусульманами также вытекал из отношений побратимства (49: 10).

Известно, что первые случаи побратимства мусульман относятся к концу мекканского периода деятельности Пророка¹⁶. В условиях все возрастающей враждебности мекканцев к нему и его последователям Мухаммад таким образом пытался сплотить первых мусульман. После переселения Пророка в Медину обязательства побратимства были призваны обеспечить единство *мухаджиров* и *ансаров*, что в тот период было чрезвычайно важно. Однако указанные выше социально-экономические причины и массовое обращение в ислам сделали заключение индивидуальных соглашений о побратимстве практически невозможным.

Институт побратимства в том виде, в каком он существовал до отмены права наследования побратимом, по существу, явил-

¹⁴ Ср.: Неря, *op. cit.*, с. 81.

¹⁵ М. М. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden, 1972), с. 74.

¹⁶ Lichtenstaedter, *op. cit.*, с. 49—51.

ся переходным этапом к новому типу социальных отношений¹⁷, основанных на связи по вере, абсолютном характере зависимости от Бога и государственной организации жизни общества. После этого события институт прекратил свое существование в прежнем виде.

Обращает на себя внимание аналогичность структур отношений *му'а́ха*, *наср* и *валӣ*. Их можно представить себе в виде треугольника, вершиной которого является Аллах («братья в Аллахе», Аллах *на́сир*, Аллах *маула́* и *джар*) (см. схему на с. 146). Между вершинами основания «располагаются» люди, которые находятся в соответствующих отношениях друг с другом и с Аллахом. Взаимодействие всех вершин треугольника является необходимой основой устойчивости и успешного функционирования новой социальной организации. Важно, что Пророк Аллаха в рамках этой системы также объявлялся «покровителем» (*валӣ*) верующих (см. ниже). «Тень царственности» Аллаха покрывала и его Пророка. Постоянное употребление термина *расул Алла́х*, которое фиксируют дошедшие до нас версии официальных документов, напоминает употребление тронного имени аравийских царей. Об этом же говорят и присяга или заверение *бай'а*, которые давались Пророку¹⁸. В договорах Мухаммада с племенами им обычно гарантировалось покровительство (*джи-вар*) Аллаха и его собственное покровительство. Однако известны случаи, когда Пророк говорил только о своем покровительстве или только о своей гарантии безопасности (*зимма*)¹⁹.

В этой связи интересны стихи доисламского поэта-монотеиста Наби́ги аз-Зубйа́ни, повествующие о Ну'ма́не V Хирском:

Он был верен в защите (*зимма*) и возвеличил своего
покровительствуемого (*джар*).
Когда начинает слабеть власть [другого] царя (*малик*)²⁰.

¹⁷ Интересно, что спустя 13 веков в ходе стадийно близких процессов институт побратимства был использован в борьбе саудитов с племенной раздробленностью. Целью саудитов было создание единого государства в рамках Аравии. В ходе так называемого ихв́анского движения (1912—1930) выходцы из различных племен были объявлены побратимами друг друга (*ихв́ан*) и как таковые составили ядро ваххабитской общины. Они были переселены в земледельческо-скотоводческие колонии (ед. ч.: *хиджра*), а традиционная родо-племенная взаимопомощь заменялась взаимопомощью только среди *ихв́анов*. Последние были объединены принадлежностью к особому ваххабитскому толку ислама. Результатом явилось создание саудовской монархии и дополнение племенного самосознания признанием саудовского подданства (см.: А. И. Першиц, «Этнос в раннеклассовых оседло-кочевнических общностях», *Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе*, ред. Ю. В. Бромлей, Л. Е. Куббель, А. И. Першиц (Москва, 1982), с. 175).

¹⁸ W. M. Watt, «Ideal factors in the origin of Islam», *Islamic Quarterly*, III/3 (1955), с. 166.

¹⁹ *Idem*, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956), с. 246, 358.

²⁰ H. Dérenbourg, «Nābīga Dhoubayānī inédit», *Journal Asiatique*, IX/13 (1899), с. 55.

Таким образом, анализ побратимства по материалам Корана показывает, что появление этого института явилось отражением сложных социальных и идеологических процессов, происходивших во Внутренней Аравии начала VII в. Отмечено, что в доисламской Аравии имела место тенденция к образованию государства через создание союзов племен *хилф* и особенно в этом смысле был нагляднен пример Киндитов²¹.

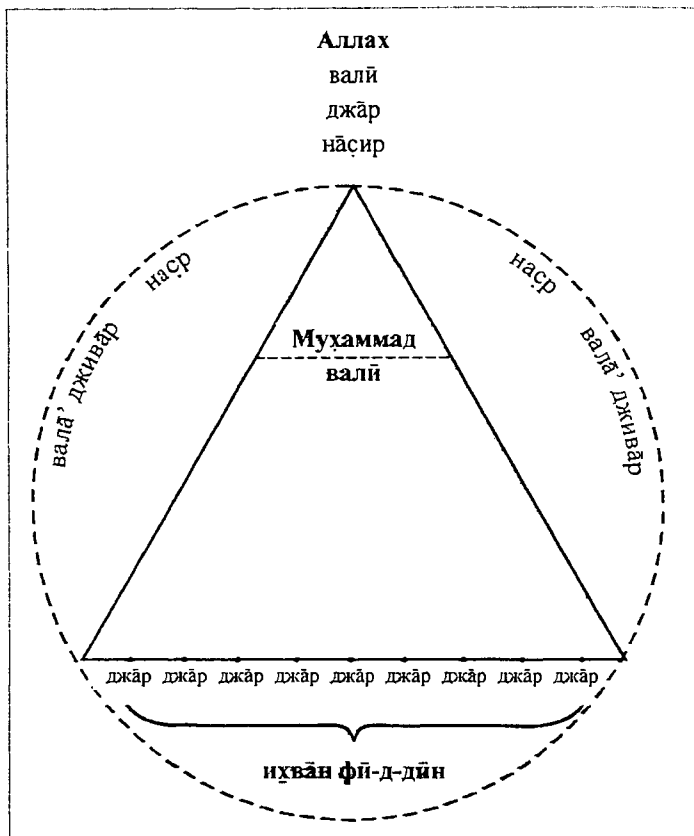


Схема 1

Однако развитие этой тенденции было прервано и не получило логического завершения. Институт *вала' хилф* не мог служить основой для консолидации общества прежде всего потому, что по сути своей он являлся фиктивным родством, а в объединениях, основанных на последнем, центробежные силы всегда оказывались сильнее центростремительных.

Институт *вала' дживар* оказался наиболее удобным для этой цели, так как он не предусматривал интеграцию чужеродца кровно-

²¹ Негря, *op. cit.*, с. 120.

родственным коллективом, обеспечивая ему при этом покровительство, т. е. можно было, не вторгаясь в сферу кровнородственных отношений, обеспечить консолидацию общины.

Кровнородственные, т. е. в своей основе материальные, связи между людьми, также как и традиционные отношения покровительства, уступали место в качестве первоосновы существования человеческого коллектива общности по вере, т. е. связям идеальным, но оформленным с помощью переосмысленных традиционных институтов покровительства и побратимства. Вместе с тем среди мусульман было закреплено значение кровнородственных связей в рамках индивидуальной семьи. Новые политические отношения по-прежнему выражались в традиционных категориях.

Хотя после отмены права наследования побратимом представление о братстве мусульман сохранялось лишь в качестве идеологического обоснования единства мусульман, его роль в развитии социальных представлений Пророка и социальной действительности того времени исключительно велика. С введением института побратимства можно говорить о первых попытках создания нового социального организма, обозначенного Мухаммадом словом *умма*. Вопрос жизнеспособности новой социальной организации зависел в первую очередь от обеспечения по существу автократического правления Мухаммада, что, как известно, было несовместимо с социальной организацией и социальной идеологией родо-племенного общества. Вопрос о власти, покорности, подчинении был центральным, поэтому далеко не случайно на место термина *ханифиййа*, использовавшегося первоначально для обозначения новой веры, пришел термин *ислам* (покорность).

2

Для понимания социальных процессов, характеризующих состояние общества Внутренней Аравии накануне возникновения ислама и место человека в нем, первостепенное значение имеет выяснение уровня социальной стратификации общества ее оседлых центров. Имеющиеся источники содержат, однако, скудный, часто противоречивый материал²².

С помощью анализа лексики Корана и современной ему поэзии мы попытаемся ответить на вопрос, существовали ли в языке современников Мухаммада слова, которые бы описывали социальные градации в обществе, и если существовали, то какие

²² П. А. Грязневич, «Проблемы изучения истории возникновения ислама», *Ислам: религия, общество, государство* (Москва, 1984), с. 5—18.

критерии лежали в основе такой градации, каким реальным содержанием эти слова были наполнены. Это поможет понять, каким образом социальные процессы, происходившие в обществе, трансформировались в сознании современников.

Поэтическая лексика VI—начала VII в. дает нам ряд таких терминов, наиболее важными из них представляются два: *дарадж* и *сӯра*.

Арабский корень *дāl-rā'-джīm* восходит к афразийскому **dr* с общим значением «путь», «дорога», «идти», «двигаться»²³. Насколько нам известно, ни в одном из семитских языков производные от этого корня не употребляются в переносном значении для указания на уровни социальной иерархии. Значение, зафиксированное в Коране и поэзии, отражает развитие основы в языке аравитян. Доисламская и раннеисламская поэзия, а также словари зафиксировали сходные значения у ряда производных от этого корня (*адрадж*, *дарадж*, *мадрадж* и др.), причем у слова *дараджа* среди прочих отмечено значение «лестница», «ступень»²⁴.

В стихах поэта-мухадрама Умаййи б. Абй-с-Салта термин *дараджа* имеет социальную окраску (речь идет о Фир'ауне): «Говорил он: „Поистине я — покровитель (*муджйр*) людей, и нет Господа надо мной покровителем (*муджйр*)“». И стер его Аллах из разрядов возвышенных (*дараджāt nāmīyāt*), и не был Он (Аллах. — Е. Р.) побежден»²⁵. В этой связи интересны и стихи, приписываемые бедному язычнику-мекканцу, взятому в плен мусульманами и отпущенному Пророком без выкупа. Обращаясь к Мухаммаду, он воскликнул: «Ты — муж, которому среди нас дано место (*мабā'a*), куда ведут ступени пологие и крутые (*лахй дараджāt сахли ва сy'уд*)»²⁶.

Место (*сӯра*²⁷, *дараджа*), занимаемое человеком среди своих соплеменников, связывается, как мы видели, с его личными достоинствами, доблестями его сородичей и предков, авторитетом среди соплеменников. Те же критерии действовали и при определении положения родовой группы по отношению к другим группам. Иначе и быть не могло: социальная этика родового

²³ А. Г. Белова, И. М. Дьяконов, А. Ю. Милитарев, В. Я. Порхоновский, О. В. Столбова, *Сравнительно-исторический словарь афразийских языков* (Москва, 1982), ii, № 166. Но ср. араб. *дарб* («горный проход», «тропа», «дорога», «путь») и рус. *тропа*. Возможно, есть основания говорить о возведении основы к еще более широкой языковой общности. Этим наблюдением я обязан В. Д. Ушакову.

²⁴ E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon* (London, 1863—1893), i, с. 867; *The Mufaddaliyāt*, ed. Ch. L. Lyall (Oxford, 1921), № 48, 5; B. A. Lewin, «A vocabulary of the Hudalian Poems», *Humaniora*, XIII (Göteborg, 1978), с. 178; Ибн Хишām, *Ас-Сӯра ан-набавийя* (Каир, 1955), i, с. 58.

²⁵ Умаййа б. Абй-с-Салт, *Дивāн*, сост. Мухаммад ал-Г'афур (Багдад, 1975), № 45, 2—3.

²⁶ Ибн Хишām, *op. cit.*, i, с. 660.

²⁷ Примеры с использованием выражения *ас-сӯрату-л-'улия*, см. выше: ч. I, гл. I.

общества, во многом определявшая уровень общественного сознания и в оседлых центрах Аравии накануне ислама, исходила из равенства его полноправных членов. В основе определения социального статуса человека или группы лежал, следовательно, этико-социальный подход.

Вместе с тем эти термины могли употребляться и для обозначения положения правителей (Ну`мāн < > сўра: Фир`аун < > *дараджат*), природа власти которых противоречила соответствующим представлениям родового общества.

Таким образом, термины *сўра* и *дараджа* не связаны исключительно с каким-либо одним принципом определения места человека в обществе. Они семантически нейтральны и могли употребляться достаточно широко.

Для выражения различий в социальном положении, в частности для обозначения преимущественного положения царя (*малик*) и его рода (*āl*) перед другими людьми, в доисламской поэзии использовался также глагол *фаḍḍала* — «предпочитать», «оказывать преимущество»²⁸.

Как показал М. М. Бравман, такое употребление восходит к исходному значению термина *фаḍл*, который использовался для обозначения излишков имущества, расходуемых на выполнение социальных обязанностей по отношению к более бедным соплеменникам и неполноправным членам рода или племени. Такое расходование *фаḍл* являлось строго обязательной нормой. Термин *фаḍл* в этом значении засвидетельствован в Коране (24 : 22) и в *хадйсах*²⁹.

Очевидно, что обладание излишками имущества (*фаḍл*) и его использование таким образом было важнейшей характеристикой лиц, занимавших высокое социальное положение. Поэтому в языке аравитян для указания на это положение также стали использоваться производные от корневой основы *ḡā`- ḡāl -lāi*.

Термины *дараджа* и *сўра* вошли в Коран, однако один из них — *сўра* — был переосмыслен для обозначения божественного откровения и приобрел значение «первостепенное», «перворядное», «самое авторитетное», «наиважнейшее»³⁰. В интересующих нас контекстах ключевым является термин *дариджа*, причем выявляется параллелизм употребления термина *дараджа* и глагола *фаḍḍала*, часто составляющих в языке Корана семантическую связку.

²⁸ Адл б. Зайд ал-`Ибādй, *Дйвāн*, сост. Мухаммад ал-Му`айбад (Багдад, 1965). № 17, 9; Nabiga, *op. cit.*, № 16, 3; № 8, 9; *The Poems of `Amr son of Qamī'ah*, № 15, 8; Ибн Хишām, *op. cit.*, ii, с. 256 (стихи Хасъāна б. Сāбита).

²⁹ М. М. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden, 1972), с. 237—239.

³⁰ См. выше: ч. 1, гл. 1.

Прежде чем приступить к анализу контекстов, вновь отметим, что в проповедях Мухаммада находили свое отражение важнейшие проблемы, порожденные современной ему социальной действительностью. Используя традиционные понятия и представления, Мухаммад предлагал в своих проповедях пути решения этих проблем, опираясь на те элементы социальных отношений, которые к тому времени уже бытовали в обществе оседлых центров Внутренней Аравии, но еще продолжали оцениваться общественным сознанием как новые, а зачастую и противоречащие исконным этико-правовым нормам.

Все случаи употребления термина *дараджа* в Коране ³¹ можно разделить на три группы. К первой относятся те *аййаты*, в которых речь идет о социальном и имущественном неравенстве.

Один из первых контекстов, в которых употреблен термин *дараджа*, представляет собой ответ Мухаммада на слова его противников о том, что Коран должен быть ниспослан «человеку почтенному ('*азим*) из обоих поселений» (43:31): «Они разве делят милость Господа твоего? Мы разделили среди них их пропитание в жизни ближней и возвысили одних степенями (*дараджат*) над другими, чтобы одни из них брали других в услужение» (43:32; см. также: 6:165). Как видно, здесь термин *дараджа* употреблен для обозначения социально-имущественных градаций в обществе ³².

Та же мысль может выражаться в Коране и с помощью глагола *фаддала* (16:71): «Аллах дал вам преимущество (*фаддала*) одних перед другими в жизненном уделе. Но те, которым дано преимущество (*фуддила*), не отдадут свою долю тем, кем овладели их десница (т. е. рабам. — *Е. Р.*), и они стали бы в этом равными» (ср.: 30:28). Там же (16:75) противопоставляются раб-невольник ('*абд мамлук*), «который не может ничего», и «тот, кого Аллах наделил от Себя хорошим уделом» (16:75). Далее (16:76) противопоставляются господин (*маулā*) и зависимый от него, обычно обозначаемый тем же термином *маулā*. Причем отношения, зафиксированные тут, близки к отношениям раба и господина.

Сопоставление вышеприведенных стихов позволяет сделать вывод о том, что социальные градации, описываемые в этих *аййатах* термином *дараджа*, отражают деление общества на группы по таким признакам, как богатство—бедность, свобода—зависимость.

³¹ В Коране термин *дараджа* употребляется, начиная, по-видимому, с *сūr*, сказанных между 615—618 гг., 18 раз: 20:75; 43:32; 17:21; 12:76; 40:15; 46:19; 6:83, 132, 165; 2:228, 253; 8:4; 3:163; 57:10; 4:95, 96; 58:11; 9:20. Два раза (68:44; 7:182) употреблен глагол *истадраджа* в значении «низводить», «менять прежнее положение [на худшее]» (антонимы — *фаддала* и *карамма*, см.: 17:62, 70).

³² Ср. употребление термина *макām* в *дйате* 19:73.

В *āyate* 2:228 говорится о неравенстве мужа и жены: «...Мужья на ступень (*дараджа*) выше их (жен. — *Е. Р.*)». В другом случае (4:34) Пророк говорит об этом так: «Мужья стоят над женами потому, что Аллах дал одним преимущество (*фаḍ-ḍала*) перед другими, и потому, что они расходуют из своего имущества (*амвāl*)...»³³. Таким образом, согласно Корану, социальное неравенство мужа и жены, мужчины и женщины обусловлено неравенством имущественным (см. также: 4:32). Здесь же можно отметить употребление в Коране терминов *ба'л*³⁴ (2:228) и *саййид* (12:25) — «господин» — в значении «муж».

Вторая группа *āyātov*, в которых употребляется термин *дараджа*, связана с градациями в мусульманской общине.

По сравнению с поэзией коранические тексты свидетельствуют об изменении ценностных характеристик личности (49:13): «Ведь самый благородный (*акрам*) из вас перед Аллахом — самый благочестивый» (см. также: 37:42; 36:27; 70:35). «Конечно, верующий раб — лучше многобожника, хотя бы он и восторгал вас» (2:221).

Возникает новый критерий социального деления, целиком основанный на отношении человека к вере (4:95—96): «Не равны оставшиеся дома (*ал-ка'идūна*) из верующих, не испытывающие вреда, и усердствующие на пути Аллаха (*ал-муджахи-дūна фй сабйл Аллāх*) своим имуществом и своими душами. Дал Аллах преимущество (*фаḍḍала*) усердствующим своим имуществом и своими душами перед остающимися дома на степень (*дараджа*). Всем обещал Аллах благо, а усердствующим Аллах дал преимущество (*фаḍḍала*) перед оставшимися дома в великой награде (*аджр 'азим*), в степенях (*дараджāt*) у Него, и прощении, и милости»*; «Для них — блага (*ал-хайрāt*)» (9:88). Им удел «благородный (*ризк карīm*)» (8:74). «Не равны среди вас те, кто расходовал до победы (до Бадра или взятия Мекки. — *Е. Р.*) и сражался... Эти — выше степенью (*дараджа*), чем те, которые расходовали после и сражались»* (57:10). «Мы водворим их в здешнем мире в прекрасное [место] (*хасана*)» (16:41). В *āyate* 9:19—20 сказано, что мекканцы-язычники, считавшие своей заслугой «поение паломника и оживление священной мечети», не равны тем, которые «выселились и боролись на пути Аллаха». Последние «на ступень (*дараджа*) выше у Аллаха».

Таким образом, социально-имущественный критерий стратификации общества дополняется или подменяется в Коране принципом идеологическим. Именно последний становится основной социальной иерархией складывающейся мусульманской об-

³³ Ср.: Bravmann, *op. cit.*, с. 238—239.

³⁴ Об использовании термина *ба'л* в значении «муж» в предисламской поэзии см.: R. W. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (London, 1907), с. 210—211.

щины. Для определения места человека в новой социальной общности — *умме* — важны были участие в боевых действиях против язычников, материальная помощь мусульманам, время принятия ислама и переселения в Медину. Большую роль играла также степень родственной близости к Пророку³⁵.

Идеологический критерий является и основой иерархии человеческих общностей. Согласно Корану, не было общины (*умма*), в которой «не прошел бы увещатель» (35:24). Самым важным и определяющим теперь было отношение общины («народа») к Пророку, степень благочестия ее членов: «И распределили Мы их по земле общинами (*умам*): среди них и праведные, среди них и худшие, чем это»* (7 : 168).

Мухаммад провозгласил равенство всех перед Богом, который после сотворения земли распределил на ней пропитание «...равно для всех просящих» (41 : 10). Действительно, в мусульманской общине произошла некоторая социальная нивелировка. Однако одновременно происходило формирование нового привилегированного слоя. Его составили люди, которых «...обогадил... Аллах и Его посланник от своей щедрости (*фадл*)» (9 : 74).

В этой связи интерес представляет *āyat* 58: 11, в котором содержится призыв оказывать Мухаммаду и его ближайшему окружению должные знаки уважения: «О вы, которые уверовали! Когда говорят вам: „Расступитесь в собраниях (*маджалис*)!“ — то расступайтесь. А когда вам говорят: „Вставайте!“ — то вставайте. Возвышает Аллах тех из вас, которые уверовали, и тех, кому дано знание (*ал-‘илм*), на разные ступени (*дараджāt*)...». Сходный контекст имеем в *āyate* 27 : 15: «Мы даровали Дā’уду и Сулаймāну знание (*‘илм*). И сказали они: „Хвала Аллаху, который дал нам преимущество (*фаḍḍала*) перед многими из Его рабов (*‘ибād*) верующих“»³⁶.

Власть (*мулк*, *султāн*, *хукм*) связывается в Коране со знанием (*‘илм*) и руководством, даруемым Аллахом человеку за его благочестие³⁷. «Те, кому дано знание», — это, по-видимому, *ūlū-l-amr* — «обладатели власти», которым, как и Мухаммаду, нужно повиноваться (4: 59, 83). Это те «главы мусульман» (*сарāт*

³⁵ См. также: П. А. Грязневич, «Развитие исторического сознания арабов (VI—VIII вв.)», *Очерки истории арабской культуры I—XV вв.* (Москва, 1982), с. 149. Так, в войсковом реестре халифа Умара (641—644) при определении размера жалованья мусульман учитывались все перечисленные факторы.

³⁶ Ср. рассказ об Адаме, наущении его «именам», т. е. передачи ему сакрального знания (20:115—116), и установлении его «наместником (*халифа*) на земле» (2 : 30). «Наместником (*халифа*) на земле» был поставлен и Дā’уд (38 : 26).

³⁷ Ср.: 16 : 100 и 30 : 35; 12 : 40 и 12 : 22; см. также: 38 : 20. «Власть в потестарном смысле, как правило, органически сочетается с властью ритуальной, которая, в свою очередь, образует одну из важнейших черт соционормативной культуры» (Л. Е. Куббель, *Очерки потестарно-политической этнографии* (Москва, 1988), с. 54—55).

ал-муслимйн), о которых говорит византийский наместник и поэт-мухадрам Фарва б. ʿАмр ал-Джузайм³⁸.

Сам же Мухаммад, согласно Корану, получил «сан достохвальный (мақām махмūd)» (17 : 79) и власть (султāн) (17 : 80). Притчи о пророках, власть (мулк) которых оспаривалась, приводились Мухаммадом для обоснования необходимости подчинения ему самому (см., например. 2 : 258). Именно такого поворота событий опасались еще в Мекке знатные курайшиты, обвинявшие Мухаммада в том, что он хотел получить над ними «преимущество» (фаḍл) (23 : 24; 11 : 27), «главенство» (кибрййāʾ) (10 : 78).

Поэты-современники Мухаммада прямо называли его царем (малик)³⁹ (см. ниже). Хассāну б. Сāбиту приписываются стихи, в которых говорится, что у Мухаммада «ранг высокий над всеми людьми (лаху ратабун ʿалин ʿалā-л-нāси куллихи)»⁴⁰ (ср. выше стихи о Фирʿауне и Нуʿмāне).

Третья группа айātов, в которых употребляется термин *дараджа*, связана с описанием мира сверхъестественного. Главой (мāлик, рабб, вāлй, маулā, джāр; ср.: *муджйр* в стихах о Фирʿауне) небесной иерархии является Аллах. Так, в айāте 40 : 15, где речь идет об Аллахе, он: «возвышен степенями (рафйʿу дараджāt), обладатель трона...»⁴¹. Аллах в Коране — «владыка царства (мāлику-л-мулк)»: «Ты даруешь власть (мулк), кому пожелаешь, и отнимаешь власть (мулк), от кого пожелаешь, и возвеличиваешь (туʿиззу), кого пожелаешь, и унижаешь (тузилу), кого пожелаешь...» (3 : 26; см. также: 22 : 18); «Мы возвышаем степенями (дараджāt) того, кого пожелаем» (12 : 76). У Него «милость» (фаḍл) (57 : 21) и Он может «превознести» (фаḍḍала) (45 : 16; 16 : 71); у Него «сан»⁴² (мақām) (55 : 46; 79 : 40; ср.: 26 : 57—58), «главенство» (кибрййāʾ) (45 : 37; ср.: 10 : 78), «приближенные» (муқаррабун, ақрабун, курбāн)⁴³ из ангелов и из людей (4 : 172; 56 : 88; 83 : 28 и др.; ср.: 26 : 34, 42).

Пророки также составляют иерархию (2 : 253)⁴⁴: «Вот — посланники! Одним Мы дали преимущество (фаḍḍала) перед дру-

³⁸ Ибн Хишām, *op. cit.*, ii, с. 592.

³⁹ См.: J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* (Berlin, 1884—1889), iv, с. 8; Умаййа б. Абй-с-Ṣалт, *op. cit.*, № 95, 1.

⁴⁰ Ибн Хишām, *op. cit.*, ii, с. 306.

⁴¹ В айāте 70:3 Аллах назван «обладателем ступеней» (зʿ-л-маʿридж). Последнее выражение имеет, однако, иное значение, см.: Коран, пер. и коммент. Н. Ю. Крачковского (Москва, 1963), с. 616, примеч. 4.

⁴² Термин *мақām* в значении «сан», вероятно, восходит к южноаравийскому прототипу (*ibid.*, с. 605, примеч. 27; см. также: A. F. L. Beeston, M. A. Ghul, W. W. Muller, J. Ryckmans, *Sabaic Dictionary* (Louvain-la Neuve; Beyrouth, 1982), с. 111.

⁴³ 46 : 28; A. Jeffery, *op. cit.*, с. 234, примеч. 4; A. J. Wensinck, «Kurbān», *Shorter Encyclopaedia of Islam*, eds. H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, 3rd edn. (Leiden; New York, 1991), с. 286.

⁴⁴ В ряде случаев в ответ на отказ иудеев и христиан признать его пророком Мухаммад высказывал практически противоположные мысли (см.: 2 : 136; 4 : 150).



Рис. 1. Уровни рая. Иллюстрация из турецкой литографии под названием

اشبو مزارقلي علم حال تعبير اولنان مفتاح الجنة نام
شتابك شتارنده شروط الصلاة
ورسالة صوفيه و ابدست دعايري و استقوني ادرج
اولنرق طبع و تثير اولنمشدر

(Библиотека СПбФ ИВ РАН,
шифр Т к/1358, page 3)

Эдема...» (см. также: 3: 162—163; 8: 4; 46: 19; 6: 132) (рис. 1). Сходный контекст имеем и в *āyate* 17: 21: «Взгляни, как Мы одним дали преимущества (*фаḍḍала*) перед другими, а ведь в последней жизни степени и преимущества больше (*ва ла-ла-ахирату акбару дараджātин ва акбару тафḍйлан*)». Верующие «стоят выше (*ал-а'лаун*)», чем грешники (3: 139; 47: 35), кото-

гими. И из них были такие (Моисей. — *Е. Р.*), с которыми говорил Аллах и вознес некоторых из них степенями (*дараджāt*). И Мы даровали 'Йсе, сыну Марйам, ясные знамения...»; «Мы уже дали преимущество (*фаḍḍала*) одним пророкам над другими и дали Да'уду Псалтырь» (17: 55; см. также: 34: 10). В другом месте (19: 56—57) об Идрисе сказано: «...поистине, он был праведником, пророком. И вознесли (*рафа нāху*) Мы его на высокое место (*макāн*)»⁴⁵ (см. также: 28: 82).

И в потустороннем мире каждый в зависимости от степени своей веры находился на определенной ступени (*дараджа*)⁴⁶, у каждого — «место известное» (*мақām ма'лūм*, 37: 164). Пророк говорит (20: 75—76): «А кто приходит к Нему верующим, совершив благое, для тех высшие ступени (*ад-дараджāt ал'улийā*) — сады

⁴⁵ Если только здесь не идет речь о «восхищении Еноха от земли» (Быт. 5: 24; Сирах. 49: 15; Евр. 9: 5). Фарва б. 'Амр ал-Джузāмй, византийский наместник Ма'ана, в приписываемых ему стихах употребил термин *макāн* для обозначения своего социального положения. См.: Ибн Хишām, *op. cit.*, ii, с. 591.

⁴⁶ Такое же употребление зафиксировано в *ḥaḍīḡah*. См. А. J. Wensinck, *Concordances et indices de la tradition musulman* (Leiden, 1936), i, с. 94. Ср. употребление термина *табақāt* в другом *ḥaḍīḡe*, см.: *ibid.*, с. 93.

рые будут пребывать в аду «вечно униженными (му-хān)» (25 : 69). Причем наказание в аду также дифференцировано: «Поистине, лицемеры — в нижнем слое (ад-дарк) огня» (4: 145) (рис. 2).

Итак, нейтральный, лишенный оценочной окраски термин *дарадж* употребляется в Коране для обозначения различий в социально-имущественном положении жителей оседлых центров Внутренней Аравии (богатый—бедный; свободный—зависимый). Этим термином описывалось и неравноправное положение мужа и жены, мужчины и женщины. Сложение общины мусульман привело к появлению нового критерия социального деления — религиозно-идеологического, ставшего обоснованием для социально-имущественных градаций в общине. С помощью термина *дарадж* описывается преимущественное положение в общине Мухаммада и близких к нему людей.

Пытаясь на «языке арабском, ясном» выразить возникавшие в его воображении космогонические идеи и представления, Пророк использовал нейтральное и потому удобное слово *дарадж*, для того чтобы передать идею об иерархичности мирового устройства, высшую ступень (*дарадж*) в котором занимает Аллах. Термин *дарадж* служил и для обозначения уровней иерархии в потустороннем мире. Появление в Коране развитых представлений о стратифицированности сверхъестественного мира стало отражением реального и осознаваемого социально-имущественного расслоения в обществе.

По сравнению со словоупотреблением во многих поэтических текстах, зафиксировавших традиционное мировосприятие



Рис. 2. Демоны, бросающие грешников в адский огонь. Миниатюра из турецкой рукописи *Aḥḥāl al-Ḳuḏmāt* неизвестного автора. Отдел редкой книги Свободной библиотеки Филадельфии (США). Шифр: Ms O. — Тб. 15,0 × 8,5 см. Багдадская школа, конец XVI в. С любезного разрешения библиотеки

родо-племенного общества, в Коране, связанном с идеологией и характером социальных отношений в более развитом обществе оседлых центров Внутренней Аравии, в первую очередь нашел свое отражение не этико-социальный, а социально-имущественный критерий стратификации. Это совершенно естественно для таких центров, как Мекка, Йасриб, ат-Та'иф, где получившие широкое развитие товарно-денежные отношения породили представления, противоречащие традиционной системе социально-идеологических и этико-моральных норм.

В то же время в мусульманской общине социально-имущественный критерий определения общественного статуса дополняется или подменяется критерием религиозно-социальным. Общественное сознание тогда просто не могло смириться с нормами и представлениями, которые коренным образом противоречили социальной этике родового общества. Критерий религиозно-социальный типологически близок критерию этико-социальному, лежавшему, как показывает поэзия, в основе соответствующих представлений родового общества. Вследствие этого, закрепляя божественной санкцией, по существу, противоречащий традиции принцип социальной градации, Мухаммад мог апеллировать к той же традиции.

Как было показано, для общественного сознания, которое нашло свое отражение в Коране, характерны размытость, неоднозначность, многовариантность критериев, служивших для выделения групп и категорий людей. Это связано с незрелостью, текучестью социальных процессов, происходивших в обществе оседлых центров Внутренней Аравии изучаемого периода. Однако характер употребления терминов *дараджас*, *сўра*, *мабā'а*, *мақām*, *макāн*, *ратаб*, а также глагола *фаддана*, с помощью которых в Коране и современной ему поэзии обозначались различия в социально-имущественном положении, свидетельствует о том, что процессы социального деления в оседлом обществе Внутренней Аравии уже ясно осознавались.

3

Мединские *сўры* Корана содержат ряд предписаний членам мусульманской общины, регламентирующих их обращение к Пророку и поведение в его присутствии. Некоторые из этих *āyātov* достаточно популярны. Однако в своей совокупности они, насколько нам известно, еще не анализировались, в то время как такой анализ позволяет выявить не только важнейшие стереотипы поведения, но и ряд характерных черт социальной психологии и общественной организации общества Аравии в период возникновения ислама.

Хронологически все эти *āyāt* принадлежат к последнему периоду жизни Пророка и сказаны приблизительно между концом 627 и 632 г.

«О те, которые уверовали! Не входите в дом Пророка, если только не будет разрешена вам еда, не дождавшись, пока она не будет готова. Но когда вас позовут, то входите, а когда покушаете, то расходитесь, не вступая дружески в беседу. Это с вашей стороны удручает Пророка, но он стыдится вас, а Аллах не стыдится истины. А когда просите их (т. е. жен Пророка. — *Е. Р.*) о какой-нибудь утвари, то просите их через завесу. Это вам чище для ваших сердец и их сердец. Не следует вам удручать посланника Аллаха и никогда не следует жениться на его женах после него. Это с вашей стороны великий грех пред Аллахом»* (33 : 53).

«Поистине, Аллах и его ангелы благословляют Пророка! О вы, которые уверовали! Совершайте молитву над ним и приветствуйте приветствием. Поистине, те, которые причиняют обиду Аллаху и Его посланнику, — проклял их Аллах в жизни здешней и будущей и приготовил им наказание унижительное» (33:56—57).

«Разве ты не видел тех, кому запрещена тайная беседа, а они потом возвращаются к тому, что им запрещено, и переговариваются о грехе, и вражде, и неповиновении посланнику. А когда они приходят к тебе, то приветствуют тебя так, как не приветствовал тебя Аллах⁴⁷, и говорят в своих душах: „Отчего бы не наказать нас Аллаху за то, что мы говорим?“ Довольно с них геены, будут они в ней гореть! Скверно это возвращение!» (58 : 9).

«Верующие — только те, которые уверовали в Бога и Его посланника. И когда они бывают вместе с ним в общем деле, то пусть не уходят, пока не попросят у него позволения. Поистине, те, которые просят у тебя позволения, — это те, которые веруют в Бога и Его посланника. И когда они попросят у тебя позволения для какого-нибудь их дела, то давай разрешение, кому хочешь из них, и проси для них прощения у Бога... Не обращайтесь к посланнику среди вас так же, как обращаетесь друг к другу...»* (24: 62—63).

«О вы, которые уверовали! Когда говорят вам: „Расступитесь в собраниях!“ — то расступитесь. А когда вам говорят: „Вставайте!“ — то вставайте. Возвышает Аллах тех из вас, которые уверовали, и тех, кому дано знание (т. е. Мухаммада и близких к нему людей. — *Е. Р.*), на разные степени (*дараджāt*)... Когда беседуете втайне с посланником, то вручите [ему] перед вашей беседой подношение (*садақа*). Это лучше для вас и чище. А если не найдете... то Аллах — прощающий, милосердный! Разве

⁴⁷ По одному из мусульманских преданий, они говорили вместо «*ас-салām 'алайк*» («Мир тебе!») «*ас-сām 'алайк*» («Смерть тебе!»). См.: W. M. Watt, *Companion to the Qur'an* (London, 1967), с. 258.

вы боитесь до вашей беседы вручить подношение? Если вы этого не сделали и Аллах обратился к вам, то выстаивайте молитву, и давайте очищение, и повинуйтесь Аллаху и Его посланнику...» (58: 12—14).

«О вы, которые уверовали! Не устремляйтесь вперед пред Аллахом и Его посланником... Не поднимайте своих голосов выше голоса Пророка и не обращайтесь к нему громко с речью, как обращаетесь друг к другу, чтобы не оказались тщетными ваши дела, а вы и не знаете. Те, которые понижают свои голоса у посланника Аллаха, — это те, сердца которых испытал Аллах для богобоязненности. Им — прощение и великая награда. Те, которые вызывают тебя из комнат позади, большая часть их не понимает. Если бы они потерпели, пока ты выйдешь к ним, это было бы лучше для них...» (49: 1—5).

К этим стихам примыкают и те, что сказаны Пророком в начале мединского периода его жизни: «О те, которые уверовали! Когда возглашено на молитву в день собрания, то устремляйтесь к пониманию Аллаха и оставьте торговлю... А когда они увидели торговлю или забаву, то устремляются к ним и оставляют тебя стоящим...» (69: 9, 11).

В этих стихах устанавливается ряд этикетных норм, обязательных в отношении Мухаммада. Например, нельзя входить к Пророку без приглашения и оставаться там дольше, чем тому этого хочется. Предание сообщает, что сам Мухаммад не смог попросить гостей, чтобы они ушли (а по мусульманской традиции здесь идет речь о свадьбе Пророка с Зайнаб), терпел их присутствие до конца, и потребовалось «вмешательство Аллаха», чтобы такого не происходило впредь. Нельзя входить к женам Пророка с просьбой о какой-либо кухонной утвари неожиданно: их лица могут увидеть посторонние. Далее: Пророка надо приветствовать, и нельзя уходить, не спросив у него позволения. Нельзя обращаться к Пророку так же, как это принято при обращении друг к другу (по-видимому, здесь речь идет об обязательности употребления формулы *йā rasūl Allāh* — «О посланник Аллаха!»). Запрещается говорить громче Пророка; следует пропускать его вперед. При появлении Пророка и лиц из его окружения на разного рода сходах (*маджалис*)⁴⁸ нужно расступиться и подняться в знак почтения. Перед разговором с посланником Аллаха желательно вручить ему подношение⁴⁹.

⁴⁸ Ср. точку зрения А. С. Йахуды, который утверждает, что в *суре* 58 (*āyāt* 12) речь идет о совершении молитвы в положении сидя и стоя (см.: А. S. Yahuda, «A contribution to Qur'ān and hadith interpretation», I. *Goldziher Memorial Volume* (Budapest, 1948), i, с. 290—292).

⁴⁹ Ср. Быт. 33 : 10; 4: 3, 11; 1 Цар. 17 : 18. Иногда подношение давалось при прощании (Быт. 33 : 11).

Нельзя выкликать Пророка из задних комнат так, как это делали члены посольства бану тамим, прокричавшие, как сообщает Ибн Хишām: «*Ан ахриджа илайна йā Мухаммад*» («Эй, Мухаммад, выйди к нам!»)⁵⁰. Этому, в частности, посвящены приведенные выше *айāты* 1—5 *сūры* 49. Наконец, не следует покидать пятничное молитвенное собрание, не дослушав проповедь Мухаммада, чтобы выяснить, что за караван пришел в город, или посмотреть на базарное представление, начинавшееся, очевидно, после окончания торговли, т. е. одновременно с призывом мусульман на молитву⁵¹.

Раннемусульманская историческая традиция сохранила ряд подобных эпизодов из жизни Мухаммада, однако акцент был сделан на то, чтобы показать аскетический образ жизни Пророка в противовес «погрязшему в роскоши» халифскому двору. Так у Ибн Хишāма описывается приезд к Мухаммаду ‘Адй б. Хātима. Будучи вождем христианского племени таййи’ (употреблен термин *малик*), он получал четверть добычи и решил, что примет ислам, если увидит в Пророке настоящего царя. Мухаммад принял его, и, когда они шли из мечети в дом, Пророк остановился, чтобы поговорить с бедной старухой. «*Ва Аллāхи ма хазā би-малик*» («Нет, это не царь!») — решил ‘Адй. Придя домой, Мухаммад предложил ему кожаную подушку, а сам сел на землю. ‘Адй опять подумал о том, что цари себя так не ведут. Расспросив гостя, Пророк сказал, будто знает, что бедность, которую ‘Адй видит здесь, является препятствием в его решении принять ислам, и якобы предсказал будущие сказочные богатства, которые попадут в руки мусульман в ходе завоеваний. И ‘Адй принял ислам⁵².

Существует еще ряд преданий, на первый взгляд противоположных приведенным выше. Они повествуют о том, что Мухаммад перед встречей очередного посольства специально богато одевался, сурьмил глаза и т. п.⁵³, — словом, пытался придать своему облику черты, более соответствовавшие представлениям его современников о могучем, полновластном правителе. Основой этих *хадйсов*, упомянутых выше преданий, является, с одной стороны, действительная непритязательность образа жизни Мухаммада, с другой — стремление Пророка добиться подчинения аравитян мусульманам. Одним из проявлений такого подчинения и стало выполнение по отношению к нему норм, обусловленных его новым положением.

⁵⁰ Ибн Хишām, *Ас-Сўра ан-набавиййа* (Каир, 1955), ii, с. 561—562.

⁵¹ S. D. Goitein, «The origin and nature of Muslim Friday worship», *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden, 1966), с. 118—119.

⁵² Ибн Хишām, *op. cit.*, с. 578—579.

⁵³ Ал-Фахри. ‘Алий Ибн Мухаммад б. ‘Абд Аллāх, *Китāб талхис ал-бийан фи зикр фирак ахл ал-адйан*, ред. С. М. Прооров (Москва, 1988), с. 118—119.

Существует предание о прибытии к Мухаммаду посольства от бану х̣арис. Пророку, по-видимому, не понравилось то, что к нему отнеслись без должного почтения. Он пытался заставить главу посольства Йазйда б. ‘Абд ал-Мадана согласиться с унижительной для него характеристикой его соплеменников, на что Йазйд ответил: «Клянусь Аллахом! Мы не воздавали хвалы (*хамид*) ни тебе, ни Х̣āлиду!» (имеется в виду Х̣āлид б. ал-Валйд, посланный Пророком до этого к бану х̣арис с предложением принять ислам). «Кому же вы воздавали хвалу?» — спросил Пророк. «Мы воздавали хвалу Аллаху, который руководит нами через тебя», — ответил Йазйд⁵⁴.

Описанные выше этикетные ситуации (кроме *āyāt*ов 9 и 11 *сūры* 52) имели место тогда, когда Мухаммад обладал единоличной властью (законодательной и исполнительной). В *сūрах* того же периода, к которому принадлежат приведенные выше коранические стихи, уже нет такого, например, сетования, которое содержит *сūra* 3, *āyat* 153: «По милосердию от Аллаха ты смягчился к ним; а если бы ты был грубым, с жестоким сердцем, то они бы рассеялись от тебя. Извини же их и попроси им прощения и советуйся с ними о деле [...]». Позднее посланник высказывался в прямо противоположном духе: «И знайте, что среди вас — посланник Аллаха; если бы он слушался вас во многих делах, то вы бы страдали [...]» (49 : 7).

Последователи Мухаммада считали его посланником Бога и Пророком, он одержал уже важные военные победы, снискал себе к этому времени большой военный авторитет и за пределами общины своих сторонников. Как мы видели, Аллах, по Корану, дал Мухаммаду «сан достохвальный (*макām махмūd*)» (17 : 79) и «власть (*султāн*)» (17 : 80). Он выполнял важнейшие социально-значимые роли, будучи наделенным, по мнению современников, несомненной харизмой⁵⁵.

В текстах цикла «Аййām ал-‘араб» можно найти материал для характеристики этикетных норм, принятых при общении с лицами, игравшими в обществе роли, позднее воспринятые Мухаммадом⁵⁶.

⁵⁴ Ибн Хишām, *op. cit.*, с. 578—579.

⁵⁵ Ср.: «Харизма — божественный дар, обозначение мистических способностей, которые должны иметь пророки, святые и правидцы согласно воззрениям религиозных сообществ. От этого происходят так называемые королевства (*Königtum*) или государства (*Herrscherum*). Это означает, согласно точке зрения современников, что правитель обязан своею властью непосредственно божественному назначению, следовательно, является представителем божественной силы и от этого обладает сверхъестественными способностями» (*Mayers neues Lexicon* (Leipzig, 1972), iii, с. 67).

⁵⁶ Мухаммад был не первым, кто смог объединить в себе сразу несколько социальных ролей. Согласно преданию, калбит Зухайр б. Джанāб (VI в.) был знаменитым воином, вождем, поэтом, оратором, прорицателем, лекарем, послом своего племени (см.: H. Lammence, *Le Berceau de l'Islam* (Roma, 1914), 319—320).

Доисламский поэт, как и оратор, пользовался уважением соплеменников. Хороший поэт составлял богатство племени, ибо мог значительно повысить его престиж в межплеменных делах; однако он был таким же соплеменником, как и все другие, и никаких особых почестей ему не полагалось.

Племенного третейского судью выбирали из числа уважаемых, авторитетных людей. Его могли пригласить лишь раз. Если он успешно выполнил свои функции, к нему обращались многократно. Но особого почтения, отличного от того, которое оказывалось просто уважаемому, а зачастую и пожилому соплеменнику, ему не выказывали.

К прорицателю обращались за предсказанием или советом, но его совету можно было и не следовать, а его самого и божество, которому он служил, можно было и оскорбить, если ответ *кāхина* не удовлетворял просителя.

Военного предводителя выбирали перед набегом, и притом каждый раз заново. Тот, кто был наиболее удачливым и смелым, мог становиться *'ақйдом* многократно, что, тем не менее, не гарантировало данному лицу никаких особых привилегий — ему полагалась лишь бóльшая, чем простому воину, часть добычи.

В «Аййām» приводится, например, такой эпизод. Зийād б. ал-Хабұла, предводительствовавший успешным набегом, возвращаясь, остановился на ночь. Он разделил добычу и раздал людям финики и масло. Когда же потребовалось подложить дров в костер, он не мог приказать кому-либо из своих соплеменников принести их и сказал: «Кто принесет вязанку дров — получит горшок фиников»⁵⁷.

Сходное положение в племени занимал и *саййид*. Соплеменники наделяли его властью и подчинялись ему: он осуществлял их коллективную волю. Он пользовался авторитетом и уважением, но приказать соплеменнику сделать что-либо для себя лично он не мог⁵⁸.

Однако ситуация резко менялась, если речь шла о человеке, носившем титул *малик*. Так, одно из преданий цикла «Аййām» повествует, что для Худжра б. ал-Хāриса, сына киндитского царя, которого отец поставил над племенами асад и гатāфāн, стоянку готовили заранее. Он обычно высылал вперед часть обоза, и когда приезжал на место, то там уже все было сделано так,

⁵⁷ *Аййām ал-'араб фй джāхилиййа*, сост. Мухаммад Ахмад Джād Маулā Бāk и др. (Каир, 1942), с. 43.

⁵⁸ А. М. Васильев на основании изучения свидетельств очевидцев, посещавших в разное время аравийские племена, пришел к выводу, что «гл. племени, как правило, не имел внешних атрибутов власти и не придерживался особого церемониала в обращении с соплеменниками. Простые бедуны вели себя с ним как равные» (см.: А. М. Васильев, *История Саудовской Аравии* (Москва, 1982), с. 46).

чтобы угодить ему⁵⁹. В Аравии у захваченного противника отрезали прядь волос в знак того, что он пленник, но этот обычай не распространялся на пленных царей⁶⁰.

Гассаниды и Лакмиды, *малики* окраинных арабийских государств, зависимых от Византии и Персии, стремились подражать своим могущественным соседям. Еще в 1939 г. Соваже⁶¹ показал, что ал-Мунзир б. ал-Х̣арис, при котором гассанидское государство процветало, имел рядом с Сергиополисом, но вне его стен специальное здание для аудиенций, сходное с аналогичными римскими и византийскими постройками. Во время ежегодного паломничества к могиле Святого Сергия ал-Мунзир принимал в этом здании глав союзных ему родов и племен, отдавал приказания, разрешал ссоры и т. д. Он сидел в короне (*tādj*) в глубине специальной ниши, над которой находилась греческая надпись, украшенная орнаментом в виде листьев акинфа, — «Да здравствует ал-Мунзир!» (*nika he týchē alamundāru*)⁶². Важно, что подобным же образом были обставлены и приемы первых омеййадских халифов. Здесь, по мнению О. Грабаря, проявлялось влияние персидской традиции: неподвижно сидящий владыка предстал перед глазами приглашенных, когда тех пропускали в «тронный зал». При этом 'Абд ал-Малик добивался запрета на преждевременный вход приглашенных, а сами церемонии еще не носили систематического характера. Сознательная «иранизация» церемоний, предпринятая Омеййадами в попытке противопоставления византийской традиции, имела характер возвращения и переосмысления доисламского наследия⁶³. Не приходится сомневаться, что и Лакмиды и Гассаниды стремились подражать сасанидским образцам.

В «Истории» Иоанна Эфесского описан приезд к ал-Мунзиру куратора сирийца Магна: «Он послал [сказать ал-Мунзиру]: „Так как я пришел для освящения этого храма и у меня был тяжелый путь, то не я приду почтить тебя, но, так как я желаю осведомиться о твоём здоровье, я прошу тебя тотчас прийти ко мне [...]“»⁶⁴. Отсюда следует, что ал-Мунзир прекрасно знал, что Магн должен сначала прийти к нему, и ждал этого.

⁵⁹ *Āḡīām al-'arab*, с. 114.

⁶⁰ *Ibid.*, с. 96.

⁶¹ J. Sauvaget, «Ghassanides et Sergiopolis», *Byzantion*, XIV/1 (1939), с. 115—130.

⁶² Н. В. Пигулевская считает более вероятным, «что это здание было церковью, и надпись в честь Мундара (ал-Мунзира. — Е. Р.) сделана как пожелание кого-нибудь из его почитателей» (см.: Н. В. Пигулевская, *Арабы у границ Византии и Ирана в IV—VI вв.* (Москва; Ленинград, 1964), с. 226), однако она не приводит каких-либо аргументов, подтверждающих ее точку зрения. Нахождение же надписи, восхваляющей царя, над алтарем церкви представляется сомнительным.

⁶³ О. Grabar, «Notes sur les ceremonies umayyades», *Studies in Memory of Gaston Wiet*, ed. M. Rozen-Ayalon (Jerusalem, 1977), с. 54, 57—59.

⁶⁴ См.: Пигулевская, *op. cit.*, с. 292.

В доисламской Аравии существовала стереотипная формула обращения к царю — *абайта ал-ла'на* — «Да не допусти, чтоб тебя проклинали!»⁶⁵. Она произносилась чаще всего тогда, когда к царю шли с какой-либо просьбой. С одной стороны, она свидетельствует о том, что проклинать царя, в принципе, было возможно, и это подчеркивает ее архаичность: с другой стороны, из нее следует, что власть царя, а значит, и его обязанности были очень широки. Царь выступал здесь как гарант существующего порядка.

При Лахмидах, правителях ал-Хйры, существовала должность *радйфа*. Назначив на нее представителя одного из племен, они могли обеспечить его лояльность. *Радйф* сидел справа от царя на приемах и пирах, мог пить из царского кубка, ехал у него за спиной при выездах. Ему причиталась четвертая часть добычи царя и доля в дани с подданных⁶⁶.

В «Аййām» описывается эпизод, когда в ал-Хйру к царю ан-Ну'мāну б. ал-Мунзиру съехались представители многих арабийских племен. «Ан-Ну'мāн приказал принести царскую одежду и сказал посланцам: „Приходите все завтра утром, и я подарю эту одежду самому благородному из вас“»⁶⁷.

Другой Лахмид — 'Амр направил в 567 г. посольство из сорока человек к византийскому императору Юстиниану II, который согласился принять только одного из них. Но тот посчитал «неприличным предстать перед императором одному» и «отказался» от приема, полагая необходимым сохранить обычай, по которому императору представлялись все члены посольства⁶⁸.

Таким образом, Муḥаммад требовал соблюдения по отношению к себе тех норм, которые соответствовали положению *малика*. Однако характер и форма правления как *малика*, так и его наместника (*халйфа*) были неприемлемы в глазах как самого Пророка, так и его современников и ассоциировались с «нечестием и пролитием крови» (2 : 30; 27 : 34). Представление о справедливой, по мнению Пророка, верховной власти отражено в рассказе о «царице савской» (Саба'). Она обратилась к своим приближенным с такими словами (27 : 32): «О знать (*ал-мала'*), дайте мне решение в моем деле; я не могу решить дело, пока вы не будете при мне».

Взгляды, зафиксированные Кораном, были характерны и для значительной части племенных поэтов, защищавших принципы

⁶⁵ «Le Diwān de Nābigha Dhobyānī», ed. H. Dérenbourg, *Journal Asiatique*, XII (Septembre 1868), № 8 : 1; *Ayyām al-'arab*, с. 119, 137; А. Крымский, *Арабская литература в очерках и образцах* (Москва, 1911), с. 302, примеч. 2.

⁶⁶ M. J. Kister, *Studies in Jahiliyya and Early Islam* (London, 1980), iii, с. 149.

⁶⁷ *Ayyām al-'arab*, с. 137.

⁶⁸ См.: Пигулевская, *op. cit.*, с. 116.

племенной демократии. С другой стороны, у поэтов, связанных с Киндитами, Лахмидами и Гассанидами, легко найти многочисленные свидетельства понимания роли царской власти как гаранта стабильности в условиях эрозии традиционных институтов аравийского общества⁶⁹.

Сам Мухаммад отвергал титул *малик*. Вместо этого, как мы уже видели, Пророк, согласно Корану, был объявлен покровителем (*валий*) всех членов *уммы* (4 : 75). По-видимому, термин *валий*, в отличие от *малик*, в большей степени соответствовал призыву Мухаммада к восстановлению погрязших традиций. Однако понятие *валий* («покровитель»), выработанное родовым обществом (все соплеменники — *валий* друг другу), во времена Мухаммада наполнялось новым содержанием и в одном из своих значений во многом было близко понятию *малик*⁷⁰.

Мухаммад восседал на троне (*минбар*), прообразе современных *минбаров* — кафедр проповедников в мусульманских мечетях по всему миру. При этом до конца правления Омеййадов *минбар* сохранял значение аналогичного трону символа власти. (ср.: *сарйр*, *курсий*)⁷¹.

Требования Мухаммада свидетельствуют о том, что он знал, как нужно вести себя с полновластным правителем, и добивался этого от своих последователей. Однако почему сами современники Мухаммада, его сторонники не исполняли соответствующих правил обращения к своему вождю, правил, которые были им, несомненно, известны?

Для введения новых поведенческих стереотипов потребовалось «вмешательство Аллаха». Уже этот факт говорит о том, что речь шла об изменении одного из важнейших этнокультурных стандартов общения. Члены мусульманской общины их знали, но еще не понимали необходимости использования этих норм по отношению к Мухаммаду, поскольку, вероятно, считали их

⁶⁹ П. А. Грязневич. «Ислам и государство (к истории государственно-политической идеологии раннего ислама)», *Ислам: религия, общество, государство*, ред. П. А. Грязневич и С. М. Прозоров (Москва, 1984), с. 191.

⁷⁰ Представление о правителе-покровителе зафиксировано и в эллинистическо-сирийской традиции (И. Ш. Шифман, *Набатейское государство и его культура* (Москва, 1976), с. 27). Оно фигурирует и в доисламской поэзии (*The Poems of 'Amr son of Qami'ah*, 15 : 18, стр.: 1 : 8—10). Согласно средневековой исторической традиции о смерти Мухаммада и избрании халифом Абу Бакра, последний, как и Пророк, именовался *валий ан-нас* (М. J. Kister, «Some reports concerning Mecca from Jahiliyya to Islam», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XV/1—2 (1972), с. 80, примеч. 3). В «легализации» своей власти Мухаммад воспользовался уже существовавшей социальной парадигмой. К сожалению, мне не удалось убедить ответственного редактора этой книги В. Д. Ушакова в правомочности такой постановки вопроса.

⁷¹ См.: J. Pedersen, «Masjdjid» (d. Minbar), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, с. 343—345; Grabar, *op. cit.*, с. 54.

чуждыми себе, чуждыми принципам организации их жизни. К тому же очевидно, что модели коммуникативного поведения были в этом обществе особенно устойчивыми (ведь потребовалась сакральная санкция для введения новых стандартов). В целом это типично для патриархальных обществ, в которых господствует «традиционный тип регуляции поведения, вследствие чего форма приобретает самодовлеющее значение»⁷² и «процедура играет даже большую роль, чем сама норма»⁷³.

Требуемые Мухаммадом этикетные нормы ассоциировались в сознании его современников с образом *малика*, формы и основы правления которого они считали неприемлемыми. Если в Мекке Мухаммада обвиняли в том, что он *шā'ir* (поэт), *sāḥir* (колдун) или *маджнūн* (одержимый), то в Медине ему вменяли в вину то, что он ведет себя, как *малик*. Один из его противников, называя Мухаммада *маликом*, спрашивал мединцев, как они могли согласиться признать его власть, хотя сражались с другими царями и не допустили их в свой город⁷⁴. Все это, в свою очередь, подчеркивает тот факт, что в описываемый период Мухаммад стал полновластным правителем не только по сути, но и по ряду чисто формальных признаков и требовал соблюдения всех соответствующих своему положению норм. Они подавались как требования вежливости, почтения к Пророку, но, по существу, являлись воплощением тех социальных функций, которые приобрел Мухаммад.

Представляется несомненным, что в арабийском обществе VI—начала VII в. все возрастающее значение играл институт власти вообще и верховной власти в частности, поэтому вводимые Мухаммадом нормы были обусловлены в первую очередь возникновением новой социальной ситуации. На смену этикетным стереотипам, соответствовавшим идеологии и психологии родового общества и «предгосударства», пришли нормы, отвечавшие потребностям возникавшего государства, которое объединяло Аравию под властью мединской общины, персонифицированной в лице Мухаммада.

В одной из мединских проповедей Мухаммад произнес (3: 33—34): «Поистине, Аллах избрал Адама и Нуха, и род (*āl*) Ибрāхима, и род (*āl*) 'Имрāна над мирами как потомство (*зуррийа*) одних от других ...» (ср.: 19: 58). В другом месте (6: 83—86) Мухаммад после перечисления имен библейских пророков заключает (6: 87): «И из отцов их (*абā 'ихим*), и из по-

⁷² Б. Х. Бгажников. «Коммуникативное поведение и культура (К определению предмета этнографии общения)», *Советская этнография*, V (1978), с. 7—8.

⁷³ А. Я. Гуревич. *Проблема генезиса феодализма в Западной Европе* (Москва, 1979), с. 104.

⁷⁴ J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* (Berlin, 1889), iv, с. 8.

томков их (*зурриййатихим*), и братьев их (*ихванихим*), — Мы избрали их и вели их на прямой путь». Аллах, избирая пророка, избирает тем самым и его род (предков и потомков — *ал*) и его сородичей. О том же повествуют и *аййаты* 11: 69—73, в которых посланцы Аллаха сообщают Ибрāхīму и его жене «радостную весть» «об Исхāке, и за Исхāком — об Йа'кūбе». Они говорят о благословении Аллаха над «обитателями дома» (*ахл ал-байт*) Ибрāхīма. И тут вновь, повествуя о библейских пророках, Мухаммад воспроизводит ситуацию, характерную для Мекки и Йасриба. Здесь говорится и о том, какими сам Мухаммад видел принципы наследования власти.

Мухаммад не оставил наследника, и с его смертью ситуация изменилась. То, что было возможно относительно посланника Аллаха, становилось малопримлемым, когда речь шла о его халифах. Очень характерной представляется реакция оманских аздитов, которые, узнав о смерти Мухаммада и о том, что во главе общины-государства стал Абū Бакр, якобы воскликнули: «Как? Все курайшиты, что ли, хотят выдавать себя за пророков? Это — непереносимая тирания!»⁷⁵

В этой связи интересна серия преданий относительно неприязнительности и аскетизма 'Умара. Особенно популярен рассказ о том, как Хурмузāна, пленного владельца Ахвāза, привели в мечеть, где 'Умар спал «по-солдатски», завернувшись в бурнус, а на вопрос потрясенного перса о том, где же стража и привратники халифа, ему ответили с гордостью, что у халифа посланника Аллаха таковых не имеется, равно как и канцелярии и секретарей⁷⁶. Характерен и ряд подобных преданий, связанных с недолгим пребыванием 'Умара в Сирии и Палестине. О. Г. Большаков пишет, что, оказавшись там, «'Умар ощущал себя глубоким провинциалом, попавшим в столицу, а это могло заставить его бравировать аскетизмом, пренебрежением к внешнему блеску, излишне придирается к своим сотоварищам, перенявшим местный образ жизни»⁷⁷. Однако это может быть связано и с тем, что этикетные нормы, выполнения которых добивался Мухаммад в последние годы жизни, оказались сразу после его смерти на какое-то время вновь непримлемыми в обращении к халифам посланника Аллаха. Возмущение мединцев тем, что 'Усмāн, в отличие от Абū Бакра и 'Умара, позволил себе сесть не на нижнюю ступень *минбара*, а на самый верх, как Мухаммад, на наш взгляд, подтверждает такое предположение⁷⁸. В

⁷⁵ L. Caetani, *Annali dell' Islam*, ii (Milano, 1906), с. 778; см. также: Lammence, *Le Berceau*, с. 324.

⁷⁶ О. Г. Большаков, *История халифата* (Москва, 1993), ii, с. 94—95.

⁷⁷ *Ibid.*, с. 70.

⁷⁸ *Ibid.*, с. 158; ср.: с. 249, примеч. 13.



Рис. 3. Мухаммад, 'Али, Хасан и Хусайн в лодке, управляемой ангелом. Миниатюра из рукописи *Шах-наме* Абу-л-Касима Фирдауси из собрания СПбФ ИВ РАН, шифр С-822. Герат, середина XV в., 17,5 × 25,0 см

любом случае появление преданий такого рода может свидетельствовать о сохранении проблемы как таковой. Позднейшая полемика против Омеййядов, типичных *маликов*, перенявших многие из обычаев, существовавших при дворах Лахмидов и Гассанидов, показывает, что представления, восходящие к племенному демократизму, продолжали восприниматься значительной частью общества как наиболее адекватно отвечающие пафосу проповеди Мухаммада.

В ходе острой борьбы за верховную власть, которая развернулась в Халифате вскоре после смерти Пророка, сторонники 'Али и его потомки выдвинули лозунг: «К книге Аллаха, *сунне* его Пророка и всем благоугодному из хашимитов» (*ила-л-рида' мин банй хашим*). Позднее заключительная часть формулы была заменена выражением *мин ал Мухаммад* (рис. 3). Именно в этой форме лозунг был принят шиитской пропагандой, инициативу в которой вскоре захватили потомки ал-'Аббаса 'Абд ал-Мутталиба.

Как пишет П. А. Грязневич, «это было и окончательным торжеством семейно-кланового принципа наследования власти, давно уже пробивавшего себе путь в аравийских кочевых и оседлых племенах через запреты родо-племенной социальной идеологии»⁷⁹.

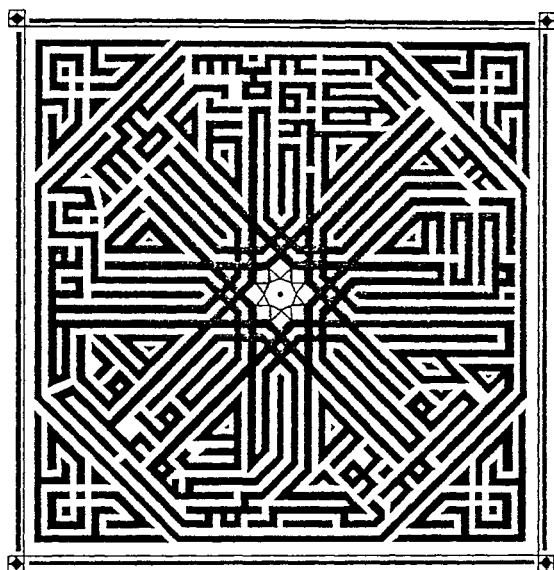
Все нормы, о которых говорилось выше, позднее вошли в состав церемониала и придворного этикета на средневековом мусульманском Востоке. Об этом свидетельствует, в частности, труд Хилāла ас-Сāби «Установления и обычаи двора халифов» — единственное известное в средневековой арабской литературе сочинение, посвященное вопросам придворного этикета и быта халифского двора⁸⁰. Принятые при дворе тщательно разработанные этикетные нормы значительно шире коранических предписаний. Халифский двор стал наследником вековых традиций покоренных мусульманами государств. Сочинение Хилāла ас-Сāби зафиксировало становление того культурного симбиоза, в котором достижения древности и эллинизма были обогащены и переработаны мусульманской цивилизацией.



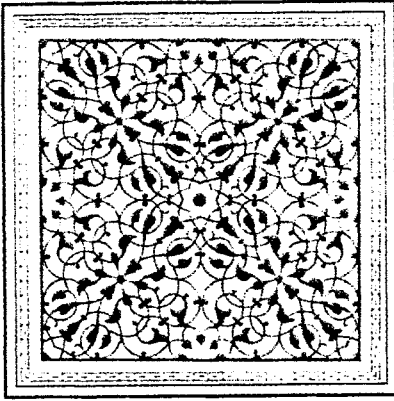
⁷⁹ П. А. Грязневич, «К вопросу о праве на верховную власть в мусульманской общине в раннем исламе», *Ислам: религия, общество, государство*, с. 167.

⁸⁰ См. русский перевод этого сочинения, выполненный И. Б. Михайловой (Москва, 1983), с. 33—54, 60—62 и след.

Чашки 2



носите гиппократэ



СТАНОВЛЕНИЕ КАНОНА: БОРЬБА ЗА ЕДИНООБРАЗИЕ

1

Считается, что Мухаммад не успел составить свод полученных им откровений, который имел бы официальный статус. Существуют указания на то, что Пророк стремился к этому: «Не торопись с Кораном прежде, чем будет закончено тебе его ниспослание, и говори: „Господи мой! Умножь мое знание“» (20 : 114). В последние годы своей жизни он приступил к выполнению этой задачи, имея целью создать Писание (*ал-китāб*), подобное священным книгам иудеев и христиан¹. Он умер до того, как работа была закончена, однако откровения были сохранены в записях его секретарей и последователей.

Традиция передает имена людей, собиравших откровения Пророка еще при его жизни и независимо от него. Среди них называют ‘Али́, Салима и Абū Мусу, ‘Усмāна б. ‘Аффāна, Хāлида б. Са‘ида, Убаййа б. Ка‘ба. Разные источники называют и другие имена лиц, записывавших за Пророком его откровения.

Последователи Мухаммада знали многие из откровений наизусть², часть текстов, вошедших в Коран, использовалась ими в богослужебных целях. История текста Корана после смерти Мухаммада неразрывно связана с важнейшими событиями в жизни мусульманской общины и халифата. Естественно, что после смерти Пророка сразу несколько его последователей пред-

¹ Согласно традиционной точке зрения, которая воспринимается миллионами мусульман с первых лет обучения в школе, Джibrīl дважды посещал Пророка в последний год его жизни, инструктируя его о том, какой окончательный вид должна иметь Священная книга мусульман (см.: Абū-л-Фадл ‘Абд ар-Рахман ас-Суйути, *Ал-Итқāн фī ‘улūм ал-Қур‘āн* (Каир, 1951), гл. 18). Стандартное изложение мусульманского предания о сложении текста Корана см., например: Гāним Қадирўи ал-Хамад, *Расм ал-мұхāф* (Багдад, 1982).

² Согласно традиции, несколько сподвижников Пророка помнили весь Коран наизусть (*ibid.*, гл. 20).

приняли попытку собрать все известные откровения. По разным сообщениям, за двадцать лет, прошедшие после смерти Мухаммада, возникло по крайней мере пять версий такого текста.

Решение о составлении сводного текста Корана было принято в критический для ислама период, когда многие племена выступили против власти халифа и шла борьба за утверждение власти мединской общины над Аравией. Именно тогда впервые со всей очевидностью перед мусульманской общиной встала необходимость собрать и сохранить божественные мудрость и руководство, данные Мухаммаду в откровении и обеспечившие победу его делу при жизни Пророка. Тогда и появились так называемые *ас-сухуф ал-бакрийи*, собирание которых было осуществлено, по преданию, секретарем Пророка Зайдом б. Сабитом по приказанию Абū Бакра, преемника Мухаммада.

Второй этап работы над текстом связан с потребностями уже иного периода, когда победоносные мусульманские армии овладели Ираком, Сирией, Египтом. Распространение ислама на громадных территориях, возникновение региональных центров управления провинциями огромного государства (см. карту 5) — все это довольно быстро показало необходимость «издания» единого для всех текста Корана. Согласно мусульманским источникам, именно в таких центрах, как Мекка, Медина, Дамаск, Куфа и Басра, возникли местные традиции передачи текста, связанные с именами тех из сподвижников Мухаммада и первых собирателей его откровений, которых судьба разбросала по этим городам. Так, по преданию, Хомс и Дамаск следовали варианту Му'āза б. Джабала, Куфа — Ибн Мас'ūда, Басра — Абū Мұсы ал-Аш'арй (ум. 662), Сирия в целом — Убаййа б. Ка'ба³. Передаваемые версии текста отличались друг от друга числом и порядком расположения откровений, отдельными словами или выражениями, пропуском или, наоборот, добавлением отдельных слов или фраз, некоторыми орфографическими особенностями и т. п.

Разночтения в Священном тексте грозили расколом внутри мусульманской общины, благо споры о праве на верховную власть в ней и без того уже вызвали ожесточенную внутреннюю борьбу. Такая опасность возрастала и в связи с тем, что на завоеванных территориях мусульмане вошли в контакт с целым морем религиозных доктрин и учений, бурлившим на Ближнем и Среднем Востоке. На этом фоне третий халиф 'Усмāн принял в Медине, где соответствующая традиция была по по-

³ *Materials for the History of the Text of the Qur'ān*, ed. A. Jeffery (Leiden, 1937), с. 7. Г. Бергштрессер в своей предварительной подборке неканонических чтений Ибн Мас'ūда и Убаййа сделал попытку оценить эти два текста в сравнении с «'Усмāновой редакцией», см.: G. Bergsträsser, *Die Geschichte des Qorantexts* (Leipzig, 1926), i, с. 60—96.

нятым причинам представлена наиболее полно, попытку создания единой для всей общины редакции Священной книги. Такой текст (*ил'ām*), основанный на одной из версий, сохранявшейся в Медине, и с учетом других записей, правильность которых подтверждались двумя свидетельствами, был собран в 650—656 гг. специальной коллегией под руководством Зайда б. Ṣābita. Выверенные копии этого текста были разосланы по важнейшим политико-административным центрам халифата (источники называют Мекку, Басру, Куфу, Дамаск, Медину, иногда также Египет и Бахрейн)⁴. Особенности фиксации текста потре-

⁴ В нескольких городах — Ташкенте (библиотека Управления мусульман Узбекистана), Каире (гробница святого ал-Хусайна). Стамбуле (Музей исламских памятников и Топкапы Сарай, шифр Н. S. 32), хранятся копии так называемого «Усмáнова Корана», сохранившие якобы следы крови, пролитой халифом Усмáном, павшим в своем доме от рук убийц. Возможно, сюда следует отнести и одну из лондонских рукописей Корана, вывезенную в свое время из Индии. См.: M. Hamidullah, *Kur'an-i Kerim Tarihi* (Atatürk Üniversitesi. Erzurum, 1978), с. 30—32. Сегодня к этому списку следует прибавить еще одну рукопись, фрагменты которой хранятся в Санкт-Петербурге и ряде узбекских библиотек (см. ниже). Этим, несомненно, ранним рукописям посвящена специальная литература. В частности, о ташкентском Коране см.: Центральный Государственный архив Узбекистана, ф. Р-1, оп. 29, д. 23; Архив Санкт-Петербургского Института материальной культуры РАН, ф. 1, оп. 1, д. 25 (1868): А. Л. Кун, «Коран Османа», *Материалы для статистики Туркестанского края*, вып. 3. (Санкт-Петербург, 1874), с. 401—404; А. П. Хорошин, «„Первый Коран“ (Самаркандское издание)»; *idem*, *Сборник статей, касающихся до Туркестанского края* (Санкт-Петербург, 1876), с. 238—241; Н. П. Остроумов, *Коран и прогресс* (Ташкент, 1901), с. 124—133; Н. С. Лыкошин, «Польза языкознания (Сартовский рассказ)», *Туркестанские ведомости*, № 40 (1892); А. Ф. Шебунина, «Куфический Коран Императорской Санкт-Петербургской Публичной библиотеки», *Записки Восточного отделения Императорского русского археологического общества*, VI (1891), с. 69—133; *idem*, «Куфический Коран Хединской библиотеки в Каире», *ibid.*, XIV (1901), с. 119—154. Труд А. Ф. Шебунина во многом предвосхитил сформулированные лишь через четверть века идеи Г. Бергиттрессера и А. Джеффри о необходимости планового изучения и описания ранних списков Корана. A. Jeffery and I. Mendelsohn, «The orthography of the Samarqand Qur'an codex», *Journal of American Oriental Society*, III (1942), с. 175—194; Б. В. Лушин, *Средняя Азия в дореволюционном и советском востоковедении* (Ташкент, 1965), с. 100—108; Н. С. Садыкова, «Как „Коран Османа“ был возвращен Туркестанской республике», *Материалы по истории Узбекистана* (Ташкент, 1966); Т. Стещевич, «Коран Османа», *Наука и религия*, VII (1975), с. 54—56; Салāх ад-Дин ал-Мунджид, *Dirāsāt fī ta'rīḫ al-ḥaṭṭ al-'arabī* (Бейрут, б. г.), с. 48—50; Солих Хабибулло, «Кур'он ва Усмон Муҳаффи», *Адабиёт ва санъат, Узбекистон адабиети ва санъати* (Ташкент, йил 1994, 25 ноябр); *Ta'rīḫ al-muḥaḥaf al-'uṣmānī fī maṣṣanā*, та'лиф шайх Нема'и-л Махдūм (Ташкент, 1971); A. Hasanov, «History of the Tashkent Sacred Osman's Koran», *Bulletin of SCST of the Republic of Uzbekistan* (Tashkent, 1997), с. 25—31.

В 1905 г. в Санкт-Петербурге факсимильно с прорисовки этой рукописи (прорисовка, возможно, содержит ряд мелких неточностей) было опубликовано С. И. Писаревым в виде полноразмерного гигантского фоллианта (см.: *Самаркандский куфический Коран по преданию писанный третьим халифом Османом (644—656)*, изданный при Санкт-Петербургском Археологическом институте В. И. Успенским и С. И. Писаревым (Санкт-Петербург, 1905). Уменьшенный вариант этого издания был опубликован в 1981 г. американским издательством «Haiderabad Haus». В настоящее время в рамках программы ЮНЕСКО «Memory of the World» готовится издание этой рукописи на CD-ROM (см.: <http://www.unesco.org/webworld/mdn/en/>

бовали посылки вместе с каждой копией чтеца, знавшего Коран наизусть.

По преданию, в попытке обеспечить полное единообразие халиф ‘Усмāн приказал сжечь все копии, содержавшие отличный от разосланного вариант текста. Хотя начинание ‘Усмāна и было поддержано общиной в целом, а созданная под руководством Зайда б. Сāбита версия встретила одобрение, другие тексты исчезли не сразу. Не все были готовы безоговорочно выполнить приказ халифа, отдав на уничтожение свое ценнейшее достояние. Так, Ибн Мас‘ūd отказался выполнить этот приказ, заявив, согласно преданию, что он тогда уже собирал Коран, когда Зайд еще был в утробе многобожницы. Кроме того, многие продолжали помнить тексты Корана, несколько отличные от *расм ‘Усмāний*, наизусть. Запоминание продолжало оставаться основным способом хранения и передачи Священного текста. Источники сохранили следы стойкой оппозиции самой идее письменной фиксации, как заведомо обреченной на воспроизводство ошибок.

Особенности этого периода *письменно-устного бытования* Корана⁵ обусловили сложности, с которыми столкнулись мусульманские авторитеты в процессе выработки правил фиксации единообразного текста Корана⁶.

И, наконец, появление, а потом и окончательное закрепление огласовок в Коране, т. е. становление в полном смысле единообразного текста, неразрывно связано с острыми идеологическими дискуссиями, проходившими в мусульманском обществе в VIII—X вв.

В связи с кодификацией Священного текста мусульманской общине необходимо было решить несколько задач:

— выработать приемлемый для всех авторитетов вариант консонантной основы текста Корана (*расм* или *хатм*, *kitāb*, *kitāba*, *катаба*);

— внедрить систему диакритических знаков (*‘аджм*, *и‘джām*, *нақт*) и знаков вокализации (*шакл*, *шикāl*, *ташкīл*, *ҳаракāt*,

index/mdm.html). См. также: A. Mez, *The Renaissance of Islam* (London, 1937), с. 338—339; E. Whellan, «Writing the word of God: some early Qur’ān manuscripts and their milieu» (Part 1), *Ars Orientalis*, XX (1990), с. 132.

⁵ Об особенностях хранения информации в раннеписьменном и бесписьменном обществах см.: Вяч. Вс. Иванов, «Нечет и чет. Асимметрия мозга и динамика знаковых систем», *Избранные труды по семиотике и истории культуры* (Москва, 1999), т. 1, с. 566—570. См. также ниже: ч. 2, гл. 2.

⁶ За много веков до этого с аналогичными проблемами столкнулись члены Йамнийского синодрина, пытавшиеся выработать канонический текст библейских книг. И здесь, несмотря на все усилия, из обращения не были изъяты неканонизированные рукописи, что подтверждается, например, папирусом, датированным II в. до н. э. и содержащим отрывок из десяти заповедей (см.: И. П. Шифман, *Ветхий Завет и его мир* (Москва, 1987), с. 18).

иногда также *накт*) и установить единый «стандарт рецитации» (*адбат* или *лафз*, *нутик*).

— принять общие правила рецитации (*қавъ'id ал-қирā'āt*) Корана, так как и после решения двух первых задач сохранялась возможность неоднозначного понимания текста (например, отметить место необходимой полной (*вақф ал-тамм*) или невозможной «отвратительной» паузы (*вақф ақбах*) при рецитации, чтобы избежать искажения текста).

Задача разработки грамматических основ арабского языка становилась особенно актуальной в связи со стремительным ростом числа неарабов среди мусульман. Возникла реальная опасность искажения арабского языка, что неизбежно отражалось на понимании Священного текста, приводило к ошибкам при его рецитации.

Для создания единой редакции текста Корана были необходимы не только разработка основ грамматики арабского языка и выработка необходимого инструментария полной письменной фиксации арабского текста, но и политическая воля и авторитет. Сначала это были воля и авторитет Абū Бакра, ʿУмара и ʿАли, затем инициатива двух выдающихся иракских наместников Зий-ада б. Абйхи (ум. 675) и ал-Хаджжаджа (ум. 714), покровительство влиятельных халифских *вазіров* Ибн Муқлы (ум. 940) и Ибн ʿЙсы (ум. 946).

Источники сообщают нам, что варианты текста (*ал-қирā'āt*), основанные на различиях в передаче консонантной основы слов или целых фраз, передавались в мусульманской ученой среде вплоть до X в. Ясно, что сохранялись только те варианты, которые имели некоторое филологическое или теологическое значение. Очевидно также, что такие варианты могли служить и служили существенными аргументами в идейной полемике. Это, в свою очередь, являлось серьезным стимулом к «фабрикации» вариантов, возникавших из попыток «нужного» истолкования Священного текста⁷. Однако в целом следует признать, что распространение *расм* ʿУсмāний свело вариативность текста Корана к минимуму, и первая из упомянутых задач была решена.

Арабское письмо в то время передавало лишь консонантную основу текста, при этом один и тот же знак использовался для обозначения сразу нескольких букв. По-видимому, еще до ислама для различения букв одинаковой формы стали использовать

⁷ А. Rippin A. «Qur'ān 21 : 95: „A Ban is Upon Any Town“», *Journal of Semitic Studies*, XXIV (1979), с. 43—53; *idem*, «Qur'ān 7 : 40: „Until the Camel Passes Throught the Eye of the Needle“», *Arabica*, XXVII (1980), с. 107—113; *idem*, «Qur'ān 78 : 24: a study in Arabic lexicography», *ibid.*, XXVIII (1983), с. 311—320.

точки под или над буквой. Они зафиксированы на двух папирусах, датированных 643 г.⁸, но использовались нерегулярно⁹.

Кроме того, консонантная основа могла быть огласована различно. Возникали и исчезали различные системы, разрабатывавшиеся в первую очередь в таких центрах мусульманской учености, как иракские города Куфа и Басра¹⁰, где развивались конкурировавшие между собой грамматические системы (ед.: *maṣḥab*), возникавшие в рамках нерасчлененного поначалу комплекса религиозно-правовых дисциплин и разделявшие общие подходы и терминологию¹¹. В это время знаменитые чтецы (*al-ḥurrā'*) были одновременно и знаменитыми грамматиками (например, Ибн Абй Исхāk ал-Ḥадрамй (ум. 735—36) или Абū 'Амр б. ал-'Алā' (ум. 770)). Постепенно поколению внуков и правнуков Пророка удалось подойти к созданию стройной системы подстрочных и надстрочных знаков, позволившей перейти от *scriptio defectiva* к *scriptio plena*. Согласно традиции, возможно восходящей к кому-то из басрийских филологов, первый этап данного процесса был связан с именем Абū ал-Асвада ад-Ду'алй (Дйль) (ум. 688). Этого человека (он был секретарем, *ḳāḏī*, военачальником, поэтом) из круга 'Алй называют основателем *'ilm an-naḥw*. Традиция связывает работу Абū ал-Асвада сначала с инициативой 'Алй, а затем с поручением знаменитого омеййадского наместника и названного брата Му'авийи, Зийāда б. Абйхи, правившего всей восточной частью халифата. Для нас важно не столько имя конкретного исполнителя, в данном случае Абū ал-Асвада, сколько упоминание традицией роли 'Алй и Зийāда б. Абйхи. Первый не мог не понимать важности дальнейшей работы над унификацией текста Корана как для дела ислама, так и для своей репутации. В свою очередь, Зийāд, прославившийся умом и решительностью и верно служивший Омеййадам, был как раз тем человеком, который, исходя из государственных и династийных интересов, должен был понимать необходимость продолжения работы над текстом Писания¹². Возможно, на этом

⁸ AP 8 = PERF № 558 в Österreichische Nationalbibliothek (Вена) и № 15002 в Staatliche Museen (Берлин). См.: Y. Rāgib, «L'écriture des papyrus arabes aux premiers siècles de l'Islam», *Les premières écritures islamiques*, Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée, LVIII (Aix-en-Provence, 1991), с. 16.

⁹ Отсутствуют, например, в четырех неизданных документах из Лувра, датированных 664—665 гг. В официальной переписке это приводило к недоразумениям, иногда трагическим. См.: Rāgib, *op. cit.*, с. 16, примеч. 4, также с. 26.

¹⁰ *Ibid.*, с. 18.

¹¹ M. G. Carter, «Les origines de la grammaire arabe», *Revue des Études Islamiques*, XL (1972), с. 69—97.

¹² J. W. Fück, «Abū l'Aswad al-Du'alī», *Encyclopaedia of Islam*, i (Leiden, 1961), с. 105—106; H. Lammence, «Ziād ibn Abīhi, viceroy de l'Iraq, lieutenant de Mo'awia Ier», извлечение из *Revista degli Studi Orientali*, IV (1912); C. Pellat, *Le milieu bayrien et la formation de Ḡāhiz* (Paris, 1953), с. 130, примеч. 5.

этапе речь шла об обязательности использования уже существовавших диакритических знаков при переписке Корана.

На втором этапе традиция не менее упорно выделяет роль другого столь же могущественного, решительного и умного омеййадского наместника ал-Хаджжādжа (ум. 714), железной рукой усмирившего смуты, раздиравшие халифат, и писавшего стихотворные послания, ставшие образцом жанра. Ал-Хаджжādж поручил своим писцам Насру б. 'Асиму (ум. 707) и Йахйе б. Йа'мүру (ум. 746) довести до конца выработку системы обозначений для долгих и кратких гласных и установить ряд дополнительных элементов письма¹³. Важно отметить, что подобная работа встречала оппозицию, особенно в Медине, где считалось, что переписанные таким образом тексты приемлемы разве что для детей, учащихся читать. Все большее приближение к *scriptio plena* грозило снижением роли чтецов Корана (*куррā'*), знавших текст наизусть и признававшихся обществом главными носителями традиции. К инициативе ал-Хаджжādжа относят и возникновение деления текста Корана на тридцать равных частей (ед.: *джуз'*), обусловленного богослужебными потребностями¹⁴.

Любопытно, что почти на это же время (VII—IX вв.) приходится деятельность масоретов, разрабатывавших систему огласовок еврейского консонантного алфавита с целью обеспечения единообразного понимания текста ветхозаветных книг.

Развитие системы письма и фиксация грамматической системы были завершены в основном к концу IX в. Одна из дошедших до нас рукописей этого периода, «Хадис Дāvūd» Вахба ал-Мунаббиха, датированная 844 г., содержит уже практически полный набор знаков вокализации¹⁵.

¹³ T. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*. iii: *Die Geschichte des Korantexts*, von G. Bergsträsser and O. Pretzl (Leipzig, 1938), с. 103 и след., с. 106, 124, 260—262; I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle, 1888), i, с. 99 и след., 139 и след.; Rāgib, *op. cit.*, с. 20, 28, примеч. 23; W. Diem, «Untersuchungen zur frühen Geschichte der arabischen Orthographie». I: «Die Schreibung der Vocalen», *Orientalia*. XLVIII (1979).

¹⁴ Whellan, *op. cit.*, с. 128—129, n. 36; Nöldeke, *Geschichte*, с. 260. Такое деление диктовалось практической целесообразностью (удобно заучивать наизусть, читать или переписывать текст равными долями) и обосновывалось примером сподвижников Пророка. Так, согласно преданию, халиф 'Усмāн начинал читать Коран в ночь на пятницу со второй сūры и до пятой включительно, в ночь на субботу — с шестой по одиннадцатую, в ночь на воскресенье — с двенадцатой по девятнадцатую, в ночь на понедельник — с двадцатой по двадцать восьмую, далее — с двадцать девятой по тридцать восьмую, затем — с тридцатой по пятьдесят пятую, после чего в ночь на четверг он заканчивал чтение текста, т. е. с пятьдесят шестой по сто сорок пятую. У других сподвижников Пророка было принято несколько иное деление: первая часть — первые 3 сūры, вторая — следующие 5 сūr, третья — 7 сūr, четвертая — 9 сūr, пятая — 11 сūr, шестая — 13 сūr, седьмая — оставшиеся. См.: А. А. Хисматуллин, *Суфийская ритуальная практика* (Санкт-Петербург, 1996), с. 110.

¹⁵ Rāgib, *op. cit.*, с. 28, примеч. 24. Фото см.: R. G. Khury, *Wahb b. Munabbih*, ii (Wiesbaden, 1972).

К этому времени Халйль б. Ахмад (ум. 786/787 или 791) разработал и ввел дополнительные знаки (*хамза*, *таиддид*). Его ученик знаменитый «басриец» Сйбавайхи (ум. 796), грамматики ал-Асма'й (ум. 828), Абӯ 'Убайда (728—824/825), Абӯ Зайд ал-Ансәрий (ум. 830/831), ученики упомянутого выше Абӯ 'Амра б. ал-'Алә' (ум. 770), а также «куфиец» ал-Фарра' (ум. 822) создали труды, ознаменовавшие освоение арабскими грамматиками стихии языка и завершение создания стройной грамматической системы. «Китаб» Сйбавайхи содержит бесчисленное множество коранических примеров. Грамматика создавалась ради Корана, но и опиралась на него.

В IX в. центр учености перемещается из Басры и Куфы в столицу халифата Багдад. Здесь процветала переводческая деятельность, трудились знаменитые философы, экзегеты, законоведы, здесь возникла грамматическая школа, объединившая элементы прежних систем, работали выдающиеся грамматики ал-Мубаррад (ум. 898) и его ученик ас-Саррадж (ум. 928). Здесь же начало X в. было отмечено несколькими попытками достигнуть нового уровня в унификации текста Корана. Были созданы три работы, озаглавленные «Китаб ал-Мас'ахиф» и посвященные проблеме *ал-қир'āt*. Их авторами были Ибн Абй Давӯд (ум. 928)¹⁶, Ибн Анбарй (ум. 938/939) и Ибн Ашта ал-Исфакһанй (ум. 970/971). Однако главную роль суждено было сыграть ученику Ибн Абй Давӯда, Ибн Муджахиду (859—935), знаменитому авторитету в коранических науках, который работал в Багдаде, находясь под последовательным покровительством двух влиятельнейших великих вазиров Ибн Муқлы и Ибн 'Йсы, чья власть и влияние можно было уподобить власти регента при особе халифа.

Сочинение Ибн Муджахида носило название «Ал-Қир'āt ас-саб'а» и претендовало едва ли не на официальный статус, закрепляя систему допустимых коранических «чтений». Предложенная система опиралась на консонантную основу «'Усмāновой редакции» и ограничивала варианты ее огласовки семью, принадлежавшими соответственно семи авторитетам VIII в. Все они были признаны одинаково правомерными, при этом использование других вариантов (*ал-ихтийār*) было запрещено.

Важно отметить, что после появления сочинения Ибн Муджахида, который выступал против использования в толковании вариантов из списков Убаййа б. Ка'ба и Ибн Мас'уда, эта точка зрения стала проводиться в жизнь с помощью судебных решений («дела» Ибн Миксама в 934 г. и Ибн Шаннабӯза в 935 г.).

Последнего (ум. 939) по приказу *вазйра* Ибн Муқлы не только выпороли, но и заставили произнести следующие слова в ка-

¹⁶ См.: Jeffery (ed.), *Materials*, с. 10 и след.

честве отречения от любых «чтений», не получивших одобрение Ибн Муджахида: «Я читал тексты, отличные от тех, которые восходят к 'Усмāну и были одобрены сподвижниками Пророка. Теперь я ясно вижу, что они были неправильны. Я искупил свою вину и отрекаюсь от своего прежнего мнения. Текст 'Усмāна — истинный текст, который никто не имеет права отвергать или подвергать сомнению»¹⁷. Такая настойчивость в борьбе против «неканонических» чтений объясняется тем, что использование либо изобретение текстуальных или орфографических вариантов коранического текста было неразрывно связано с развитием мусульманской экзегетики, а в конечном счете — с идейной борьбой в арабо-мусульманском обществе.

Семь групп вариантов коранического текста — «чтений» (*al-qirā'āt*), принятых Ибн Муджахидом, воспроизводили практику, господствовавшую в различных областях халифата — в Медине, Мекке, Басре и Куфе. Последняя была представлена тремя «чтениями». Для каждой из традиций было отмечено по два несколько отличных варианта ее передачи (*ar-rivā'iyā*). Постепенно эта система получила широкое распространение, однако продолжали существовать и другие взгляды. Одни из мусульманских авторитетов говорили о традициях десяти чтецов (ед.: *qāri'*), каждая из которых также передавалась в двух версиях, другие — о четырнадцати, отмечая у последних четырех только один вариант. Эти системы известны как «три после семи» и «четыре после десяти»¹⁸. На практике получили распространение лишь две из традиций, отмеченных Ибн Муджахидом: куфийская — «*Ḥaḥṣ* (ум. 805) 'ан 'Асīm» (ум. 744) и, в меньшей степени, мединская — «*Вариш* (ум. 812) 'ан Нāфи' (ум. 685 г.)»¹⁹ (см. цв. вкл.: рис. 15). «Борьба чтений», едва ли оказы-

¹⁷ Mez. *op. cit.*, с. 195. Теолог ал-'Аттār (ум. 965) использовал в своем толковании на Коран несколько «чтений», которые не соответствовали «официальной редакции». Он полагал, что неизбежной должна оставаться лишь консонантная основа текста, и допускал любые варианты огласовки, которые имели смысл с точки зрения грамматики. После доноса властям его вызвали на заседание специально созванной коллегии *фақихов* и чтецов. Его отречение было «запротоколировано» и подписано всеми присутствовавшими. По преданию, он, однако, сохранил все свои варианты и даже передавал их своим ученикам (*ibid.*).

¹⁸ Многоотомная энциклопедия коранических «чтений», созданная группой современных мусульманских ученых и опубликованная в Кувейте, насчитывает свыше десяти тысяч *ал-қирā'āt*. См.: 'Абд ал-'Ал Сāлим Макрам, Ахмād Мухтār 'Умар (И'дād). *Му'аџам ал-қирā'āt ал-қур'āнийя, ма'а муқаддима фй-л-қирā'āt ва аш-хар ал-қуррā'* (Кувейт. 1402—1405/1982—1985), i—viii.

¹⁹ Некоторое время сохраняла популярность басрийская традиция, восходящая к ад-Дурй (ум. 860), получившему ее от Абū 'Амра (ум. 770). Сейчас она потеряла свое значение. См.: A. Bröckert, «The value of the Ḥaḥṣ and Warsh transmissions for the textual history of the Qur'ān», *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, ed. A. Rippin (Oxford, 1988), с. 31—45. Хорошую библиографию западных работ и мусульманских источников по проблеме *қирā'āt* см.: R. Paret, «Qirā'a», *Encyclopaedia of Islam*, v (Leiden, 1982), с. 127—129.

вавших, впрочем, серьезное влияние на понимание текста, сопровождавшаяся острой полемикой, которая была отражением серьезных идеологических и политических разногласий внутри исламской общины.

Так, в 1007—1008 гг. в Багдаде произошел инцидент, связанный с *мусхафом* Ибн Мас'уда, вызвавший возмущение в городе и приведший к столкновениям между суннитами и шиитами.

В ночь на 25 апреля 1008 г. некий шиит из Кербелы принял публично осуждать «человека, который сжег *мусхаф*», намекая на халифа 'Усмāна, обвиняемого шиитами в узурпации власти, по праву принадлежавшей *имāму* 'Али. преследованию Абдаллāха б. Мас'уда и приказе об уничтожении древних списков Корана, которые отличались от «'Усмāновой редакции». Шинт-подстрекатель был арестован и казнен, что вызвало возмущение среди его единоверцев. Ситуацию стабилизировало лишь совместное вмешательство халифа и буидского эмира, осуществленное по просьбе группы знатных горожан. По приказу халифа была создана специальная комиссия, которая установила, что версия Ибн Мас'уда представляет собой недопустимое искажение Священного текста²⁰.

Среди сохранившихся рукописей Корана имеются экземпляры, которые параллельно отмечают несколько вариантов «чтений». Возможно, они восходят к попытке Абū Мұсы ал-Қазвīнī, переписавшего текст таким образом, что с помощью точек разного цвета передавались разные «чтения»²¹. Один такой список хранится в Еврейской национальной библиотеке (Иерусалим) (см. *цв. вкл.*: рис. 5)²², другой был приобретен Халили для своей коллекции²³.

Это был период растущего разочарования в государстве и «официальном исламе». Восстания IX—X вв. бросили вызов власти халифа: «правда явилась миру, *махдī* воскрес, власть Аббасидов, законоведов, чтецов Корана и проповедников предания подходит к концу...». Империя бурлила. В 930 г. карматы увезли черный камень Ка'бы, в 939 г. началось «сокрытие» (*ḡaybā*) *имāма* шиитов, проповеди исмаилитских *дā'ī* привлекали

²⁰ H. Laust, «La pensée et l'action politiques d'al-Mawardi (364—450/974—1058)», *Revue des Études Islamiques*, 1 (1968), с. 65—66.

²¹ Jeffery (ed.), *Materials*, с. 2, примеч. 4.

²² По преданию, знаменитый *вазір* Низām ал-Мулк (ум. 1092) получил в качестве подарка список Корана с вариантами, вписанными между строк красными чернилами, и комментариями редких выражений, исполненными синими чернилами. *Айāты*, которые особенно важны в ежедневном употреблении, были выделены золотом (Mez, *op. cit.*, с. 175) (см. *цв. вкл.*: рис. 5, 6).

²³ См.: D. James, *The Master Scribes. Qur'āns of the 10th to 14th centuries AD*. The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art, ii (Oxford, 1992). № 13, с. 58—61 (Qur241, Египет, 1440 г.).

тысячи сторонников, исмаилитские экзегеты толковали скрытый (*бъитин*) смысл Корана, начинается расцвет новоперсидского литературного языка, на который переводится Коран. Наконец, в 945 г. Багдад был взят шиитами Буидами. Власть халифа резко ограничивается (см. карту 6).

Последний этап работы мусульманских авторитетов над задачей унификации коранического текста имел место уже в совершенно иных исторических условиях, и о нем речь пойдет ниже.

Однако после Ибн Муджāхида и стабилизации системы «чтений» оставалась возможность неоднозначного понимания Священного текста. Разработанная система не предусматривала чего-либо аналогичного знакам препинания, поэтому сохранялась опасность противоположного понимания фраз типа «казнить нельзя помиловать».

Внутри существовавшей системы решить эту проблему стало возможно в рамках науки о рецитации Корана (*ʿilm at-tadжвīd*), призванной разработать набор знаков для кодификации смыслового членения, фонетических особенностей текста, ритуальных аспектов рецитации Корана и установить возможные мелодико-ритмические варианты такой рецитации²⁴.

В предисловии к тематическому выпуску журнала Американской академии религии (декабрь 1980 г.), озаглавленному «Исследования по Корану и тафсйрам», его редактор А. Уэлч изложил свою концепцию трех главных форм бытия Корана: как теологической концепции, как текста, произносимого во время ежедневных служб, и, наконец, как Писания. Он указывал, что второй аспект бытия Корана, его изустное бытование. — аспект, чрезвычайно важный для любого мусульманина, а значит, и ислама в целом, — исследован западными специалистами совершенно недостаточно²⁵. Незадолго до того У. Грэм отмечал необходимость изучения Корана как «„живого слова“ среди мусульман»²⁶. В изучении этого аспекта «бытия Корана» видел Р. Мартин возможность свести к минимуму «кросс-культурный конфликт между специалистами мусульманами и немусульманами»²⁷.

У. Грэм, А. Уэлч и Р. Мартин не были первыми, кто обратил внимание на важность этой проблемы. В 1970 г. Г. фон Грюне-

²⁴ K. Nelson, *The Art of Reciting the Qur'ān* (Austin, 1985), с. 17.

²⁵ A. T. Welch, «Qur'anic studies-problems and prospects», *Journal of the American Academy of Religion*, XCVII/4 (1980). Thematic Issue: *Studies in Qur'an and Tafsir*, ed. A. T. Welch, с. 620—621.

²⁶ W. A. Graham, «Those who study and teach the Qur'an», *International Congress for the Study of the Qur'an*. Australian National University, Canberra, 8—13 May 1980. Series I (Canberra, 1980), с. 27.

²⁷ R. C. Martin, «Understanding the Qur'ān in Text and Context», *History of Religions*, XXI/4 (1982), с. 383.

баум отмечал, что, по-видимому, до сих пор не было достаточно ясно, что до определенного момента, наступившего в XVII в., исламская культура, подобно западной, отдавая предпочтение слуху над зрением, ставила звучащее слово выше написанного, вначале из теоретических соображений, а позднее вследствие его психологического воздействия²⁸. Одно из важнейших отличий Корана от ветхо- и новозаветных текстов состоит в том, что он является *средой ритуального контакта* с Богом в степени, значительно превосходящей аналогичные функции Писания не только в христианстве, но даже и в иудаизме²⁹. К. Падвик, автор интересной работы, посвященной мусульманским сборникам молитв, отмечала, что Коран в мусульманском богослужении является и псалтырью и лекционарием, его стиль господствует во всех молитвенных актах, произносимых вслух³⁰.

История сложения традиции *'илм ат-таджвид*, связанной как с непосредственным чтением Корана — *'илм ат-қир'āt*, так и с этикетным, еще не написана, хотя за последние годы этому аспекту бытия Корана была посвящена обширная литература³¹. Она тесно связана с возникающим во второй половине

²⁸ G. E. von Grunebaum, *Classical Islam: a History. 600—1258* (London, 1970), с. 181.

²⁹ F. M. Denny, «The Adab of Qur'ān Recitation: Text and Context», *International Congress for the Study of the Qur'an*, с. 144.

³⁰ C. E. Padwick, *Muslim Devotion: A Study of Prayer-Manuals in Common Use* (London, 1961), с. XXII.

³¹ По меньшей мере два обстоятельства препятствовали изучению ритуальной роли Корана, его устного бытования. Во-первых, европейские и американские специалисты, воспитанные на христианско-иудейском круге представлений о Священном писании, рассматривали Коран прежде всего как объект историко-филологических исследований, выделяя аспекты письменной традиции (*тафсир*, *луға*, *баллаға*, *расм*) и не учитывая важных отличий в бытовании Корана, огромной роли его рецитации в каждодневной жизни общины. Во-вторых, такие исследования должны были опираться в первую очередь не на анализ соответствующих сочинений, а на непосредственные наблюдения в мусульманской среде. Только сегодня во все большей степени в исламоведении начинает осознаваться важность полевых исследований.

Лишь к началу 80-х гг. идея изучения ритуального аспекта бытования Корана как части комплексных коранических исследований была оценена в достаточной степени. Именно тогда Ф. Денни (F. M. Denny, «Exegesis and recitation: their development as classical forms of Qur'ānic piety», *Transition and Transformations in the History of Religions: Essays in Honor of Joseph M. Kitagawa*, eds. F. Reynolds, Th. Ludwig (Leiden, 1980), с. 91—123) в общем виде сформулировал представление о рецитации Корана и мусульманской экзегетике как о двух особых формах мусульманского благочестия. Шагом в этом направлении изучения Корана стал симпозиум «Ислам и история религий», прошедший в 1982 г. в Аризонском государственном университете. Прочитанная там серия докладов по проблеме устного бытования Корана была затем опубликована в отдельном сборнике (*Islam and the History of Religions: Perspectives on the Study of a Religious Tradition*, ed. R. C. Martin (Berkeley, 1982)).

К. Нельсон и Ф. Денни провели многомесячные полевые исследования в Египте и Индонезии. Появление прекрасно документированной работы Гузель Сайфуллиной «Музыка Священного Слова. Чтение Корана в традиционной татаро-мусуль-

VIII—начале IX в. мистико-аскетическим движением в исламе, позднее получившим название *ат-таṣаввуф*, с практикой исламских аскетов (ед.: *zāhid*) и подвижников (ед.: *ʿābid*), суфиев (*ṣūfī*, *mutaṣawwiṣ*).

Параллельно с кодификацией текста Корана шла канонизация правил его рецитации, устанавливались основы ритуального поведения, связанного с чтением Священного текста (внешний этикет)³², и требования внутреннего этикета, связанные с достижением особого настроя на рецитацию и характером погружения в текст³³, разрабатывались вопросы, связанные с ритмом дыхания во время рецитации, и способы произнесения текста, обусловленные этим ритмом. Предполагалось, что рецитация Корана есть, по сути, ритуальное возвращение к акту его ниспослания. «Всякий, кто захочет освежить Коран чтением таким образом, *каким он был ниспослан*, должен читать так же, как этот сын „матери раба“» (т. е. как Ибн Мас'ūd)³⁴.

Традиционно считается, что первым, кто написал специальное сочинение, связанное с *ʿilm at-taḍwīd*, был современник Ибн Муджахида, Мūsā б. ʿУбайд Аллāх б. Ḥaḡān ал-Багдадй (ум. 936)³⁵. Как свидетельствует восьмая книга знаменитого тру-

манской культуре» (Казань, 1999) свидетельствует о преодолении отечественной наукой отставания в этой области. Значительный интерес представляет труд У. Грэма, посвященный изустному аспекту толкования не только Корана, но и других Священных текстов (W. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge, 1987); о Коране см.: с. 79—115).

³² Внешний этикет предусматривал ритуальные позы во время чтения и особые действия при чтении ряда *āyāt*ов. Так, если во время рецитации в тексте Корана встречаются упоминания о муках (*ʿaḏāb*), битье поклонов (*saḡḡa*), милости (*raḡmā*) и т. п., необходимо после их упоминания произносить соответствующие им формы просьб о помиловании, спасении и т. п. и/или совершать соотносимые с ними действия. См. также: Denry, «The Adab», где автор кратко проанализировал одно из наиболее известных сочинений по кораническому «этикету», принадлежащее Мухйи ад-Дину Абу Закарийи Йахйе ал-Ḥизāmй ад-Димашкй (1233—1277), и работу Хисматулина, *op. cit.*, с. 113, где автор дает следующую классификацию важнейших элементов внешнего этикета при чтении Корана: а) соблюдение ритуальных формальностей: *ṭaḡārat*, *qibla*, чтение стоя во время ночной молитвы; б) медленное, вдумчивое чтение; подразделение текста на части; в) сопровождение чтения плачем, даже деланным; г) произнесение ритуальных формул и отправление ритуальных действий при их упоминании в тексте; д) громкое чтение; е) чтение мелодичным голосом без превращения его в пение и, безусловно, без музыкального сопровождения.

³³ а) Ощущение у чтеца величия читаемого текста; б) готовность сердца чтеца к величию Всевышнего, достигаемая через размышления о Его качествах и деяниях; в) концентрация всех помыслов на тексте и осознание сердцем читаемого; г) вдумчивое чтение каждого элемента текста; возврат к непонятым местам; возврат и пересчитывание мест текста, вызвавших удовольствие; д) отклик и сопереживание сердцем содержанию читаемого; е) вызов ощущения передачи текста непосредственно от Всевышнего, как это было с исходным ниспосланием Корана Пророку (см.: *ibid.*, с. 109—113).

³⁴ Абу Ḥамид ал-Ḡazālī, *Ḥuḡa ʿulūm ad-dīn*. Персидский пер. (Тегеран, 1973), с. 358. Цит. по: Хисматулин, *op. cit.*, с. 111.

³⁵ Иzzat ʿУбайд ад-Даʿās, *Ḥann at-taḍwīd* (Алеппо, 1964/1384), с. 9.

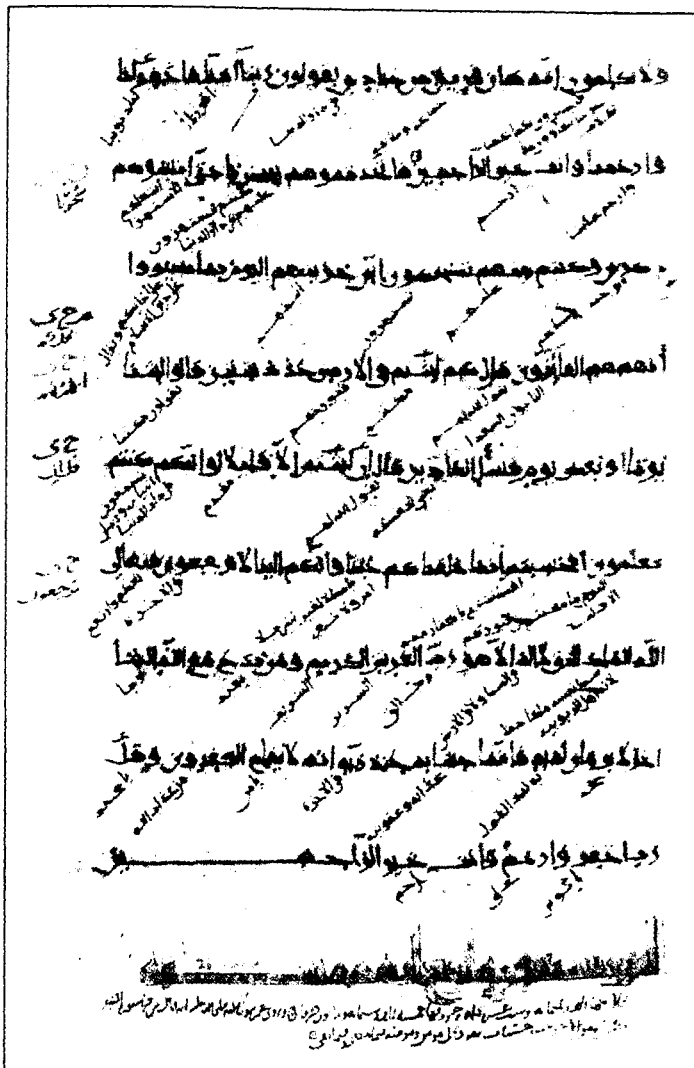


Рис. 1. Фрагмент редкого текста Корана с арабским межстрочным комментарием и непонятными маргиналиями, возможно связанными с ранней системой *madjadda* (собрание СПбФ ИВ РАН, шифр Е-4/322о, л. 2а, 13,5 × 21,0 см)

да ал-Газали «Kitāb адаб тилāват ал-Қур'ān»³⁶, к XII в. эта система была уже детально разработана и принята общиной. В это же время появляются многочисленные рукописи Корана, содержащие набор специально разработанных знаков³⁷ (см. При-

³⁶ Английский пер. см.: Muhammad Abūl Quasem, *The Recitation and Interpretation of the Qur'ān: Al-Ghazali's Theory* (Bangi, Selangor, Malaysia, 1979), ср. также: D. Macdonald, «Emotional religion in Islam as affected music and singing: being a translation of a book of the Ihyā' 'Ulum al-Dīn of al-Ghazzālī with analysis, annotation and appendices», *Asiatic Journal*, I—III (1901), с. 1—28, 192—252, 705—748.

ложение 3). Очевидно, однако, что это был длительный процесс, историю которого еще предстоит восстановить (рис. 1)³⁸.

Правила чтения (*қавъ'id ал-қир'ā'āt*) Корана подробно описывали вопросы ассимиляция и диссимиляция согласных, влияние согласных на произношение следующих за ними гласных, постановку фразовых и смысловых ударений и т. п. Понятно, что особую роль играла регламентация постановки пауз (*вақф ва ибтидā'*), ибо именно знаки пауз выполняли в основном роль знаков препинания, обеспечивали понимание смысловой нагрузки каждого *āyata* в отдельности и связей между ними в целом, регулировали дыхание чтеца³⁹. Так, например, в *āyate* 23 : 115 постановка паузы после глагола «призывает» полностью извращает смысл сказанного: «А кто призывает вместе с Аллахом другого бога». С другой стороны, непостановка обязательной полной паузы на стыке 19-го и 20-го *āyātov* 9-й сўры искажает смысл сказанного: «Аллах не ведет людей несправедливых // Те[х], которые уверовали».

Хотя традиция сохранила информацию о десяти или семнадцати паузах, которые соблюдались самим Пророком⁴⁰, вся разработанная к этому времени система не обосновывалась *иснād-ом* и, таким образом, не восходила к практике рецитации самого Пророка и его ближайших сподвижников. В целом разработанная система была очень подробной, ею нельзя было пользоваться «механически». Она, по-прежнему, требовала знания большого числа специальных правил и служила подспорьем для памяти⁴¹.

В результате долгого отбора пять стилей рецитации оказались наиболее популярными и употребительными. Это *тахқйқ*, *ҳадр*, *тартйл*, *тадвйр* и *муджаваид*⁴². Интересы чтецов (*ал-қур-*

³⁷ См.: James, *op.cit.* (Иран или Ирак, ок. 1050—1150), № 4 (Восточный Иран, XII в.).

³⁸ Так, Э. Уэллан обнаружила в одном из куфических списков розетку со словом *саджда*, обозначающим необходимость поклона при чтении *āyata* 38 : 24, см.: Whellan, *op. cit.*, с. 118.

³⁹ Под паузой подразумевается остановка после произнесения слова (фразы), необходимая для того, чтобы сделать вдох. См.: *ibid.* Nelson, *op. cit.* с. 116—117; Хисматуллин, *op. cit.*, с. 28—30.

⁴⁰ Махмūd Халил ал-Хуṣари, *Ма'алим ал-ихтидā' илā ма'рифат ал-вуқўф ва-л-ибтидā'* (Каир, 1967). с. 16 и след.

⁴¹ *Ibid.*, с. 206, примеч. 12

⁴² *Тахқйқ* — базовый тип рецитации, отличается медленной, отчетливой манерой произнесения текста. Используется главным образом не для публичного аудирования, а для постановки артикуляции в ходе обучения. *Хадр* характеризуется очень высокой скоростью чтения (даже в ущерб правилам). Используется, как правило, для индивидуального чтения. *Тартйл* выделяется ясной и четкой манерой рецитации, его рекомендуют для наиболее полного осмысления (*тафаккур*) текста. Он предпочтителен для мусульман, не знающих арабского языка, как способный вызвать наибольший эмоциональный отклик. *Тадвйр* — быстрый (между *тахқйқом* и *ҳадром*) и четкий, как *тартйл*. *Муджаваид* (*таджвйд*) — наиболее музыкальный из всех существующих, граничащий с песнопением. Правомочность его использо-

ра́') не пострадали: новая система была настолько сложной, что, как и изначальная предельно простая, требовала для своего освоения длительных специальных занятий.

Такова вкратце история фиксации Корана, сообщаемая нам мусульманской традицией. Находки и исследования последних лет убедительно свидетельствуют, что и труды средневековых мусульманских авторитетов, и основанные на их изучении работы европейских ученых конца XIX—первой половины XX в. вскрывают лишь часть значительно более разнообразной и противоречивой истории фиксации Священного текста.

Дискуссия вокруг книги Дж. Уонсборо «Коранические исследования: пути и методы интерпретации текста», в которой приняли участие такие специалисты, как Риппин, ван Эсс, Улендорф, Парет, Немой, Грэм, Сарджант, Ейнбол, Булатта, Вагнер, Рудольф, а также некоторые другие⁴³, показала, что исследования, основанные на мусульманской традиции, не в состоянии на сегодняшний день дать однозначные ответы на вопросы, связанные с ранней историей текста Корана⁴⁴.

Основная проблема, на наш взгляд, заключается в отрыве изучения мусульманской традиции от описания и изучения собственно рукописей Корана. Это обстоятельство в значительной степени породило методологический кризис коранистики на рубеже 70 — 80-х гг. Между тем значительный объем дошедших до нас коранических фрагментов содержит уникальную информацию о начальном периоде бытования Священного текста. Уже сегодня ясно, что *подлинная* история, которую сохранили для нас ранние списки, будет несколько отличаться от той, что сохранена мусульманской традицией и была вкратце изложена выше.

вания вызывала и вызывает сомнения. См.: F. M. Denny, «Qur'ān Recitation: A Tradition of Oral Performance and Transmission», *Oral Traditions*, IV/1—2 (1989). *Arabic Oral Tradition*, с. 19—22. О полемике по этому поводу см.: Nelson, *op. cit.*, с. 31—51. Подробнее см. CD-ROM, выходящий в качестве приложения к настоящему изданию. Там же читатель найдет многочисленные примеры речитации Корана разными стилями.

⁴³ A. Rippin, «Literary Analysis of Qur'ān, tafsīr, and sīra: the methodologies of John Wansbrough», *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. R. Martin (Arizona State University, 1985), с. 228, примеч. 4.

⁴⁴ Лишь в самое последнее время тщательный анализ мусульманского предания о сложении текста Корана с помощью метода *isnād-cum-matn*, проведенный Харальдом Мотцки, убедительно показал несостоятельность основных направлений западной критики важнейших элементов мусульманского предания, связанного с историей фиксации текста Корана. Согласно выводам Мотцки, главные версии этого предания восходят к последним десятилетиям I в. *хиджры* (см.: H. Motzki, «The Collection of the Qur'ān: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent methodological Developments», *Qur'ānic Studies on the Eve of the 21st century* (Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies, 10—20 June, 1998, Leiden University), с. 1—27). Прошедшие со времени фиксируемых событий 30—50 лет — необходимый и достаточный срок для перехода актуального знания в историческое.

2

Изучение сохранившихся рукописей Корана показывает, что X в. ознаменовался принципиальными изменениями в истории текста Корана. Помимо появления сочинения Ибн Муджахида именно тогда получили распространение новые коранические почерка, отличавшиеся значительно большей декоративностью по сравнению с предыдущими. Это в первую очередь «восточный *кұфй*» и курсивный *насхй* (старейший датированный список относится к 1001 г.)⁴⁵.

Какими же были первые книги арабов, которые появились на Ближнем Востоке вместе с победоносными мусульманскими армиями?

Собственная письменность, учитывавшая особенности фонетического строя арабского языка, возникла в Северной Аравии около V в. на основе сирийской и набатейской. До этого на юге полуострова пользовались южноарабским письмом, а на севере — вариантами арамейского⁴⁶. Средневековая историческая традиция называет лахмидскую ал-Хйру местом рождения нового письма, однако самые ранние его памятники обнаружены в областях Сирии, исторически связанных с Гассанидами⁴⁷, в то время как образцов месопотамского арабского письма доисламской эпохи до сих пор не найдено. Можно предположить, что два варианта (почерка) арабского письма возникли практически

⁴⁵ D. S. Rice, *The Unique Ibn al-Bawwab Manuscript in the Chester Beatty Library* (Dublin, 1955). Подробнее см. также: James, *op. cit.*, с. 14—19; Whellan, *op. cit.*, с. 122, 134—135, п. 97.

⁴⁶ Надпись из Карйат ал-Фау (III в.) может служить примером первого, а эпиграфия Мар' ал-Кайса в Намаре — второго, см.: A. Beeston, «Nemara and Faw», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, LII (1979), с. 1—6. См. также: B. Gruendler, *The Development of the Arabic Scripts. From the Nabatean Era to the First Islamic Century. According to the Dated Texts* (Atlanta, 1993); J. Ryckmans, «Alphabets, scripts and languages in Pre-Islamic Arabian epigraphical evidence», *Sources for the history of Arabia* (Riyadh, 1984), ii, с. 75—77; J. F. Healey, «Nabatean to Arabic: Calligraphy and script development among Pre-Islamic Arabs», *Manuscripts of the Middle East*, V (1990—1991), с. 41—52; J. Sourdel-Thomine, «Les origines de l'écriture arabe, à propos d'une hypothèse récente», *Revue des Études Islamiques*, XXXIV (1966), с. 152—157; V. Colombo, «Une hypothèse sur le retour de l'alif dans l'écriture higazi», *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, sous direction de F. Déroche et F. Richard (Paris, 1997); О. Г. Большаков, *История Халифата* (Москва, 1989), I, с. 231, примеч. 67.

⁴⁷ Надпись из Хараны, датированная 568 г. (см.: P. Schroeder, «Epigraphisches aus Syrien», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XXXVIII (1884), с. 530—534 и ранние арабские документы на папирусе (642—643 гг.) (см., например: A. Grohman, «Aperçu de papirologie arabe», *Études de papirologie*, i (Le Caire, 1932), ил. IX)). См. также: Большаков, *op. cit.*, с. 231, примеч. 68. Сравнительный материал (эпиграфические памятники и датированные папирусы I—начала II в. хиджры), к сожалению, невелик. См.: A. Grohman, *Arabische Paläographie*, ii (Vienna, 1971), с. 28—29; J. Sourdel-Thomine, «Khatt», *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, iv (Leiden, 1978), с. 1119; G. Endress, «Handschriftenkunde», *Grundriss der arabischen Philologie*, ed. W. Fischer (Wiesbaden, 1982), с. 170.

одновременно. В сирийском приграничье начали писать почерком, который позднее стал называться *хиджжиз*, а почерк, получивший название *күфй*, возник в столице Лахмидов ал-Хйре, предшественницы Куфы⁴⁸.

Все дошедшие до нас рукописи Корана VII—X вв. можно разделить на две неравные части. Первую, наиболее раннюю и значительно менее многочисленную, представляют рукописи, выполненные в стиле *хиджжиз*. Эти списки датируются VII—началом IX в. Рукописи, условно относимые ко второй части, по-прежнему называют куфическими. Недавно Ф. Дерош предложил новый термин для обозначения этого корпуса коранических стилей — «Аббасидская традиция» (*Abbasid tradition*)⁴⁹. В своей совокупности рукописи *хиджжиз* и рукописи «Аббасидской традиции», которая просуществовала в своих главных проявлениях до начала XI в., должны отражать подлинную историю фиксации текста Корана.

Очень близок *хиджжиз* курсивный почерк раннеисламских деловых документов на папирусе. По-видимому, им пользовались в доисламской Мекке для деловой корреспонденции. С годами этот стиль постепенно эволюционировал, приобретая все большую регулярность, и к концу VII в. его уже смогли использовать в надписях, украшающих Мечеть Скалы в Иерусалиме. Новый импульс развитие этого типа арабского курсива получило после решения халифа Абд ал-Малика об использовании арабского в качестве официального языка империи (697 г.)⁵⁰.

Рост влияния Ирака в жизни халифата, инициативы иракских наместников, связанные с кодификацией текста Корана, автори-

⁴⁸ Второе название принадлежит Якобу Адлеру (1756—1834), который принял попытку каталогизации рукописей Корана из Копенгагенской королевской библиотеки. Термин *күфй* он обнаружил в трудах Ибн Халликан и Фйрзубадй, ко времени которых сохранялись лишь весьма смутные представления о действительной эволюции ранних арабских почерков. С тех пор и, по существу, до наших дней этот термин широко используется для обозначения ранних коранических почерков, тогда так тот стиль письма, который в действительности обозначали этим термином арабские авторы, так и остался неизвестен.

Название *хиджжиз* связано с Мишелем Амари (1806—1889), занимавшимся каталогизацией большого числа коранических фрагментов, приобретенных Парижской национальной библиотекой у наследников де Шервиля, драгомана французского консула в Каире. Опираясь на текст Ибн ан-Надйма, Амари смог отождествить мекканский стиль, который много позднее Набия Эббот обозначила как *хиджжиз*. Подробнее см.: F. Déroche, *The Abbasid Tradition. Qur'āns of the 8th to the 10th centuries AD* (Oxford, 1992), с. 11—12. (Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art, i).

⁴⁹ «Раннеаббасидские почерка» (*early Abbasid scripts*, обычно их отождествляют как *күфй*) и «новый стиль» (*new style*, обычно — «восточный *күфй*»). В первом он выделил шесть основных стилей (A—F) (*ibid.*, с. 34). Естественно, почерка «Аббасидской традиции» не исчезли моментально. Они постепенно, вплоть до XIII в., а кое-где и до XIV в., вытеснялись курсивными *насы* и *мухааккам*.

⁵⁰ A. Grohman, «The Problem of dating early Qur'āns», *Der Islam*, XXXIII (1958), с. 213—215; Sourdel-Thomine, «Khatṭ», с. 1120; Endress, *op. cit.*, с. 171.

тет иракских богословов и грамматиков (три из семи *ал-ки-рā'īt*, принятых ал-Муджāхидом, связаны с куфийской традицией, одно — с басрийской) привели постепенно к вытеснению *хиджāзī* и господству *кūfī*, как специального стиля, связанного с перепиской Писания.

Ранние списки Корана подтверждают, что к началу пророческой деятельности Мухаммада Аравия была знакома с книгой, а арабское письмо было к этому времени достаточно развито для передачи текстов большого объема и сложности. Формульным стало в доисламской поэзии сравнение следов покинутой бедуинами стоянки, где в одной из палаток жила любимая, с исписанными листами: «письмо в йеменской книге из пальмовых листьев», «книги, чьи страницы заново исписаны тростниковыми палочками», «буквы на пергамене», «буквы, будто написанные йеменским рабом», «как строки, спешно наносимые иудеем из Таймы», который пишет по-еврейски правой рукой» и т. п.⁵¹ Возможно, существовали библейские тексты, писанные арабским письмом; по преданию, лахмид Ну'мāн б. ал-Мунзир обладал списком, в котором были собраны стихи, написанные в его честь⁵².

Согласно традиции, для фиксации проповедей Пророка в то время использовались различные материалы. Главным образом это были пергамен (*риққ*, *раққ* см.: 52 : 3) и папирус (*қирпāс*, от греч. *chartēs*; см.: 6: 7, 91). Основным термин, который используется в Коране для обозначения писчего материала, — это *сахй-фа* (мн.: *сухуф*). В доисламской поэзии последний мог иметь значение «кожа», «поверхность лица»⁵³. В Коране к терминам *раққ* и *сухуф* могут прилагаться производные от основы *нўн-ийн-рā'* («развертывать», «расстилать») (52 : 3; 71 : 52), т. е. имелись в виду свитки.

В обиходе для письма использовали кожу (*джид*, *адйм*), особенно тонкие полоски, похожие на ремни, а также черенки пальмовых листьев. Несомненно, что эти материалы могли использоваться как подручные для записи отдельных откровений, особенно в начале пророческой деятельности Мухаммада. Тради-

⁵¹ Большой список подобных примеров см.: J. Pedersen, *The Arabic Book* (Princeton, 1984), с. 7—9; T. Nöldeke, *Fünf Mo'allaqat, übersetzt und erklärt*, Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-Hist. Kl., cxlii (1900), с. 65; F. Schulthess, *Der Diwan des Ḥatīm Tej* (Leipzig, 1897), с. 40, примеч. 4; F. Krenkow, «The use of writing for the preservation of ancient Arabic poetry», *A Volume of Oriental Studies Presented to Professor Edward G. Brown*, eds. T. W. Arnold and R. A. Nicholson (Cambridge, 1922), с. 261—268.

⁵² Krenkow, *op. cit.*, с. 56.

⁵³ Вл. В. Полосин, *Словарь поэтов племени 'абс. VI—VII вв.* (Москва, 1995), с. 266. О писчих материалах, использовавшихся в раннеисламскую эпоху см.: Rāgīb, *op. cit.*, с. 20—24.

ция упоминает также плоские камни, деревянные дощечки, лопатки (рис. 2) и ребра животных. Представляется, однако, что это предание, призванное живописать «героическую юность» ислама, чрезмерно «опрощает» жителей Мекки и Медины. Возможно, подручные материалы действительно использовались, но лишь в силу дороговизны пергамена, который, согласно наблюдениям над ранними списками Корана, должен был иметь распространение в Аравии к моменту возникновения ислама.

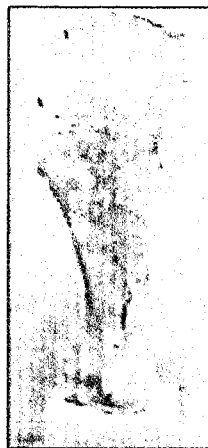


Рис. 2. Фрагмент Корана на верблюжьей лопатке. Музей короля 'Абд ал-'Азиза (Эр-Рияд). Фото автора

Согласно одному из преданий, листы (*сухуф*) первых записей — Откровения образовали *мусхаф* («книга», «кодекс», из эфиопского). *Сухуф* поместили между двумя досками (*лаухāни* или *дафفاتāни*).

К VII в. основным писчим материалом на Ближнем Востоке был пергамен, для изготовления которого использовалась козлиная, овечья, газелья кожа. Кодекс, имевший вертикальный формат еще в IV в., пришел на смену свитку, что было связано именно с распространением пергамена. При этом однотетрадные кодексы не пережили V в.⁵⁴ Естественно, что первые арабские книги, а это были списки Корана⁵⁵, по основным параметрам напоминали своих коптских и сирийских предшественниц, разве что были несколько больше по размеру.

Абсолютно большая часть рукописей Корана, относящихся к этому периоду, переписана на пергамене, который иногда «гасили». Так появились оранжево-красный и знаменитый Голубой Коран, фрагменты последнего разбросаны по разным коллекциям⁵⁶. Сохранилось и незначительное количество фрагментов,

⁵⁴ А. И. Еланская, «Коптская рукописная книга», *Рукописная книга в культуре народов Востока*, ред. Ю. Петросян (Москва, 1987), с. 45.

⁵⁵ Одновременно с Кораном была создана еще одна книга на арабском языке — войсковой *дайан* халифа 'Умара, список сподвижников Мухаммада, с указанием размера выплат, которые им причитались в зависимости от заслуг перед исламом.

⁵⁶ Оранжево-красный Коран: коллекции Нассера Халили и Метрополитен-музей в Нью-Йорке. Голубой Коран: 75 листов в Кайраване, отдельные листы в музеях и коллекциях Бостона, Кембриджа (Массачусетс), Дублина, Женевы, Лондона, Парижа, Эр-Рияда, Туниса, Бахрейна и в ряде других частных коллекций. См.: J. M. Bloom, «Al-Ma'mun's Blue Koran?», *Mélanges D. Sourdel*, ed L. Klaus, опубликован в качестве специального тома *Revue des Études Islamiques*, LIV (1986), с. 59—64; *idem*, «The Blue Koran. An early Fatimid kufic manuscript from the Maghrib», *Les manuscrits du Moyen-Orient*, ed. F. Déroche (Istanbul: Paris, 1989), с. 95—99; Déroche. *op. cit.*, с. 58, 92—95.

материалом для которых послужил папирус⁵⁷. Пергаменам противостоят большое число рукописей, переписывавшихся, начиная с первой половины X в., на самаркандской бумаге «восточным *күфй*» (см. *цв. вкл.*: рис. 3), а затем и *насухй*. С начала IX в. бумага приобрела такое же распространение на Востоке мусульманского мира⁵⁸, как папирус в Египте.

Подавляющая часть этих рукописей переписана в форме кодекса. Кораны, выполненные почерком *хидж'азй*, имеют, как правило, вертикальный формат, обычный для ближневосточной книги той эпохи, куфические — в большинстве своем — формат горизонтальный (см. *цв. вкл.*: рис. 1, 2). Последнее, возможно, явилось результатом влияния горизонтального типа расположения коранических надписей в интерьерах мечетей. Но, даже отвлекаясь от подобного рода соображений, этот почерк сам по себе отмечен особенностью, которая до известной степени требовала размещения текста на материале горизонтального формата. Это длинные и широкие горизонтальные штрихи, вносящие в общий характер изображения некий момент движения, несмотря даже на всеобъемлющую статичность, которая характеризует *күфй* в первую очередь. Вне горизонтального формата такие линии казались бы непропорциональными. Пока сохранялась эта особенность почерка, сохранялся и формат. Вероятно, также сыграло свою роль и расположение в ширину рядов молящихся в мечетях, в противоположность вытянутым пространствам церковей, где молящиеся заполняли всю глубину помещения. Нельзя исключить того, что горизонтальное расположение в этой связи ассоциировалось у мусульман с сакральными функциями⁵⁹.

Более интересным представляется другое допущение. При абсолютной справедливости приведенных выше наблюдений появление горизонтального формата, столь типичного для куфических Коранов, совпадает по времени с тенденцией закрепления «особости» ислама. Священные писания христиан — это кодексы вертикального формата, Священные книги иудеев — свитки. И хотя зафиксированы также случаи переписки ранних Коранов в виде свитков⁶⁰, они явно стоят в стороне от основной

⁵⁷ Например, Leiden, Or. 8264, Or. 8264 bis; P. Duk. inv. 274 (Duke University Special Collections Library, Durham, USA). Описания и иллюстрации: <http://www.lycos.com/cgi-bin/pursuit/first=221&cat=lycos&query=Koran>. См. также: M. J. Kister, «On an early fragment of the Qur'ān», *Studies in Judaica, Karaitica and Islamica presented to Leon Nemoy on his eightieth birthday*, ed. Sh. R. Brunswick (Ramat-Gan, 1982), с. 163—166.

⁵⁸ На западе мусульманского мира, в Магрибе, пергамен сохранял свои позиции до XIV в. Там же, по-видимому, на рубеже X—XII вв. возник и своеобразный квадратный формат, появление которого еще не получило адекватной интерпретации (см. *цв. вкл.*: рис. 4).

⁵⁹ M. Lings and Y. S. Safadi, *The Qur'ān: Catalogue of an Exhibition at the British Library* (London, 1976), с. 17; R. Ettinghausen, *Arab Painting* (Geneve, 1962), с. 168.

⁶⁰ S. Ory, «Un nouveau type de *musḥaf*. Inventaire des Corans en rouleaux de provenance damascene, conservés à Istanbul», *Revue des Études Islamique*, XXXIII (1965), с. 87—149.

тенденции. Кодексы с горизонтальным форматом должны были подчеркнуть отличность Священной книги мусульман от Писаний христиан и иудеев в период, когда в ходе завоеваний и сразу после окончания их основного этапа происходило становление мусульманской религиозно-правовой и догматической системы, шедшее при постоянном соприкосновении с соответствующими системами «людей Писания». Мусульман уже отличали *қибла*, *азън*, как способ призыва на молитву, пост месяца рамадън, арабский как священный язык... Очевидно, что в определенный момент потребовалось подчеркнуть и «независимость» ислама в выборе облика его Священной книги⁶¹. Возможно, импульс этому был дан в Ираке в период не совсем ясных инициатив ал-Хаджжаджа. Эти обстоятельства могут объяснять как вытеснение «профанного» *хиджъазй* монументальным *кұфй*, позволявшим сразу отличить как сакральный текст, так и появление горизонтального формата, дававшего возможность тут же отождествить *свой* сакральный текст. Крупный размер, особый почерк и горизонтальный формат должны были выделять Священный текст и среди обычных арабских книг, которых к этому времени появлялось все больше и больше. Горизонтальный формат широко использовался по крайней мере до X в. Новый писчий материал (бумага) постепенно⁶² вызвал к жизни новые почерка⁶³ и обусловил возвращение вертикального формата. Важно, что к концу X в. исчезла необходимость постоянного подчеркивания «особости» ислама. Он уже полностью сформировался как самобытная религиозно-политическая система и в качестве таковой был «признан» соседями. С XI в. в оформлении Коранов начинают использовать все больше элементов, обычных при переписке и оформлении «профанных» книг.

Основой списков Корана на пергамене (горизонтального формата, о вертикальных мы знаем очень немного) была тетрадь, состоящая из пяти длинных полос пергамена, сложенных посередине. Таким образом, получалась тетрадь из десяти листов. В связи с тем, что при горизонтальном и крупном формате требовались очень длинные заготовки, а материал был дорог, в ход

⁶¹ Я благодарен проф. Малахи Бейт-Арие за серию наблюдений, которыми он любезно поделился со мной в 1993 г. и которые составили основу высказанной гипотезы. См. также: Ettinghausen, *op. cit.*, с. 167.

⁶² Бумага вошла в широкое употребление по крайней мере за век до этого. В Лейдене хранится, по-видимому, самый ранний в европейских собраниях кодекс на бумаге — «Гариб ал-хадис» (Ог. 298, дата по колофону Зу-л-Қа'да 252/ноябрь—декабрь 866 г.).

⁶³ Когда, начиная с XIV в., в России бумага стала приходить на смену пергамену, уставное письмо стало уступать свое господствующее положение полууставу (см.: И. Левочкин, «Художественное оформление русских рукописных книг», *Альманах библиофила*. Вып. 26: Тысячелетие русской письменной культуры (988—1988) (Москва, 1989), с. 139).

шли и половинки, которые прошивались с перехлестом. Стандартную тетрадь могли составлять либо две половинки и четыре цельных двойных листа, либо восемь половинок и один цельный двойной лист. Доступный Ф. Дерошу статистический материал показывает, что около 25% рукописей состояли из тетрадей первого варианта, 40% — второго и 35% третьего варианта⁶⁴.

В силу физических особенностей разные стороны листа пергамена в различной степени поддаются обработке. Специалист легко отличит волосяную сторону от жировой. Они, как правило, имеют разную фактуру и отличаются по цвету. Чтобы избежать совмещения в развороте разных сторон пергамена, в западной традиции было принято размещать волосяную сторону лицом к волосяной, а жировую — к жировой. В подавляющем большинстве случаев мусульманские ремесленники не придерживались этого правила, и разворот ранней рукописи Корана (кроме центрального разворота тетради) обычно состоит из листов, развернутых соответственно волосяной и жировой сторонами. Это, естественно, нарушало эстетическую цельность восприятия. Видимое отсутствие попыток справиться с данной проблемой входит в противоречие с характерным для искусства мусульманской книги в целом выделением разворота как цельного и одного из центральных элементов оформления рукописи.

Подготовка листа для письма обычно предусматривала его предварительную разлиновку. Необходимые линии всухую продавливались на пергамене, иногда для этой цели могли использовать чернила или графит. Такая практика прослеживается уже на более ранних образцах, хотя следы разметки можно обнаружить далеко не всегда даже на тех фрагментах, где характер распределения текста по определению требовал предварительной разлиновки листа. Возможно, писцы применяли для этих целей некий метод, который не оставлял следов на поверхности пергамена.

Промеры поля, занятого текстом, позволяют прийти к заключению, что переписчики руководствовались в своей работе не просто чутьем, но и некоторым набором готовых решений. Так, измерения целого ряда рукописей, осуществленные Ф. Дерошем, выявляют наличие стабильных соотношений между высотой и шириной текстового поля, таких как 1 : 1,5 или 1 : 1,333⁶⁵.

Принципиальной является проблема датировки ранних списков Корана, которая едва ли не с момента своего возникновения и вплоть до наших дней порождает острые дискуссии. Пример тому — дискуссии между Карабачеком и Морицем, а также между Минови и Эббот⁶⁶.

⁶⁴ Déroche, *op. cit.*, с. 18—19.

⁶⁵ *Ibid.*, с. 20—21.

⁶⁶ Grohman, «The Problem of dating», с. 213—215.

Датированные списки рукописей Корана I—II вв. *хиджры* исключительно редки. Зафиксированы фрагменты одной такой копии I в. (712—713 гг.) и двух копий II в. (720 или 725 г.)⁶⁷. Ряд более поздних списков датируются благодаря вакфным записям. К сожалению, эти записи не часты. В ряде случаев рукописи могут быть более древними, чем отмечают имеющиеся записи. Самые старые вакфные записи датируются второй половиной IX в. (877—878 и 882 гг.)⁶⁸. Ряд рукописей на первой или последней странице могут содержать пометы о смерти или рождении отдельных лиц⁶⁹. Однако подлинные колофоны на рукописях рассматриваемого типа исключительно редки.

Также сложно решается и проблема с локализацией. Имеющийся материал показывает, что рукописи путешествовали на огромные расстояния, и место их находки далеко не всегда можно считать местом их создания. Представители ученого сословия могли, например, использовать «родной» почерк *мағрибий*, работая в Дамаске⁷⁰.

До настоящего времени для датировки ранних списков Корана было использовано несколько методов. К сожалению, все они оказались недостаточными для того, чтобы решить принципиальный вопрос о том, существовал ли «полный» текст Корана в I в. *хиджры*.

Современные физические методы позволяют датировать любые писчие материалы с ошибкой в 100 — 200 лет. Как видно, этого явно недостаточно для решения поставленной задачи.

В этой связи наибольший интерес сегодня представляет уникальный опыт немецких специалистов Х.-К. фон Ботмера, Г. Пуина и их коллег, которые заняты изучением, консервацией и реставрацией более чем сорока тысяч рукописных фрагментов (от двенадцати до пятнадцати тысяч — на пергамене), обнаруженных в 1965 и 1972 гг. в ходе ремонтных работ в соборной мечети Саны⁷¹. Причем из девятисот собранных из этих фрагментов списков приблизительно 10% переписаны *хиджġġġġ*⁷².

⁶⁷ Grohman, с. 216.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Déroche, *op. cit.*, с. 13.

⁷⁰ *Ibid.*, с. 18.

⁷¹ *Maṣāḥif Ṣan'ā': Catalogue of the Exhibition at the Dār al-Athār al-Islāmiyyah, Kuwait National Museum (Kuwait, 1985)*. См. также: *Земное искусство — небесная красота. Искусство ислама*, под общ. ред. М. Б. Пиотровского (Санкт-Петербург, 2000), с. 36—54. После работы в Сане немецкие специалисты с помощью гранта МИД ФРГ осуществили комплекс неотложных реставрационных работ в хранилище мечети Сайд 'Уқба (заложена в 672 г.) в Кайраване (Тунис). Здесь хранится от семидесяти до ста рукописей Корана на пергамене, полторы тысячи сочинений ранних мусульманских авторов (также на пергамене) и более двух с половиной тысяч разных рукописей на бумаге.

⁷² G. R. Puin, «Observations on early Qur'an manuscripts in Ṣan'ā'», *The Qur'an as Text*, ed. St. Wild (Leiden, 1996), с. 108.

Не меньшее значение имеют и результаты исследований французских специалистов Ж. Сурдель-Томин, Д. Сурдель, С. Ори и Ф. Дероша⁷³, которые, начиная с 1964 г., опубликовали серию работ о рукописных сокровищах из Большой мечети Дамаска. После пожара 1893 г. эти рукописи были перевезены в стамбульский Музей турецкого и исламского искусства, где ждали своего часа до 1963 г. Среди рукописей, обнаруженных там, — тысячи коранических фрагментов и целых списков.

Несомненно, обнаружение хранилищ, подобных тем, что были открыты в Сане, Каире, Дамаске, Мешхеде, Кайраване, и их глубокое изучение способны оказать серьезное влияние на коранические исследования, так же как в свое время — находки каирской *генизы* самым серьезным образом повлияли на гебраистику⁷⁴. Ф. Дерош, опубликовавший серию работ, посвященных рукописям Корана, и принявший участие в описании ряда крупнейших собраний таких рукописей, без сомнения является сегодня крупнейшим специалистом по проблеме.

Немецкие ученые, занятые изучением Коранов, обнаруженных в Сане, уже в самом начале своей работы столкнулись с необходимостью найти основу для систематизации и датировки найденных фрагментов. Методом проб и ошибок они достаточно скоро пришли к довольно простой процедуре — подсчитывали количество строк на странице, измеряли их длину, устанавливали частотность использования диакритики, анализировали особенности разделителей *сүр*. В результате стало возможным распределить по кодексам 90% из сорока тысяч обнаруженных фрагментов (размеры колеблются от 5×8 до 40×45 см), было составлено около семисот пятидесяти списков на пергамене и около трехсот пятидесяти выполненных на бумаге.

Было установлено также, что даже в том случае, если почерк были очень похожи, для того чтобы отличить фрагменты, достаточно было отследить формы конечных *қāf* и *mīm* (эти буквы имели множество вариантов написания). В одном случае удалось установить, что один и тот же фрагмент Корана был дважды переписан переписчиком из Саны⁷⁵.

⁷³ J. Sourdél-Thomin and D. Sourdél, «Nouveaux documents sur l'histoire religieuse et sociale de Damas au Moyen Age», *Revue des Études Islamique*, XXXII (1964), c. 1—25; *idem*, «A propos des documents de la Grand Mosquée de Damas», *ibid.*, XXXIII (1965), c. 73—85; S. Ory, «Un nouveau type de *muṣḥaf*», *ibid.*, c. 87—149; F. Déroche, «Collections des manuscrits anciens du Coran à Istanbul. Rapport préliminaire», *Études médiévales et patrimoine turc*, volume publ. à l'occasion du 100ème anniversaire de la naissance de Kemal Atatürk Culture et civilisations médiévales of the CNRS (Paris, 1983), c. 145—165. В настоящее время Ф. Дерош работает над сводным каталогом рукописей из Дамаска, хранящихся в Музее турецкого и исламского искусства (Стамбул).

⁷⁴ J. Sadan, «Genizah and genizah-like practices in Islamic and Jewish traditions», *Bibliotheca Orientalis*, XLIII/1—2 (1986), c. 36—58.

⁷⁵ G. R. Puin, «Methods of research on Qur'ānic manuscripts — a few ideas», *Maṣāḥif Ṣan'ā'*, c. 17.

Дерош развил этот подход, предложив для создания типологии и установления относительной хронологии списков добавить к *qāf* и *mīm* отдельное и конечное написание *alīf*, срединное (иногда конечное) написание *ʿāim/ḡaym*, конечную форму *ḡūna* и срединную форму *ḡāʾ*. При отсутствии конечной формы *ḡūna* он предлагает использовать для классификации и сравнительного анализа конечные *ṣayn/ṣaym* и *ṣād/ḡād* ⁷⁶. При этом нужно постоянно иметь в виду, что переписчик мог использовать как внутри написания буквы, так и в лигатурах, соединяющих разные знаки, технику *maṣḥ*, позволявшую вытягивать горизонтальные элементы. Поэтому для сопоставления важен не только анализ знака/знаков, но и «облика» рукописной страницы.

Было отмечено, что особенностью почерков ранних списков является, в частности, написание вертикальных элементов высоких знаков таким образом, что их концы едва не касаются верхней строки. Обычно в рукописях, выполненных *ḡidḡāyī*, между буквами, которые не могут быть связаны лигатурой, оставалось довольно значительное расстояние. *Alīf* в рукописях, переписанных *ḡidḡāyī*, и ранним *kūfī*, пишется отдельно не только в начале, но и в середине слова (с отрывом от предыдущей буквы). Кроме того, особенностью орфографии ранних списков является систематический пропуск *alīfov* и простановка *alīfa* вместо *ḡamṣy* ⁷⁷. В таком виде текст служил лишь подспорьем для рецитации по памяти.

В большинстве ранних фрагментов в том случае, если при завершении строки не оставалось достаточно места для того, чтобы дописать слово до конца, писец с легкостью переносил оставшуюся часть слова в начало новой строки. А. Джефферн отмечал, что в документах на папирусе, современных ранним Коранам и очень важных в качестве сравнительного материала, достаточно хорошо прослеживается тенденция к постепенному отказу от разрыва слов, которая, однако, получила окончательное закрепление на практике лишь к концу IV в. *ḡidḡary*. ⁷⁸

Анализ корпуса фрагментов, найденных в Санае, убедительно показал, что намного легче датировать фрагменты, выполненные *ḡidḡāyī*, по сравнению с рукописями, писанными *kūfī*. При этом необходимо иметь в виду, что переписчики Корана были очень консервативны: они продолжали копировать почерка своих предшественников даже и тогда, когда они уже давно вышли из употребления.

⁷⁶ Déroche, *The Abbasid Tradition*, с. 15.

⁷⁷ Puin, «Observations», с. 109.

⁷⁸ См.: с. 196 развернутой рецензии А. Джефферни на работу Набии Аббот ([A. Jeffery] Nabia Abbot, *The Rise of the Arabic Script and its Qur'ānic Development, The Muslim World*, XXX (1940)).

Не менее важный комплекс проблем связан с историей появления в списках Корана диакритических знаков. По этому вопросу существуют противоречивые сообщения мусульманских авторов. При этом ясно, что термином *нақт* могли обозначаться и знаки вокализации, и собственно диакритика, и целый ряд вспомогательных значков⁷⁹.

Возможность использовать отсутствие или наличие комплекса диакритики для датировок Корана также весьма проблематична. Мусульманское предание зафиксировало точку зрения, согласно которой не следовало переписывать Коран с огласовками или добавлять их в уже существующие списки. Совершенно ясно, что наиболее ранние фрагменты лишены огласовок, однако зафиксированы и случаи добавления огласовок в рукописи, переписанные ранее. В среде наиболее консервативных богословов была «мода» на переписку Корана без диакритики вовсе, и такие случаи отмечались для сравнительно более поздних списков⁸⁰.

Одним из существенных препятствий при доказательстве ранней фиксации текста Корана является редкость значительных по объему фрагментов текста, переписанных одной рукой. Принимая во внимание сравнительно небольшой объем текста на отдельных страницах, переписанных крупным *кұфй*, легко прийти к заключению, что огромные, очевидно многотомные, рукописи (до пяти тысяч листов) — результат работы нескольких писцов, переписывавших текст частями.

Среди рукописей, найденных в Сане, 12,5% иллюминированы⁸¹. Главными элементами украшения служат различные разделители, обозначавшие начало и конец *сұр* (занимающие иногда до целой страницы), *аййатов* и групп из пяти, десяти, иногда — пятидесяти и ста *аййатов*, а также деление на *аджзā'* ($\frac{1}{30}$ часть). Орнаменты были основаны на геометрических, растительных и архитектурных мотивах. Иногда специальные розетки маркировали окончание последнего *айята сұры*. На полях могли появляться рамка и украшения в форме «розеток» или «виньеток», сориентированных к краю страницы. Последние использовались для дополнительного выделения информации, дублировали «розетку», размещенную внутри текстового поля.

Форма значков, разделявших *аййаты*, а также выделявших группы из пяти и десяти *аййатов*, совершила заметную эволю-

⁷⁹ Jeffery, *op. cit.*, с. 197.

⁸⁰ *Ibid.*, с. 195; Puin, «Methods», с. 14.

⁸¹ См.: H.-C. von Bothmer, «Meisterwerke islamischer Buchkunst. Koranische Kalligraphie und Illumination im Handschriftenfund aus der Grossen Moschee von Sanaa'», *Jemen, 3000 Jahre Kunst und Kultur des glücklichen Arabien*, ed. W. Daum (Innsbruck: Frankfurt am Main, 1987), с. 178.

цию. Если в рукописях *хиджаси* это, как правило, группы точек или коротких линий, сделанных теми же чернилами, что и основной текст, и рукой самого переписчика, то позднее на смену приходят «кружочки» и разнообразные «розетки», использовавшиеся ранее лишь для выделения больших групп *айатов*. В оформлении «розеток» такого рода использовались наряду с чернилами разные краски. Такая работа, по-видимому, уже выполнялась другим человеком. Можно отметить, что если в рукописях *хиджаси* разделители *айатов* присутствуют обязательно, то в рукописях *куфй* выделяются две группы: либо проставляются «богатые» цветные разделители, либо они не ставятся вовсе.

Происхождение «кружочков», очевидно, можно отнести к использованию в соответствии с системой *абджад* литеры *хā'* для обозначения групп из пяти *айатов*. Среди рукописей, найденных в Санае, обнаружен один богато украшенный кодекс II в. *хиджры*. В нем окончание каждых десяти, двадцати, тридцати, сорока и пятидесяти *айатов* отмечено с помощью ряда знаков арабского алфавита в их числовом значении⁸². Выделение таких групп *айатов* делалось, по-видимому, для правильного распределения дыхания при recitation.

Факт наличия или отсутствия иллюминированных разделителей *сūr* также не может служить доказательством при датировке рукописи. Действительно, те списки, которые мы считаем наиболее ранними, не содержат орнаментированных разделителей *сūr*, а разделители *айатов* в них предельно просты. Окончание одной и начало следующей *сūры* маркировалось лишь небольшим пустым пространством, что в те времена было обычным в оформлении деловых документов и писем. Чуть позднее появились простейшие орнаменты — композиция из переплетенных и скрещивающихся линий. Громан предполагает, что орнамент такого рода восходит к традиции, зафиксированной греческими и сирийскими рукописями, где похожие декоративные элементы использовались для обозначения начала главы или части текста. Что касается развернутых декоративных элементов, занимающих до половины страницы и более, то, по мнению того же Громана, такие орнаменты являются во многом «имитацией *clavi* в позднеримских тканях»⁸³.

⁸² H.-C. von Bothmer, «Frühislamische Koran-Illuminationen», *Kunst und Antiquitäten*, I (1986), с. 22—33; *idem*, «Architekturbilder im Koran. Eine Prachthandschrift der Umayyadenzeit aus dem Yemen», *Pantheon*, XLV (1987), с. 4—20; *idem*, «Ein altes Beispiel für die ornamentale Verwendung der Schrift in frühen Koranhandschriften. Die Fragmentgruppe Inv. Nr. 17—15.3 im „Haus der Handschriften“ in Sanaa», *Ars et Ecclesia: Festschrift F. J. Ronig*, ed. H. W. Stork, Ch. Gerhardt and A. Thomas (Trier, 1989), с. 45—67.

⁸³ Grohman, «The problem of dating», с. 229.

Однако существует множество примеров того, что такие орнаменты добавлялись в рукописи впоследствии или, напротив, рукописи, переписанные сравнительно поздно, могли имитировать древнюю традицию: переписчик оставлял между *сӯрами* пустое место. По этой же причине нельзя надежно использовать для датировок анализ форм и элементов орнаментов, используемых в разделителях *сӯр*.

Сейчас представляется очевидным, что заглавия *сӯр* появились в списках далеко не сразу: считалось невозможным смешать Слово Бога (тексты откровений) с профанной речью (заглавиями *сӯр*, придуманными людьми). Часто заглавия предшествующей или последующей *сӯры* вписывались впоследствии или в пустое место между *сӯрами*, или на поля, либо писались над орнаментом. Позднее заглавия стали частью самой орнаментированной заставки и могли включать также информацию о количестве *аййатов* и месте откровения. В этой связи само по себе отсутствие или наличие заглавия не является датирующим моментом: следуя консервативной традиции и имитируя древнюю рукопись, переписчик иногда и в конце IX в. оставлял пустое место между *сӯрами* и, естественно, опускал заглавия.

В ряде случаев как в рукописях *хиджжй* (очень редко), так и *кӯфй* зафиксированы двойные фронтисписы, обозначавшие начало или конец рукописи. Обычно это близкие к элементам классических мозаик композиции, составленные из простых геометрических фигур, симметричные относительно и горизонтальной, и вертикальной осей и зеркально повторяющие друг друга. Принцип дополнительности в украшении такого рода фронтисписов появился значительно позже. Было распространено использование золотой, зеленой, красной, реже — голубой краски⁸⁴.

Пытаясь получить дополнительные основания для датировки фрагментов, найденных в Сане, М. Дженкинс из Метрополитен-музея осуществила сравнительный анализ орнаментов рукописей (главным образом это разделители *сӯр*) и декоративных элементов мусульманских архитектурных памятников, датированных II—III вв. *хиджры*.

Для сопоставления исследовательница привлекла росписи консолей потолков соборной мечети в Сане (относятся к периоду реставрации мечети при ал-Валиде), фрагменты мозаики и декоративные элементы с бронзовой плиты, покрывающей перемычку северного входа в Мечеть Скалы в Иерусалиме (691—692 гг.), украшения фасада *Қаср ал-Хайр ал-І'арбй* (724—727 гг.), элементы мозаики полов в *Ҳаммām ал-Анджар* (714—

⁸⁴ Déroche, *The Abbasid Tradition*, с. 23—24.

715 гг.), декоративные фрагменты из Большой мечети в Дамаске (705—707 гг.) и Хирбат ал-Мафджар (739—743 гг.), кубок, найденный при раскопках в Фустате и датируемый третьей четвертью VIII в. Дженкинс установила множество устойчивых параллелей между рукописными орнаментами и архитектурными украшениями. Проведенный анализ позволил ей подойти к возможности локализации мест переписки. Большинство параллелей обнаружено с архитектурными памятниками из исторической Сирии. Часть рукописей была, по мнению исследовательницы, переписана в Йемене⁸⁵.

Возможность различной датировки текста рукописи и орнаментированных заставок в нем ставит под вопрос саму методику такой датировки. Очевидно, однако, что полученные таким образом данные можно рассматривать как верхний предел датировки.

Как известно, представители различных школ коранических «чтений» расходились в установлении числа *āyāt* в той или иной *сӯре*. Это, казалось бы, дает нам возможность простым подсчетом числа *āyāt* отнести рукопись к той или другой школе. Проблема, однако, в том, что уже предварительный анализ рукописей *хиджāзӣ* показал, что значительная часть реальных списков не подпадает ни под одну классификацию. Такая же картина выявляется и при попытке «подвести» ту или иную рукопись к одному из *ал-қирā'āt*, принятому мусульманской традицией. Более того, рукописи, обнаруженные в Санае, выявили множество новых «чтений», не зафиксированных традицией⁸⁶. Эти же списки позволили выявить и последовательности *сӯр*, не совпадающие ни с принятой последовательностью, ни с порядками расположения *сӯр* в списках Ибн Мас'уда и Убайя б. Ка'ба, которые нам сохранила традиция. Зафиксированы, в частности, следующие последовательности 19 > 22, 36 > 38, 67 > 71, 72 > 51, 67 > 83. Наличие разных последовательностей *сӯр* позволило Пуину задать вопрос, означает ли это, что «при жизни Мухаммада большая часть *сӯр* не была записана и зафиксирована в своей более или менее окончательной форме»⁸⁷.

Таким образом, сегодня очевидно, что реальная история фиксации текста Корана, сохраненная для нас ранними рукописями, самым серьезным образом отличается от той, что нам сохранила традиция. Лишь анализ рукописей позволит восстановить подлинную историю постепенной фиксации канона.

⁸⁵ M. Jenkins. «A Vocabulary of Umayyad Ornament», *Maṣāḥif Ṣan'ā'*, с. 29—33. См. также: von Bothmer, «Architecturbilder».

⁸⁶ Puin, «Observation», с. 109—110.

⁸⁷ *Ibid.*, с. 111.

Ранние рукописи Корана важны не только с точки зрения истории текста. Они донесли до нас уникальный материал, необходимый для реконструкции истории культурного взаимодействия различных областей Аравии накануне ислама. В первую очередь это были лахмидская ал-Хйра — восток Аравии: сирийское приграничье, находившееся под контролем гассанидов, — Западная Аравия; Южная Аравия. Эти рукописи — один из важнейших элементов для изучения истории сложения раннеарабской грамматической традиции, эстетических представлений первых поколений мусульман. Без изучения ранних рукописей Корана невозможно воссоздать историю книжной культуры Ближнего Востока в целом. В этой связи ввод в научный оборот новых рукописных материалов представляет сегодня первостепенный интерес. Значительный по объему коранический фрагмент, хранящийся в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН под шифром Е-20 несомненно является одним из важнейших из дошедших ранних списков Корана.

3

Рукопись Е-20 (см. *цв. вкл.*: рис. 1) была куплена институтом в 1936 г. История ее приобретения подробно описана академиком И. Ю. Крачковским в книге «Над арабскими рукописями». Осенью 1936 г. в Институт востоковедения обратилась пожилая дама, предложившая на продажу разрозненные листы Корана. Попытки И. Ю. Крачковского расспросить ее о происхождении рукописи натолкнулись на явное нежелание посетительницы продолжать разговор на эту тему. В те страшные годы это не вызывало удивления. Тогда лица, предлагавшие рукописи, часто опасались, что их могут конфисковать. Люди боялись, как пишет И. Ю. Крачковский, «показать свое родство с бывшими владельцами больших библиотек или компрометировать себя связью с известными когда-то фамилиями». Вскоре женщина пришла вновь и принесла еще несколько листов из того же списка и несколько книг. На корешке переплета одной из них И. Ю. Крачковский заметил хорошо ему знакомые французские буквы «I. N.» Не показав виду и продолжая разговор, он сказал даме (далее мы следуем за изложением самого И. Ю. Крачковского):

«Значит, и Коран, вероятно, из библиотеки Ириния Георгиевича Нофаля?» — «Откуда вы узнали?», — поблдев, с каким-то испугом прошептала она. Я, не скрывая, объяснил, в чем дело и как я догадался, но на большую откровенность не вызвал. Она едва дождалась уплаты обещанной суммы и торопливо ушла, точно опасаясь погони. Уехала ли она фактически, или ее продолжал мучить страх моего открытия, но только больше в институте она не показывалась.

Между тем я не сказал ничего ужасного. Ириней (или по-арабски Селим) Нофаль был многолетний профессор арабского языка и мусульманского права в Учебном отделении восточных языков Министерства иностранных дел во второй половине XIX в. Как большинство преподававших здесь, он чувствовал себя скорее чиновником и дипломатом, чем ученым, но дипломатом он был внешне блестящим и почти всегда представлял министерство, а иногда и все правительство, на международных конгрессах ориенталистов. Происходивший из очень известной арабско-христианской фамилии в Триполи сирийском, он получил типичное левантийское образование и свободно владел французским языком. В молодые годы на родине, как свойственно многим арабам его положения, он делил свое время между торговлей, представительством иностранных держав и занятием литературой, переживавшей в середине века период некоторого возрождения, написал даже несколько беллетристических произведений, имевших известный успех. В министерстве обратили на него внимание и, когда безнадежно заболел преподававший в Учебном отделении шейх Тантави, его пригласили занять это место. В Россию он приехал около 1860 г. и настолько обрусел, что его дети никогда не были на родине отца и даже забыли арабский язык... В министерстве он сделал большую карьеру и достиг высоких чинов и орденов.

Судьба его библиотеки, к сожалению, печальна. Полуобрусевшие, полуофранцузенные его сыновья получили свое образование в привилегированных учебных заведениях и принадлежали к известной тогда «золотой молодежи». Ни наукой, ни литературой они не интересовались, карьеры тоже не сделали и, существуя на средства отца, постепенно докатились до того, что, пользуясь его старостью, тайком стали распродавать отдельные книги букинистам. После его смерти вся библиотека пошла окончательно прахом⁸⁸.

Селима Нофалья (1828—1902) (рис. 3) помнят в Ливане как достаточно известного литератора (автора критических статей, политических эссе, биографии Мухаммада на французском языке)⁸⁹. Он был и настоящим библиофилом⁹⁰.

⁸⁸ Н. Ю. Крачковский. *Избранные сочинения*. (Москва; Ленинград. 1955). с. 116—118. Рукопись упомянута в книге «Арабские рукописи Института востоковедения: Краткий каталог», ред. А. Б. Халидов ((Москва, 1986). i, с. 38). Отдельные страницы рукописи публиковались, см.: Крачковский, *op. cit.*, с. 117 (л. 22b); *Коран*, пер. академика И. Ю. Крачковского (Москва, 1990) (см. *цв. вкл.*: рис. 1) (л. 66b); *De Baghdad a Ispahan. Manuscrits islamique de la Filiale de Saint-Petersbourg de l'Institut d'Études Orientales, Académie des Sciences de Russie*, ed. Yuri A. Petrosyan (Paris, 1994), с. 85 (л. 66b) (то же в немецком, английском и итальянском изданиях каталога).

⁸⁹ См.: G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, iv (Studi e Testi, 147) (Vatican, 1951), с. 330; Ф. Таппаззи. *Ta' pūg aṣ-ṣiḡāfa al-'arabiyya*, II. (Бейрут, 1913), с. 171—175; L. Cheikho, *La littérature arabe au XIX^e siècle*, II (2e ed. Beyrouth, 1926, с. 139—140). Свои печатные работы на французском языке он обычно подписывал «I. Nauphal», см.: И. Ю. Крачковский. «Новая рукопись описания России шейха ат-Тантави», *Избранные сочинения*, i, с. 171.

⁹⁰ В петербургских собраниях сохранились еще несколько рукописей из его библиотеки. Так, в коллекции СПбФ ИВ РАН помимо рукописи Корана имеются еще четыре таких рукописи (В-2485, В-3971, С-2332—2333), представляющих, главным образом, труды по мусульманской догматике, а также образцы арабской прозы.



Рис. 3. Ириней Нофаль. Источник: Ф. Тарраэй. *Ta'riḫ as-siḫāfa al-'arabīya* (Бейрут. 1913), ii, с. 172

В июне 1998 г. я опубликовал большую статью, в значительной степени посвященную описанию рукописи Е-20⁹¹. Через несколько месяцев после этого д-р Франсуа Дерош любезно прислал мне свою заметку, посвященную кораническим фрагментам из горного узбекского кишлака Катта Лангар⁹², фотокопии которых он получил благодаря содействию Ю. Уиткама и М. Жуппе. Сравнение фотографий листов из Катта Лангара с фотографиями и информацией о рукописи Е-20, опубликованной нами⁹³, позволило Ф. Дерошу отождествить сохранившиеся в Катта Лангаре листы как принадлежавшие некогда к тому же списку, что и фраг-

мент Е-20. Ф. Дерош упомянул и еще об одном листе этого списка, который хранится ныне в собрании Института востоковедения АН Узбекистана в Ташкенте.

Эта информация в корне меняла мое представление об истории появления нашей рукописи в Санкт-Петербурге. Поскольку Ириней Георгиевич Нофаль был уроженцем Триполи сирийского⁹⁴, то представлялось логичным считать возможным местом создания этого списка Корана Великую Сирию — Нофаль мог вывезти его с родины. Нахождение же листов из того же списка в Катта Лангаре и Ташкенте (позднее выяснилось, что еще два листа хранятся в областной библиотеке г. Бухары)⁹⁵ свидетель-

⁹¹ Е. А. Rezvan, «The Qur'ān and its world: VI. Emergence of the Canon: the Struggle for Uniformity», in *Manuscripta Orientalia*, IV/2, 1998, с. 13—54.

⁹² F. Déroche, «Note sur les fragments coraniques anciens de Katta Langar (Ouzbékistan)», *Patrimoine manuscrit et vie intellectuelle de l'Asie Centrale Islamique, Cahiers d'Asie Centrale*, VII (1999), с. 65—73.

⁹³ См. также: Е. А. Rezvan, «Les premiers Corans», *De Bagdad à Ispahan. Manuscrit islamiques de l'Institut d'Études orientales, Filiale de Saint-Petersbourg, Académie des Sciences de Russie*, éd. Yu. A. Petrosyan (Milan, 1994), с. 84—85.

⁹⁴ См.: И. Ма'лүф, *Давāни ал-қутүф фи та'риḫ банй ал-Ма'лүф* (Ба'абда, 1907—1908), с. 242, 699.

⁹⁵ Информацией об этих листах я обязан Аширбеку Муминову, Афтандилу Эркинову, Шадмону Вахидову (Ташкент) и Флориану Шварцу (Бохум).

ствовало о том, что рукопись попала в Петербург из Средней Азии. Накопившиеся факты настоятельно требовали срочной поездки в Узбекистан. Это было тем более важно, что печатного станка к тому времени ждали сразу три версии (английская, арабская и русская) монографического исследования, посвященного рукописи Е-20.

Такая поездка была осуществлена в декабре 1999 года⁹⁶ и оказалась возможной благодаря искренней помощи и содействию большой группы моих друзей и коллег⁹⁷.

Рукопись, приобретенная И. Ю. Крачковским, представляет собой 81 разрозненный лист хорошо выделанного пергамента. Эти листы являются фрагментом кодекса вертикального формата (52,5×34,0 см). Верхнее поле 1—1,5 см, нижнее — около 2 см, левое — 1—2 см, правое — около 3 см. По толщине листы делятся на две группы: А (0,20—0,25, иногда 0,17—0,53 мм) и В (0,30—0,35, иногда 0,21—0,68 мм)⁹⁸.

В настоящее время листы, которые по поступлении в хранилище СПбФ ИВ РАН были пронумерованы карандашом без учета реальной последовательности *āyāt*ов и *sūr*, хранятся в большой картонной папке вместе с двумя кожаными крышками переплета. Отдельные листы сохранили карандашные пометы с указанием на номера *āyāt*ов и *sūr* (по Флюгелю), принадлежащие специалистам, работавшим с рукописью.

Листы рукописи сохранились в целом хорошо, но имеются и сильно поврежденные (особенно л. 1 и 2), иногда утрачены фрагменты, главным образом углы. На многих страницах нали-

⁹⁶ Ее результаты подробно освещены в статье: E. A. Rezvan, «Yet another „Uthmānic Qurʾān“ (on the history of manuscript E 20 from the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental studies)», *Manuscripta Orientalia*, VI/2 (2000), с. 49—68.

⁹⁷ В первую очередь это Винсент Фурньо, директор Французского Института по исследованию Центральной Азии (IFEAC, Ташкент), гостеприимство которого уже успели оценить коллеги из многих европейских стран. Я искренне благодарен за содействие и поддержку директору Института востоковедения АН Узбекистана академику М. М. Хайруллаеву и Председателю Управления по делам мусульман, Верховному Муфтию Узбекистана Абд ар-Рашиду Бахромову. Хочу выразить глубокую признательность своим узбекским друзьям Афгандилу Эркинову, Шадмону Вахидову, а также стипендиату IFEAC Ольге Цеповой, разделившим со мной трудный путь в Катта Лангар. Бахтияр Бабаджанов, Аширбек Мухинов, Афгандил Эркинов, Шадмон Вахидов, коллега из Бохума Флорин Шварц щедро делились со мной фотографиями, полевыми записями, результатами долгих часов работы в рукописных хранилищах. Я благодарен *imānizāde* Джура-Хану Асамову (Шахрисабз) и Абд ад-Джаббару б. Ибрахиму, *imānizāde* мечети в Катта Лангаре, за подробный рассказ о преданиях, связанных с историей их края. Наконец, хочу выразить восхищение высоким профессионализмом водителя IFEAC Стаса Ашуралиева, который, как на крыльях, доставил нас в Катта Лангар и обратно.

⁹⁸ Измерения проводились в трех местах каждого листа. Группа А (*табл. 1, № 1—28*); группа В (*табл. 1, № 29—81*). По формату нашему Корану в наибольшей степени соответствует фрагмент, обнаруженный в Санае: 50,3×36,0 см (инв. номер 00—30.1), фото см.: *Maṣāḥif Ṣanʿāʾ*, с. 53.

чествуют следы подмочки, порой значительной, отмечены красновато-бурые пятна (кровь?). Имеются следы неумелой реставрации (подклейки бумагой, например л. 28). Волосяные отверстия на поверхности не видны. За редким исключением листы были расположены по принципу волосяная сторона — к мясной, а мясная (более светлая) — к волосяной, следовательно, листы сшивались по отдельности и не были образованы в результате перегиба. Ряд листов сохранил следы прошивки.

Приложенные к рукописи фрагменты темно-коричневого кожаного переплета (внешние части передней и задней крышек) с элементами тиснения и декоративного оформления черной и белой красками несколько меньше по размеру (50×32 см), чем сама рукопись. Переплет датируется XIV в. Он сохраняет следы мусульманской реставрации середины — первой половины XVII в. Для укрепления переплета на его внутренние стенки были наклеены листы бумаги с текстами на арабском языке, выполненными некаллиграфическими *насух* и *наста'лиқом*. Среди текстов — фрагменты Корана (2: 258—263; 274—277). Имеются форзацные листы, прежде подклеенные к внутренней стороне переплета, о чем свидетельствуют сохранившиеся на них обрывки листов, использованных для его укрепления. На форзацных листах представлены круглые печати Отдела рукописей Института востоковедения АН СССР и небольшая прямоугольная печать с надписью «Институт востоковедения АН СССР. Инв[ентарный номер] 19362780»⁹⁹.

Основной текст выписан коричневыми чернилами. Для илюминированных разделителей *сūr* использованы красные и зеленые чернила. Первый этап правки текста выполнен с использованием тех же красных чернил, что и для оформления разделителей *сūr*. Правка на других этапах вносилась черными чернилами. В нижнем левом и правом верхнем углах листов имеются кустоды, выписанные *насух* теми же черными чернилами, что и одна из последующих (последняя?) правок.

Восемьдесят один лист петербургского фрагмента содержит 39,3% текста (см.: табл. 1)^{*}. Несложные подсчеты показывают, что, для того чтобы переписать весь текст таким образом, потребовалось бы 206 листов. Толщина такого тома составила бы 14—16 см (толщина стопки имеющихся листов около 7 см).

⁹⁹ Датировкой переплета мы обязаны О. Ф. Акимущикину. О ранних переплетах Коранов см.: G. Marcis and L. Poinso, *Objets kairouanais, IXe au XIIIe siècle. Reliures, verreries, cuivres et bronzes, bijoux* (Tunis, 1948); U. Dreiholz, «Some aspects of early Islamic bookbindings from the Great Mosque of San'a', Yemen», *Maṣāḥif Ṣan'a'*, с. 16—34.

^{*} Табл. 1—14 см. в конце данной главы. — *Примеч. ред.*

Сохранившиеся листы зафиксировали руку двух переписчиков (почерка А и В), которые разделили работу поровну, переписав соответственно первую и вторую половины текста (в нашем случае, начиная с 20-й сūры, в действительности, возможно начиная с сūры 17 — ее начало соответствует началу 15-го *джуз'а*, приблизительно отмечая середину текста Корана).

Всего листы петербургского фрагмента содержат (полностью или частично) тексты 44 сūr (2—11; 20; 24—39; 43—58; 70—71). Из них полных — 22 (10; 25; 31—34; 36—38; 45—57)¹⁰⁰.

Последовательность сūr в целом соответствует *расм 'Узмā-нī*. Об этом свидетельствуют страницы с сохранившимися концовками одних сūr и началом следующих (6 > 7; 7 > 8; 9 > 10; 10 > 11; 24 > 25; 25 > 26; 27 > 28; 28 > 29; 30 > 31; 31 > 32; 32 > 33; 33 > 34; 34 > 35; 35 > 36; 36 > 37; 37 > 38; 38 > 39; 44 > 45; 45 > 46; 46 > 47; 47 > 48; 48 > 49; 49 > 50; 50 > 51; 51 > 52; 52 > 53; 53 > 54; 54 > 55; 55 > 56; 56 > 57; 57 > 58; 70 > 71).

Количество строк на странице сильно колеблется (почерк А — 23—31 строка, почерк В — 21—26 строк), соответственно меняется и размер букв. Предварительной разметки не отмечено.

Оба зафиксированных рукописью почерка (*табл. 2, 3*) находят параллели в материалах из Каира, Дамаска, Саны, в надписи в ат-Тā'ифе, датированной 677—678 г.¹⁰¹ Принятое обозначение этого стиля — «поздний *хиджāзī*». Согласно классификации Ф. Дероша, оба почерка в целом соответствуют стилям VI и VII «раннеаббасидских почерков». Однако написание срединного *джīm/ḫā'ḫā'* в большей степени соответствует стилю AI (*табл. 2, 3*). В основном, почерка нашей рукописи имеют переходный характер от *хиджāзī* к более поздним. Как правило, *алиф* расположен перпендикулярно строке, хотя иногда он, как и вертикальные части *mā'* и *lām*, сохраняет легкий наклон вправо. Для почерка В, более уверенного и профессионального, характерно округлое завершение конечных *джīm/ḫā'ḫā'*, *'ā'im* и *ḡā'im*, что служит главным отличием его от почерка А¹⁰². Зафиксированы перенос

¹⁰⁰ Даже самая предварительная статистика по рукописям, переписанным почерком *хиджāзī* и «поздним *хиджāзī*» (наш список, Ог. 2165 из Бригганской библиотеки, материалы из других европейских собраний, коллекция Халили, опубликованная информация по Коранам, найденным в Санае), показывает, что до нас дошла абсолютно большая часть текста Корана, переписанная этими почерками (полностью или частично тексты сūr 2—58, 66—67, 70—72, 76, 83, 86—88, 91—92, 100—105).

¹⁰¹ Grohman, *Arabische Paläography*, ii, с. 79—80, рис. 44.

¹⁰² Сопоставительный анализ почерков А и В с помощью специализированной компьютерной программы ENTRAP (см.: E. Rezvan and N. Kondybayev, «New tool for the analysis of handwritten script», *Manuscripta Orientalia*, II/3 (1996), с. 43—53))

отдельных букв на новую строку (см., например, *табл. 11, № 2*) или даже страницу (см., например, *табл. 1, 35г—v*) и вытягивание горизонтальных элементов букв с целью заполнения строки до конца (*машк*) (см. л. 76b).

В рукописи последовательно проставлены диакритические знаки для различения консонантов. При этом точки над *mā'* проставляются вертикально к строке, над *ḥā'* — так же или в виде треугольника, точки над *ihīn* — на одной горизонтали под небольшим углом к строке. Начальный и срединный *qāf* отмечается как двумя точками над буквой, так и точкой под ней (см.: *табл. 2, 3*)¹⁰³, при этом нельзя исключить возможность того, что точки над *qāf* были проставлены позднее. Позднее же черными чернилами была внесена огласовка в ряд слов (например, л. 06а, третья строка снизу), прорисованы отдельные поврежденные слова (например, л. 11b, последняя строка).

Как уже отмечалось выше, рукопись зафиксировала несколько этапов работы над текстом. На первом этапе окончание одной и начало следующей *sūry* маркировалось пробелом. *Āyāt* отделялись друг от друга предельно простыми разделителями, несколько отличными во фрагментах, переписанных почерком А (*табл. 4, № 1*) и почерком В (*табл. 4, № 2, 4*)¹⁰⁴. В трех случаях в конце *sūp* стоят последовательно два (один раз — оба) разделителя (*табл. 6*). В одном случае (л. 52а) завершение *sūry* маркируется восьмью обычными разделителями *āyāt*, дополняющих до конца незаполненную текстом строку.

Рукопись свидетельствует, что расстановка маркеров окончания *āyāt* иногда вызывала затруднение. Переписчик был вынужден дописывать пропущенные разделители впису или между букв (*табл. 5, 7*). Возможно, именно это обстоятельство привело его к мысли размещать точки разделителя не кучно, а вдоль загнутых концов *ḥā'* и *djīm* (см. л. 66а).

Позднее пробелы между *sūrami* были заполнены орнаментированными заставками (см. *цв. вкл.*: *рис. 1*; *ср. рис. 4*)¹⁰⁵,

устойчиво выявляет различия в написании всех основных символов. См. также: *idem.*, «The ENTRAP software: test results», *ibid.*, V/2 (1999), с. 35—45.

¹⁰³ Ср.: N. Abbot, *The Rise of the North Arabic Script* (Chicago, 1939), с. 38—39; A. Grohman, *From the World of Arabic Papyri* (Cairo, 1952), с. 83—87.

¹⁰⁴ Такая практика зафиксирована многими ранними рукописями (см.: *Maṣāḥif Ṣan'ā'*, с. 44—48, 51, 56, 58). В одном случае (с. 9b) шломинированная заставка нанесена поверх маркера окончания *āyāt*.

¹⁰⁵ Л. 3а, 9b, 11b, 16b, 19а, 26а, 29а, 31а, 36а, 38b, 42а, 43b, 44b, 48b, 50b, 52а, 54а, 57а, 59b, 61а, 62b, 64b, 65а, 66а, 67а, 68а, 69а, 70а, 71а, 72b, 74b, 76b. Треугольники использовались в качестве основного элемента шломинированной заставки во фрагменте одной из самых ранних копий Корана (см.: *Maṣāḥif Ṣan'ā'*, с. 58). Визуетки нашего списка находят параллели как в рукописях, найденных в Санае, так и в декоративных архитектурных фрагментах памятников начала—середины

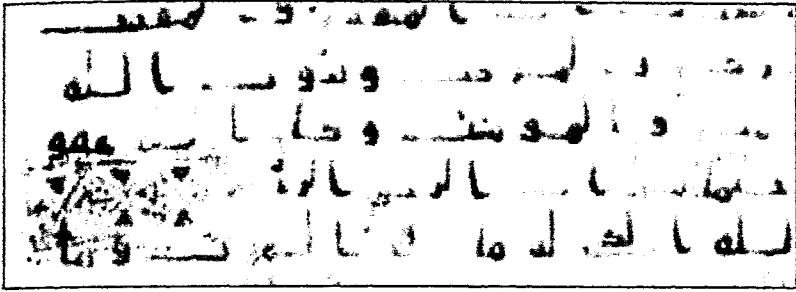


Рис. 4. Фрагмент рукописи Корана, обнаруженной в соборной мечети Саны — окончание сūры 33 и начало сūры 34.
Cod. Sanaa 01-28.1, датируется серединой VIII в.
(публикуется с любезного разрешения Х.-К. фон Ботмера)

представляющими собой неповторяющиеся композиции из треугольников и полукружий, составленные из параллельных, переплетенных и скрещивающихся красных и зеленых линий и в ряде случаев дополненных виньетками. Композиции в целом напоминают элементы традиционных бедуинских женских украшений (серьги, нагрудные украшения). Внутри композиций были вписаны названия сūr и число āyātov в них в архаичном инверсивном написании (табл. 8)¹⁰⁶.

Тогда же в текст были внесены (иногда поверх имевшихся) (табл. 5) дополнительные маркеры десятков (*ta'īyir*) (в виде цветных кружков), сотен и двух сотен āyātov (в виде цветных звезд, см.: табл. 4, № 5—19).

Бисмилла всюду считается отдельным āyātom. В абсолютном большинстве случаев количество āyātov в сūрах нашего списка соответствует куфийскому счету (кроме сūры 32), однако деление на āyāты внутри сūr не совпадает ни с одной из систем, зафиксированных традицией (табл. 8, 9). При этом количество āyātov, указанных в орнаментированных заставках вместе с заглавиями сūr, отличается от их реального числа и в целом соответствует мединскому счету¹⁰⁷.

VIII в. См.: Jenkins, *op. cit.*, с. 22, рис. 6а. Ср. также: *Arabic Palaeography. A collection of Arabic Texts from First Centuries of Hidjra till Year 1000*, ed. B. Moritz (Cairo, 1905), ил. 1—3, 9, 11 (см. также рис. 4).

¹⁰⁶ Вывод дискуссии по проблеме о невозможности использования данной формы числительных для датировки см.: Whellan, *op. cit.*, с. 124—125.

¹⁰⁷ При этом имеет место смешение вариантов счета, принятого двумя версиями мединской системы. Ср.: A. Spitaler, *Die Verzählung des Koran nach islamischer Überlieferung*. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. Jahrgang 1935, Heft 11 (München, 1935).

Одновременно с внесением в текст иллюминированных заставок и дополнительных разделителей *аййатов* была проведена первая ревизия орфографии текста. Во многих десятках случаев в текст были внесены исправления красными чернилами, главным образом — недостающие *алифы* в самых разнообразных позициях¹⁰⁸. Эти изменения вносились тогда, когда текст уже в ряде мест был поврежден водой. Размытые места также прописывались красными чернилами (например, л. 69б).

Хотя орфографии нашего списка мы планируем посвятить отдельную статью, здесь следует отметить ее наиболее характерные особенности. В первую очередь они связаны с правописанием долгих гласных и *хамзы*. Главное место занимает пропуск *алифов* в разнообразных именных и глагольных формах (см., например: табл. 11, № 1—7). Как уже отмечалось выше, в большинстве случаев, но не всегда (см., например: табл. 11, № 15), недостающие *алифы* были вставлены красными чернилами на первом этапе ревизии текста. Поэтому варианты такого рода являются в рукописи очень легко. В ряде случаев уже проставленная долгота была убрана подчисткой (см.: табл. 11, № 11).

Вторая большая группа вариантов связана с написанием *хамзы*, которая в соответствующих случаях выражается на письме посредством *алифа*, *вав* или *йа'* (табл. 12) или не выражается вовсе (см.: табл. 12, № 4).

Наконец, следует отметить правописание ряда слов, которые могут служить своеобразными маркерами при сличении с другими ранними рукописями (см.: табл. 11, № 10—12, 16—17).

В целом орфографические особенности нашего списка имеют много общего с орфографией самых ранних рукописей Корана¹⁰⁹. В то же время имеется и ряд существенных различий

¹⁰⁸ Соперник и современник ат-Табарӣ 'Абдаллāх б. Сулаймāн ас-Сиджистāнӣ (844—929) в своем во многом отношении уникальном сочинении «Kitāb al-Maṣāḥif» (подробнее см.: A. Rippin, «Al-Sidjistānī», *Encyclopaedia of Islam* CD-ROM Edition v. 1.0 (Brill NV, Leiden); C. Gilliot, *Exegese, langue et théologie en Islam*, Paris, 1990, с. 236—237) отмечал, что по приказу жестокого умаййадского наместника 'Убайдаллāха б. Зийāда б. Абйхх (ум. 686), человека, к ногам которого бросили отрубленную голову Хусайна — внука Пророка, в рукописи Корана было проставлено две тысячи *алифов* (см.: 'Абдаллāх б. Сулаймāн ас-Сиджистāнӣ, *Kitāb al-Maṣāḥif* (Бейрут, 1955), с. 129).

¹⁰⁹ Ср.: Шебунин, «Куфический Коран Императорской Санкт-Петербургской Публичной библиотеки», с. 96—109; *idem*, «Куфический Коран Хедивской библиотеки в Каире», с. 128—143; Jeffery and Mendelsohn, *op. cit.*, с. 182—194; Puin, «Observations», с. 108—109; Nöldeke, *Geschichte*; R. Blachère, *Introduction au Coran* (Paris, 1947), с. 150—155; W. Diem, *op. cit.*, *Orientalia*, XLVIII (1979), с. 207—257; *ibid.*, XLIX (1980), с. 67—106; *ibid.*, L (1981), с. 332—383; *ibid.*, LII (1983), с. 357—404. Библиографию по вопросу см.: A. Neuwirth, «Koran», *Grundriss der Arabischen Philologie*. Band II: Literaturwissenschaft, ed. H. Gätje (Wiesbaden, 1987), с. 98—135.

(например, проставление *алиф* *ал-виқайа* в нашей рукописи или написание *шай'ун* без *алифа*, или *'алā с йā'*, а не с *алифом* на конце, как в целом ряде ранних списков) (см.: табл. 11, № 8, 17; табл. 12, № 7). В ряде случаев долгота в нашем тексте изначально была проставлена в тех случаях, когда она отсутствует в других ранних списках (см.: табл. 11, № 13, 14)¹¹⁰. Как и в случае с числом *айāt*ов в *сūra*х, анализ орфографических особенностей нашей и других ранних рукописей устойчиво выявляет несовпадение зафиксированных систем правописания с системами, сохраненными мусульманской традицией¹¹¹.

Безусловно, до внесения правки, и в значительной степени и после нее, текст, зафиксированный нашим списком, представлял собой лишь подспорье для рецитации по памяти (см.: табл. 11—12).

Как уже отмечалось выше, после внесения правки красными чернилами в текст по крайней мере еще дважды вносились уточнения. На одном этапе был исправлен ряд ошибок переписчика, уточнены написание ряда слов (табл. 13) и, возможно, добавлены некоторые элементы *таджвйда* и указания на деления на *хизбы* и *джуз'ы* (табл. 10, № 1, 3, 5, 10, 13, 15), на втором — прописан заново целый ряд поврежденных мест, добавлены кустоды, иногда дописаны огласовки, добавлены элементы *таджвйда*, указания на деления на *хизбы* и *джуз'ы* (см.: табл. 10, № 2, 4, 6, 7, 9, 11, 12, 14, 16), исправлены четыре неканонических «чтения» (см.: табл. 13, № 1, 13, 16, 21), восходящие к «чтению» Ибн Мас'уда. Таким образом, ко времени правки красными чернилами варианты, восходящие к Ибн Мас'уду, считались приемлемыми. Следовательно, эта правка была внесена по крайней мере до 934—935 гг. («дела» Ибн Миқсама и Ибн Шанабұза).

Л. 51b зафиксировал характерную ошибку в *айате* 3:110 (см.: табл. 13, № 17). После слова *ал-китāб* переписчик, работая по памяти, сбился на текст близкого по содержанию и словопотреблению *айата* 5:65 и дописал слово *аманū*, которое впоследствии было зачеркнуто¹¹² (рис. 5). На каком-то из этапов

¹¹⁰ Ср.: Jeffery and Mendelsohn, *op. cit.*, с. 187, 193; Шебунин, «Куфический Коран Императорской Санкт-Петербургской Публичной библиотеки», с. 104, 109; *idem*, «Куфический Коран Хедивской библиотеки в Каире», с. 143; Puin, «Observations», с. 109.

¹¹¹ Ср.: Шебунин, «Куфический Коран Императорской Санкт-Петербургской Публичной библиотеки», с. 124; *idem*, «Куфический Коран Хедивской библиотеки в Каире», с. 150; Jeffery and Mendelsohn, *op. cit.*, с. 194—195.

¹¹² Такие ошибки были достаточно распространены именно в связи с особенностями перенесения по памяти. В коранической цитате на л. 152b датированной 1113 г. рукописи сочинения «Китāб ал-аврақ» Абū Бакр аз-Џūли (ум. 947) приводится *айат* 3:160 с концовкой, зафиксированной в *айāтих* 12:67, 14:12 и 39:38, текстуально близких 3:160. Этим замечанием мы обязаны А. Б. Халидову.

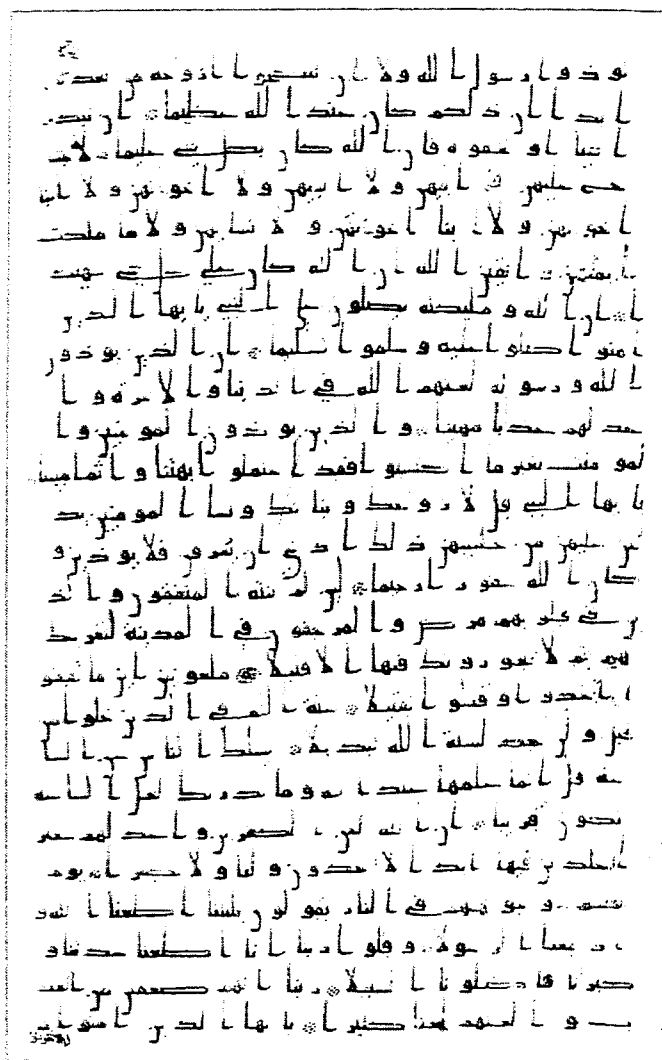


Рис. 5. Л. 47а (последняя строка) рукописи E-20 из собрания СПбФ ИВ РАН содержит один из таких вариантов *āyāt* 33:68, восходящий к версии Ибн Мас'уда *kaṣīran* вместо *kaḥīran*

между строк были внесены нераспознанные нами знаки (см.: табл. 13, № 23, 29).

Даже после внесения всех исправлений текст сохранил варианты, не совпадающие с сохраненными нам традицией (см., например, табл. 11, № 15).

Таким образом, как и в случаях с орфографией и делением текста на *āyāt*, мы можем констатировать несовпадение зафиксированного нашим списком варианта «чтений» с какой-либо из систем, сохраненной мусульманской традицией.

По большинству орфографических и палеографических особенностей наш фрагмент соответствует рукописям *хиджāзӣ*, обнаруженным в Сане, и тому типу рукописей Корана, который Естель Уэллан обозначила как «тип 2»¹¹³. Датируется рукопись последней третью VIII—началом IX в.¹¹⁴, при этом первая правка красными чернилами и внесение орнаментированных разделителей *сӯр* могли иметь место в течение 60 лет после даты переписки.

Теперь обратимся к материалам, которые сохранились в Узбекистане. В настоящее время здесь зафиксированы следующие фрагменты, восходящие к общему с Е-20 списку Корана (всего 15 листов, табл. 14):

1. Собрание Института востоковедения им. Бйрӯнӣ АН Узбекистана. Шифр 11604. Один лист прекрасной сохранности, содержащий *сӯру* 3, *āйātы* 26—61. Он заключен в отдельный переплет черной кожи типа *муқаввā* (рис. 6)¹¹⁵ и принадлежит к библиотеке Мухаммада Шариф-Джāна Махдӯма Ҷадр-и Зийā' (1867—1932) (рис. 7) — *қāзӣ-калāна*, верховного судьи при последнем бухарском эмире, поэта, мецената и знаменитого библиофила, репрессированного при советской власти и погибшего в тюрьме в 1932 г. Большая часть его библиотеки находится ныне в коллекции Института востоковедения в Ташкенте. Здесь же под шифром 2460 хранится и любопытнейший каталог к библиотеке, составленный Ҷадр-и Зийā' и озаглавленный одним из читателей (л. 1а, ср. л. 2а) «Асāmй-йи китāбхā-йи китāбхāна-йи хуṣӯсй-йи Ҷадр-и Зийā'»¹¹⁶. На л. 175а—175б этого



Рис. 6. Переплет листа Корана из собрания Ҷадр-и Зийā'. Ныне — в собрании Института востоковедения им. Бйрӯнӣ АН Узбекистана. Шифр 11604. Фото автора. С любезного разрешения института

¹¹³ Whellan, *op. cit.*, с. 119—123, рис. 19—22.

¹¹⁴ Подробнее см. ниже.

¹¹⁵ См.: Г. Н. Чабров, «К истории среднеазиатского книжного переплета», *На роды Азии и Африки*, II (1964), с. 129—135.

¹¹⁶ Подробнее см.: Sh. Vahidov et A. Erkinov, «Le *fihrist* (catalogue) de la bibliothèque de Ҷадр-и Зийā': une image de la vie intellectuelle dans le Mavarrannahr (fin



Рис. 7. Мухаммад Шариф-Джан Махдум Садр-и Зийа'. Из книги С. Айни. *Надобиштх* (Душанбе, 1962), vii, между с. 161—162.

каталога содержится описание листа Корана, приобретенного Садр-и Зийа', которое начинается словами: «Один лист Калām Шариф почерком... третьего из халифов правильно пути 'Усмāна б. 'Аффāна» (рис. 8). К сожалению, именно здесь Садр-и Зийа', часто сообщающий подробности приобретения того или иного списка, оказался в этом отношении очень немногословен. Он не указывает ни имени продавца, ни даты или стоимости покупки.

2. Собрание Бухарской областной библиотеки им. Абӯ 'Али б. Сйны. Шифр 1022. Два листа хорошей сохранности содержат *аййаты* 35—81 сўры 28, что полностью вписывается в лауну санкт-петербургского фрагмента.

Листы были сложены пополам (ясно видны следы перелома)¹¹⁷ и обрамлены в деревянную рамку (видимо, были представлены на какой-то выставке). Они принадлежали библиотеке Мухаммада Сиддйқа б. Амйр Музаффар по прозвищу «Ҳишмат» (1857—1927) (рис. 9), сына бухарского эмира Музаффар ад-Дйна. С 1871 г. он был *беғам* Карши, с 1871 г. — Чарджуя. Русский политический агент Чарыков сообщает со слов губернатора Бухары и министра финансов эмирата Мухаммада Шарифа Инақа (1837—1888), что беспутный образ жизни Ҳишмата едва не вынудил отца отозвать его¹¹⁸. Это, однако уже по другим причинам, произошло в 1885 г., когда после смерти Музаффар ад-Дйна к власти пришел 'Абд ал-Аҳад. Ҳишмат был арестован, позднее освобожден, но вынужден был долгие годы провести

XIX—e — déb. XX—e siècles)», *Cahiers d'Asie Centrale*, VII, с. 141—151 (см. особенно с. 164, № 171). Издательство «Теза» планирует издание французской монографии этих авторов, посвященной библиотеке Садр-и Зийа'.

¹¹⁷ См.: Golib Kurbanov, Florian Schwarz, *Catalogue of Arabic, Persian and Turkish Manuscripts in the Ibn Sina Library Bukhara* (Bukhara, 1998), с. 3, № 6. К сожалению, оказалось невозможным извлечь листы из рамки из-за опасности их повреждения. Поэтому обратная сторона листов оказалась недоступной.

¹¹⁸ D. Yu. Arapov. «The Bukhara khanate at the end of the 19th century», *Bukhara*, ed. By V. Naumkin (London, 1993), с. 38.

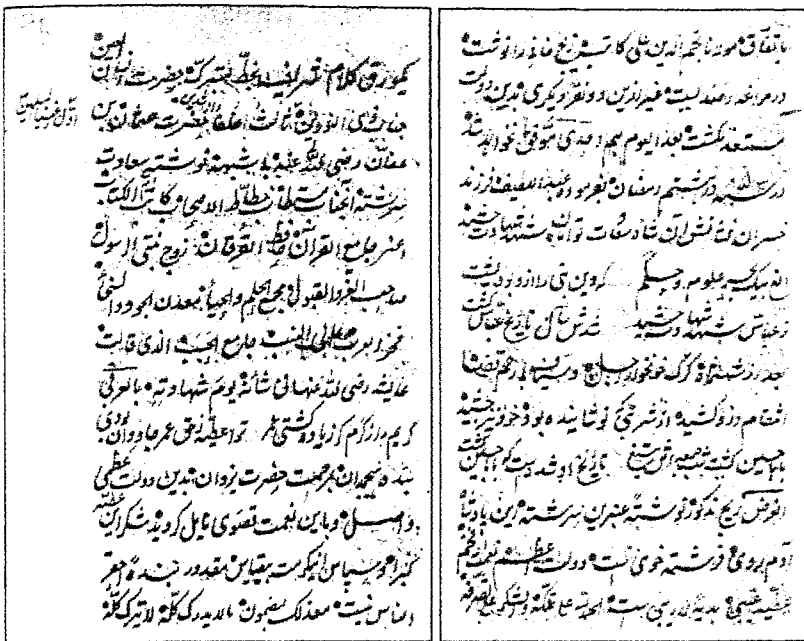


Рис. 8. Л. 175а—175б из *Фихристи* личной библиотеки Садри-и Зияи.
Собрание Института востоковедения им. Бйрўни АН Узбекистана. Шифр 2460.
С любезного разрешения института

под домашним арестом. Отойдя от политической жизни, Мухаммад Ҷиддий занялся литературным трудом. Он проявил себя прекрасным знатоком поэзии и литературы, но весьма посредственным поэтом. Рукописи почти тридцати принадлежавших ему сочинений, среди которых несколько неоконченных *тазкире*, хранятся ныне в собрании Института востоковедения им. Бйрўни АН Узбекистана¹¹⁹. Среди этих рукописей есть и собственноручный краткий каталог личной библиотеки, который представляет Ҳишмата знатоком и собирателем книжных раритетов. На одной из страниц он пишет буквально следующее: «*Kalām Allāh* — два листа, купил за 30 *сўм* (российских)»¹²⁰. Написаны почерком ‘Усмāна (*би-хати-и-и ‘усмāний*)¹²¹. И здесь нет ни точной даты покупки, ни имени продавца. В 1920 г. Му-

¹¹⁹ Бухарская областная библиотека располагает также копией стихотворений Дихлавй, переписанных рукой Ҳишмата (шифр 246), переписанных не позднее 1878—1879 гг. Этой информацией я обязан Флориану Шварцу.

¹²⁰ Стоимость 46 баранов в 1889 г. (см.: М. Н. Федоров. «Цены в Бухарском эмирате в XIX — начале XX в.», *Общественные науки в Узбекистане*, xi (1997), с. 75—76).

¹²¹ Рукопись № 2663 из собрания Института востоковедения им. Бйрўни АН Узбекистана, с. 197а. Информацией об этих листах Корана я обязан Флориану Шварцу. О каталоге Мухаммада Ҷиддий мне любезно сообщили Афғандил Эркипов и Шадмон Вахидов.



Рис. 9. Мухаммад Сиддик б. Амйр Музаффар. Фото Хорде, не позднее 1885 г. Бухарский альбом, фотоархив СПбФ ИВ РАН

хаммад Сиддик эмигрировал в Афганистан, где и умер семь лет спустя.

Важно отметить, что и Садр-и Зийа', и Хишмат не могли не знать истории, связанной с увозом в Россию в 1869 г. рукописи «Корана 'Усмāна» из мечети Х'аджа Ахрāра в Самарканде. Тем не менее оба считали «Кораном 'Усмāна» именно наш список.

3. *Мазār (рис. 10) шайхов братства 'ишкийя в кишлаке Кат-та Лангар. Двенадцать листов удовлетворительной сохранности. Вместе с двумя пергаменными листами, относящимися к другому списку*¹²², они находятся в красном сафьяновом переплете

¹²² Описание и фото см.: Déroche, Note sur les fragments, с. 66 и цветная вставка VII.

типа *мукавва* с именем мастера и датой, вписанными в картуш в центре: Мухаммад Насир, 1255 (=1839—40)¹²³. Листы содержат полный без разрывов текста фрагмент *сūr* 4—6 Корана (см. табл. 14) и дословно восполняют соответствующую лакуну в петербургской части рукописи¹²⁴.

На листах имеются следы неумелой реставрации с восполнением утрат пергамена бумагой и допиской текста как путем имитации древнего почерка (л. 3—4), так и курсивом (л. 11). Оформление точно соответствует оформлению петербургского фрагмента. Так, л. 10б содержит цветную заставку, вписанную в пустое пространство между окончанием четвертой и началом пятой *сūры*, стилистически единую с соответствующими заставками петербургского фрагмента. В другом случае (л. 4б) текст *сūры* 5, начинаясь с самого верха листа, не оставляет места для подобного орнамента (здесь курсивом вписано лишь число *āyātov*).

Первое печатное упоминание об этих рукописных фрагментах принадлежит выдающемуся историку Средней Азии М. Е. Мас-сону, оставившему подробную статью, посвященную Катта Лан-

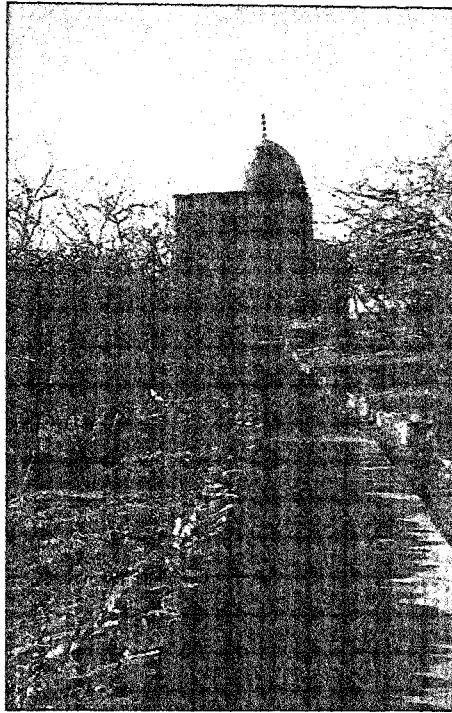


Рис. 10. *Мазār шайхов* братства 'ишкиййа в кишлаке Катта Лангар. Фото автора, декабрь 1999 г.

¹²³ Это — самая ранняя из возможных дата создания переплета. Ремесленник получал право на изготовление и использование собственного штампа по окончании учебы и изготовлении им первого достойного образца продукции. Переплеты такого типа возникли в Кашмире к началу 30-х гг. XVIII в. и к началу—сердине XIX в. получили распространение в Средней Азии. К таким выводам на основании анализа 622 образцов переплетов этого типа из различных собраний Санкт-Петербурга, Ташкента и Душанбе пришел О. Ф. Акимущкин (неопубликованный доклад «Еще раз о среднеазиатском переплете типа *мукавва*», прочитанный на годичной научной сессии Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН, декабрь 1999 г.).

¹²⁴ Rezvan, *The Qur'ān and its world*: VI, c. 28; Déroche, *Note sur la fragments*, c. 68.

гару¹²⁵. Он отмечал, что среди священных реликвий, хранящихся в комплексе Катта Лангар, имеется «старинный Коран, который выдавался, как целый ряд ему подобных по всему мусульманскому миру, за подлинный экземпляр, написанный якобы в VII в. лично Османом (644—656 гг.), над которым он и был убит своими врагами. В доказательство на странице со словами „фас-я-ки фия фумумло...“ (? — Е. Р.) показывали специально сделанное пятно, якобы оставленное кровью злополучного халифа. Между тем текст демонстрировавшегося Корана был исполнен не куфическим почерком, а очень изящным, старинным, но более поздним *наста'лиқом*»¹²⁶. Складывается впечатление, что М. Е. Массон то ли не видел рукописи совсем, то ли не стал перелистывать ее. По словам Б. Бабаджанова, также оставившего специальную статью, посвященную Катта Лангару¹²⁷, видевшему и сфотографировавшему в 1984 г. 63 листа этой рукописи¹²⁸, последние ее страницы содержали арабские и персидские тексты, переписанные курсивным письмом (Бабаджанов определил его как *dīvānī*). Следов крови на рукописи он не видел.

Эти последние страницы, содержавшие некие имена и даты, породили, по-видимому, серию ошибок в описании рукописи. Так, знаток-краевед Турсунбой Боймиров, автор небольшой брошюры, посвященной религиозным древностям Катта Лангара¹²⁹, утверждал, что фрагменты эти датируются XV в., и называл даже имя переписчика: это якобы был сам катталангарский *шайх* Абӯ-л-Ҳасан (ум. 1491/1492). Годом позднее более подробно, приводя размер листов и ссылаясь на авторитет Б. Бабаджанова и Ю. Уиткама, посетившего Катта Лангар в 1997 г., об этой рукописи писал А. Эркинов. Он упомянул, что пропавшие листы содержали несколько колофонов с *нисбами* переписчиков (например, Бухърай), и датировал ее «десятым или, может быть, даже восьмым веком»¹³⁰. И, наконец, в седьмом номере «*Cahiers d'Asie Centrale*» (1999) была опубликована упомянутая выше статья Ф. Дероша и обзор фондов арабографических рукописей Узбекистана, подготовленный А. Муминовым, где рукопись из ма-

¹²⁵ М. Е. Массон, «Катта Лянгар в области средневекового Кеша», *Труды Ташкентского государственного университета им. В. И. Ленина*. Вып. 295. Археология Средней Азии. VII (Ташкент, 1966), с. 66—105.

¹²⁶ *Ibid.*, с. 97.

¹²⁷ Б. Бабаджанов, «Эпиграфические памятники мусульманских мазаров как источник по истории суфизма (на примере мазаров Астана-Ата и Катта Лангар)», *Из истории суфизма: источники и социальная практика* (Ташкент, 1991), с. 89—97.

¹²⁸ В настоящий момент еще сохраняется надежда восстановить негативы этих фотографий, поврежденные во время пожара в офисе Б. Бабаджанова.

¹²⁹ Т. Боймиров, *Лангар Ота* (Карши, 1997), с. 7 (на узбекском языке).

¹³⁰ А. Erkinov, «Les manuscrits du *Khamisa* de 'Ali Shir Navai et la vie culturelle du khanat de Boukhara sous Mangits», *Cahiers d'Asie Centrale*, v—vi (1998), с. 180, примеч. 15.

з̣āra в Катта Лангаре была подробно описана и указано на принадлежность к ней упомянутого выше листа из Института востоковедения им. Бйрӯнӣ¹³¹.

По словам жителя Шахрисябза йишānzāde Джура-Хан Асамова, принадлежащего к роду катталангарских йишāнов, в 1941 г. он ребенком видел 143 листа интересующей нас рукописи Корана. Как говорилось выше, еще в 1983 г. Б. Бабаджанову удалось не только увидеть, но и сфотографировать 63 листа. Принятое в том же 1983 г. постановление ЦК компартии Узбекистана, направленное на борьбу против народных исламских верований, сыграло в судьбе нашей рукописи роковую роль. Инициатором и куратором выполнения этого постановления стала бывшая тогда министром культуры УзССР Р. Абдуллаева. В маз̣āрах и мечетях по всей республике изымались священные реликвии, раскапывались могилы святых. Результаты раскопок, в которых вынудили участвовать ведущих узбекских ученых, активно демонстрировались по местному телевидению. Опасаясь за судьбу рукописи, председатель местного совета взял ее к себе домой, но спасти ее и другие реликвии все-таки не удалось. Кибиров, заместитель начальника управления КГБ по Кашкадарьинской области Узбекистана и уроженец Джизака (что в условиях системы местно-клановой конкуренции и взаимопомощи имело существенное значение), лично распорядился конфисковать катталангарские святыни. По рассказам очевидцев, буквально накануне конфискации одному из старейшин кишлака, Тухто-Баба Раджазову, удалось забрать несколько листов рукописи. Сам Тухто-Баба ныне это упорно отрицает. Десять лет спустя, в 1993 г., хāким Кашкадарьинского вилайета Тимур Кадилов вернул в маз̣ār известные нам 12 листов.

Комплекс Катта Лангар¹³² расположен в 100 км к югу от Самарканда, в ущелье Кок-Су, в отрогах Зарафшанского хребта, на правом берегу сая, также носящего название Лангар¹³³. По

¹³¹ A. Muminov, «Fonds nationaux et collections privées de manuscrits en écriture arabe de l'Ouzbékistan», *ibid.*, vii (1999), с. 33.

¹³² Т. е. «Большой Лангар». Лангар — стоянка-якорь (этимологически — «крюк»), остановка. Обычно название последнего пристанища (могилы) святого. Расположены все лангары, как правило, в самых верховьях речных долин и ущелий по горам Средней Азии, Афганистана, Ирана (см.: А. З. Розенфельд, «Название «Лангар» в топонимике Таджикистана», *Известия Всесоюзного географического общества*, LXXII/6 (1940), с. 861—864). Указанием на работу А. З. Розенфельда я обязан И. М. Стеблин-Каменскому.

¹³³ Название «Лангар» было в этой зоне достаточно распространенным в Мавераннахре, Хорāsане, Индии (J. T. P. de Bruijn, «Khargird», *Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition, v. 10; J. Burton-Page, «Gulbargā», *ibid.*; A. S. Bazmee Anṣārī, «Kalīm Allāh al-Djahānābādī», *ibid.*). Русские топографы, работавшие в Бухарском эмирате в 70-х гг. XIX в., зафиксировали неподалеку еще два Лангара: один — Северный или «Старый Лангар», в горах Актау, другой — восточный. в 30 км с лѣвѣм

словам полковника российского Генерального штаба Белявского, дважды побывавшего тут во время производившейся им в 1889 г. рекогносцировки восточных районов Бухарского эмирата, «Лянгар, Бова-шады и Тут-ак составляют как бы святые горы Бухары. Благочестивые мусульмане, придя на поклонение, не ограничиваются поклонением Лянгару, а посещают также Бова-шады и Тут-ак»¹³⁴.

Этот район представляет серьезный историко-культурный интерес (см. карту 7). Неподалеку от Катта Лангара зафиксировано античное городище Бабур-тепе. В полукилометре от *ма-зъра* имеется урочище Мунчак-тепе, где также обнаружена керамика античного времени. Где-то неподалеку находились крепости «Согдийская скала» и «Скала Хориена»¹³⁵. Именно эти горные твердыни осаждал в 327 г. до н. э. Александр Македонский, здесь он встретил Роксану. О том, что в этих труднодоступных местах нашла себе убежище древняя христианская община, свидетельствуют нерасшифрованные до сих пор граффити с христианской символикой. Где-то здесь, возможно на месте одной из упомянутых горных крепостей, позднее находилась последняя резиденция ал-Муқанн-ы, вождя восстания «людей в белых одеждах», захваченная в 783 г. халифским наместником Мусаййабом б. Зухайром. Последователи ал-Муқанн-ы еще долго скрывались в этом районе¹³⁶, а местные жители едва ли не до XV в. считались плохими мусульманами¹³⁷. Именно такие места являлись излюбленным объектом суфийской проповеди.

В пяти минутах езды от Катта Лангара находится Арабкишлак, жители которого, исконные арабы, до сих пор сохранили родной язык¹³⁸. Устная традиция упорно связывает появле-

к юго-востоку от Шахрисябза, на правом берегу Танхаздарьи. Одним из таких офицеров был подпоручик Колосовский, см. А. Г. Белявский, «Описание обрскогносцированного участка, заключающего в себе пройденные пути в пределах Шаар-сабаз, Гузарского бекства и части нагорной Дербентской возвышенности», *Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии*, вып. LVII (Санкт-Петербург, 1894), с. 143, примеч. 1.

¹³⁴ *Ibid.*, с. 111.

¹³⁵ Интересные попытки локализовать до сих пор не установленное местонахождение этих крепостей делал в свое время русский военный инженер Б. Н. Кастальский. Он строил свои выводы, основываясь на данных планшетов детальных съемок Туркестанского военного округа, не имея возможности посетить сами пункты, см. Массон, *op. cit.*, 100—101.

¹³⁶ *Ibid.*, с. 68, 76—77.

¹³⁷ Мухаммад Сăдиқ, *Шайбăнн-нăме*. Издание П. М. Мелиоранского (Санкт-Петербург, 1908), гл. 22, с. 41; Массон, *op. cit.*, с. 68.

¹³⁸ Языку и фольклору среднеазиатских арабов посвящено несколько специальных работ, основные из которых: Г. В. Церетели, *Арабские диалекты Средней Азии, I (Бухарский арабский диалект)* (Тбилиси, 1956); И. Н. Винников, *Словарь диалектов бухарских арабов*, Палестинский сборник, X (LXXIII) (Москва; Ленинград, 1962); *idem*, *Язык и фольклор бухарских арабов (Тексты и перевод)* (Москва, 1969).

ние здесь арабов с временем и деятельностью Тимұра. Исторические источники и документы фиксируют по крайней мере одну волну такого переселения, имевшую место в начале XVI в.¹³⁹

Мечеть и усыпальница суфийских шейхов братства 'ишкиййа в Катта Лангаре — подлинные шедевры средневекового мусульманского зодчества — не раз привлекали к себе внимание путешественников и специалистов. Возможно, первым европейцем, оценившим красоту и значение этих памятников, был русский военный инженер Б. Н. Кастальский, осуществивший фотосъемку местных памятников¹⁴⁰. Первое их описание принадлежит офицеру-художнику Б. Литвинову¹⁴¹.

С 1942 г. предпринимались попытки историко-археологического и историко-архитектурного обследования Катта Лангара, но начало его специальному исследованию было положено в 1961 г. Искусствоведческой комплексной экспедицией Института искусствознания УзССР¹⁴². В 1964 г. эти исследования были продолжены Кешской археолого-топографической экспедицией Ташкентского государственного университета под руководством М. Е. Массона¹⁴³. В 1983 и 1989 гг. здесь по программе Узбекского института реставрации памятников архитектуры работал Б. Бабаджанов¹⁴⁴, в 90-х гг. — А. Муминов, А. Эркинов, Ш. Вахидов.

Адепты суфийского братства 'ишкиййа¹⁴⁵ появились в Мавераннахре по крайней мере в XIV в. Об этом свидетельствует

¹³⁹ Сообщение современника событий — автора сочинения «Зубдат ал-Асър» см.: *Записки Восточного отделения императорского русского археологического общества*, xv, с. 202—203; С. Л. Воллин, «К истории среднеазиатских арабов», *Труды второй сессии Ассоциации арабистов* (Москва; Ленинград, 1941), с. 126. См. также: И. Н. Випинков, «Арабы в СССР», *Советская этнография*, iv (1940), с. 3 и след.; И. Ю. Крачковский, «Арабистика в СССР за 20 лет», *Труды второй сессии Ассоциации арабистов* (Москва; Ленинград, 1941), с. 28 и след.; *idem*, «Арабистика и история народов СССР», *Вестник Академии наук СССР*, v (1938), с. 56; *idem*, *Очерки по истории русской арабистики* (Москва; Ленинград, 1950), с. 252 и след.

¹⁴⁰ Один из этих его снимков «Мечеть Хаван Лянгар в Восточной Бухаре» экспонировался в сентябре 1889 г. в Ташкенте на первой Туркестанской фотографической выставке. См.: *Первая Туркестанская фотографическая выставка 19—26 сентября 1899 г.* (Каталог), Ташкент, 1899, с. 32, раздел «Фотографии капитана Кастальского», под № 114. Теперешнее местонахождение негативов и фотоотпечатков Б. Н. Кастальского по Лангару неизвестно, см.: Массон, *op. cit.*, с. 102, примеч. 3.

¹⁴¹ Опубликовано в газете «Туркестанские ведомости» (№ 105, 13.05.1910).

¹⁴² Р. Р. Абдурасулов и Л. И. Ремпель, «Неизвестные памятники архитектуры бассейна Кашкадарьи», *Искусство зодчих Узбекистана*, I (Ташкент, 1962), с. 32—40.

¹⁴³ Массон, *op. cit.*, с. 67.

¹⁴⁴ Бабаджанов, *op. cit.*

¹⁴⁵ Название восходит к суфийскому понятию 'ишк — «всеохватывающая страсть к Богу, ведущая суфия по мистическому пути». По мнению Дж. Тримингэма (*Суфийские ордены в исламе* (Москва, 1989), с. 87), 'ишкиййа — одно из названий тарйқи шаттариййи (распространилась в Индии благодаря деятельности Шāха 'Абд Аллāха (ум. 1495), последователя шайха Шихāб ад-Дйна Сухравардī, см. К. А. Nizami, «Shaṭṭariyya», *Encyclopaedia of Islam*, IX, с. 396b, CD-ROM version).

эпиграфика комплекса в Астана-Ата в Зирабулакских горах (Самаркандская обл., пос. Ингичка). Здесь расположены мечеть (конец XVII—начало XVIII в.) и *мазър* (датируется концом XV в.). В последнем сохранились богато декорированные надгробия *шайх*а Худайа-Кўли (XIV в.) (его *силсила* возводится до Абў Йазйда ал-Бистāmй (ум. 874 или 877/878), сына Худайа-Кўли Муҳаммада (ум. 1451/1452) и внука Илйāса ал-Ишқй (ум. 1472). Сохранились смутные предания, что *шайх*и были выходцами из Медины, появились в Мавераннахре с территории Афганистана и сохраняли связь с афганскими пределами¹⁴⁶.

На рубеже XV—XVI вв. *шайх*и 'ишқиййа по не установленной исследователями причине¹⁴⁷ покидают Астана-Ату, которая остается лишь мемориальным комплексом, и переселяются на 150 км южнее, в место, названное позднее Катта Лангар. Возведенный здесь *мазър* содержит пять могил, три из которых — могилы *шайх*ов 'ишқиййа: сына и преемника Илйāса ал-Ишқй, Абў-л-Ҳасана Калāна ал-Ишқй (1419—1491/1492), сына последнего Муҳаммада Ҷадиқа Лангарй (1460—1545) и его внука, названного в честь деда Абў-л-Ҳасан (ум. 1560).

Легенды, описывающие этот переезд, упорно связывают его с именем Муҳаммада Ҷадиқа¹⁴⁸, именно ему присвоено прозвище Лангар-Ātā, и именно с его именем связывают возведение здесь мечети и *мазъра*¹⁴⁹. Тому может быть по крайней мере три объяснения: Абў-л-Ҳасан-старший умер сразу после переселения, деятельность его сына настолько затмила труды отца, что и переселение стали связывать с именем сына, и, наконец, действительно, переселение было инициативой Муҳаммада, Ҷадиқа, а тело отца было перенесено в Катта Лангар из Астана-Аты или другого места его кончины и погребено в уже готовом *мазъре*, что придало постройке ореол святости. Практика переноса тел умерших, иногда на весьма далекие расстояния, и их перезахоронения была в ту эпоху широко распространена. Мы, вслед за М. Е. Массоном¹⁵⁰, склонны придерживаться последней версии, тем более что на стеле, венчающей могилу Абў-л-Ҳасана-старшего, в отличие от эпитафий его сына и внука, отсутствует ука-

Под названием 'ишқиййа она была известна в Иране и Средней Азии, как бистāmиййа — в Османской Турции. Оба эти названия связывают с именем ее проповедника хорасанского суфия Абў Йазйда ал-Бистāmй ал-Тайфўрй ал-Ишқй. Сочинение Аҳмада Кашмйрй «Шаджара-и табақāti анбййа» ва машāйх ва силсила-и тарйқат...» (собрание Института востоковедения в Ташкенте, № 1426, л. 280 и след.), составленное не ранее начала XVIII в., дает об этом братстве дополнительную информацию. См.: Массон, *op. cit.*, с. 101; Бабаджанов, *op. cit.*

¹⁴⁶ Массон, *op. cit.*, с. 82—83.

¹⁴⁷ Бабаджанов, *op. cit.*, с. 97.

¹⁴⁸ Массон, *op. cit.*, с. 73.

¹⁴⁹ *Ibid.*, с. 73—74.

¹⁵⁰ *Ibid.*, с. 85.

зание на день смерти, есть только год. Точная дата его ухода из жизни была бы известна, если бы он умер в Катта Лангаре.

Что заставило *шайхов* 'ишкийя покинуть обжитую Астана-Ату, тем более что новое место ни топографически, ни климатически не отличалось от прежнего?

В годы, когда такой переезд мог состояться, Мавераннахр находился под властью Тимуридов, которая все более ослабевала. С Тимуридами был тесно связан могущественный Х^аджа Ахр^ар (1404—1490), глава братства нақшбандийя, крупнейший политический деятель и обладатель одного из самых значительных состояний своего времени. С именем этого человека связана активная и целенаправленная политическая и экономическая деятельность братства нақшбандийя, рост его влияния не только в Мавераннахре, но и за его пределами.

В это же время все более укреплялось положение Мухаммада Шайб^ани-х^ана (ум. 1510), готовившегося к завоеванию Мавераннахра. Шайбанидам был нужен союзник, подобный Х^адже Ахр^ару. Далеко не случайно, что Шайб^ани-х^ан, захвативший Самарканд в 1500 г., конфисковал громадное состояние семьи Х^аджи Ахр^ара и истребил его сыновей. В этот же период начинается резкий рост влияния и экономического могущества братства 'ишкийя и его *шайхов*. Среди их *муридов* оказывается множество представителей тюркской родовой знати (об этом свидетельствует, в частности, кладбище, расположенное рядом с катталангарским *маз^аром*), активная вовлеченность катталангарских *шайхов* в политические события¹⁵¹, тогда же начинается возведение дорогостоящих архитектурных сооружений катталангарской мечети (1519/1520 или 1515/1516), *маз^аров* в Катта Лангаре и Астана-Ате¹⁵². С падением Шайбанидов сходит на нет и влияние катталангарских *шайхов*, что только подтверждает связь первых и вторых.

Но вернемся к рубежу XV—XVI вв. *Шайхи* 'ишкийя уходят подальше от Самарканда, вотчины Х^аджи Ахр^ара, ближе к афганским пределам, с которыми у них существовала давняя связь. Очевидно, в это время должен был каким-то образом оформиться и союз с Шайбанидами. Влияние того или иного братства и его *шайхов* не в последнюю очередь определялось наличием священных реликвий, которые самим своим существованием должны были подтвердить предания, сопровождавшие историю *сиисила*. Среди священных реликвий братства нақшбандийя был и «Коран 'Усм^ана», появление которого в Мавераннахре предание упорно связывает с именем Х^аджи Ахр^ара. По нашему мнению, именно на рубеже XV—XVI вв. такой список появ-

¹⁵¹ Массон, *op. cit.*, с. 88; Бабаджанов, *op. cit.*, с. 96.

¹⁵² *Ibid.*



Рис. 11. Реликварий из *мазāра* в Катта Лангаре

вился и среди священных реликвий братства *‘ишқиййа*¹⁵³. Среди последних (рис. 11) были и другие примечательные предметы: *масбйх*, связка каменных бус-четок желтого цвета, якобы принадлежавших самому пророку Мухаммаду (хранилась при каталангарской мечети, показывалась совершавшим *зийāру*, но в руки никому не давалась); *мўй-и му-бāрак*, священный волос из бороды Мухаммада¹⁵⁴, и, наконец, *хирқа* или *джāнда-чапāн*, тоже якобы принадлежавшая Мухаммаду¹⁵⁵.

Каким образом копия Корана, вошедшая в число священных реликвий братства *‘ишқиййа*, попала в Катта Лангар? Здесь, к со-

жалению, мы можем строить лишь гипотезы.

С переселением сюда Мухаммада Сāдиқа связана интересная легенда. Когда он был молодым *мурйдом*, в его обязанности

¹⁵³ Косвенно это подтверждают и приведенные выше предания, унорно связывающие переписку рукописи с XV в.

¹⁵⁴ По рассказам старожиллов, волосы Пророка были рыжего или светло-коричневого цвета. Иногда это приводило в смущение паломников, полагавших, что Мухаммад был брюнет.

¹⁵⁵ *Хирқа* была из светло-коричневой верблюжьей шерсти, имела воротник и длинные рукава, спускавшиеся почти до колен. Ткань покрывали желтые, синие и красные узоры. Полагали также, что *хирқа* была сделана из шерсти барана, принесенного в жертву Ибрāхймом. Она, по преданию, не имела швов, была чудесным образом нерукотворно сотворена для Мухаммада. Говорили и о том, что она обладала особым свойством: каждому, кому предоставлялась возможность ее увидеть, она казалась разного цвета (см.: Массон, *op. cit.*, с. 96—97).

Интересна легенда о том, как *хирқа* попала в Мавераннахр. По преданию, умирающий Мухаммад завещал ее йеменцу Увайсу ал-Карани, одному из первых суфиев, обращенному в ислам духом Пророка. Увайс якобы жил в пещере неподалеку от Северного Лангара. Мухаммад поручил доставить *хирку* Абū Бақру и двум своим полководцам. Согласно другой версии, *хирку* доставили в Йемен будущие халифы ‘Усмāн и ‘Али, вручили ее там Увайсу, а много позднее один из учеников последнего привез ее в Мавераннахр. Другие считали, что *хирку* привез сюда сам Увайс. Все связывали появление *хирқи* в Катта Лангаре с деятельностью Мухаммада Сāдиқа (*ibid.*, с. 72—73).

входили подогревание и подача своему учителю теплой воды для предмолитвенных омовений. Однажды он обнаружил отсутствие топлива, положил *кўмган* с холодной водой себе под мышку и заснул: свершилось чудо — вода вскипела. Учитель, обожженный горячей водой, понял, что его *мурїд* достиг *хақїқата*, последнего этапа мистического пути, и со словами: «Нам вдвоем здесь делать нечего», — велел ему искать другое место для жизни и проповеди. На прощание учитель сказал: «Пусть будет местом твоего постоянного пребывания то, где верблюд твой упадет от усталости и не встанет в течение трех дней». Послушный Мухаммад Сāдиқ долго блуждал по стране в поисках подходящего места для своего *лангара*. В одном месте верблюд, который с одной стороны от седла нес сундучок со священным списком Корана, а с другой — с *хирқой* Пророка, упал от усталости и, пролежав один день, двинулся дальше, в другом месте пролежал два дня, и, лишь дойдя до территории будущего Катта Лангара, животное в изнеможении лежало трое суток¹⁵⁶.

В 1513 г. узбекские султаны, занявшие перед тем северный Хорāsāн и Балх, вынуждены были очищать захваченные области. Султан ‘Убайдулла переселил в Бухару жителей Мерва, а Джāнїбек-султāн — через Аму-Дарью в свой удел жителей Балха, Шубургана и Андохя, района в северном Афганистане, где жили арабы. Документы показывают, что переселенцы нуждались в покровителе на новом месте, при этом существовало и понятие «плата за заботу» (*ихтимāи*)¹⁵⁷. Может быть, легенда о долгом путешествии и изможденном верблюде отражает многомесячный путь переселенцев, а старинный список Корана стал «платой за заботу»?

В предании о строительстве мечети в Катта Лангаре, рассказанном мне ее *имāмом* ‘Абд ал-Джаббаром б. Ибрахимом, постоянно подчеркивается, что мечеть строилась коллективно, каждое из соседствующих с местом строительства племен отвечало за тот или иной «аспект» строительства: заготовку или подвоз стройматериалов, предоставление скота и приготовление пищи для нужд строителей и т. п. Смыслом строительства мечети, начатого всего через несколько лет после переселения, было объединение мусульман независимо от их этнического происхождения, тем самым переселенцы интегрировались в местную среду.

Может быть, к *шайхам* братства ‘ишқиййа, имевшим, как мы помним, связи с Афганистаном, обратились за помощью будущие переселенцы и этим объясняется и сам их переезд в Катта Лангар?

И, наконец, существующие предания связывают переселение арабов в Мавераннахр с решением Тїмўра наказать арабские

¹⁵⁶ Массон, *op. cit.*, с. 73.

¹⁵⁷ Волин, *op. cit.*, с. 117—126.

племена, чьи предки обвинялись в участии в убийстве Хасана и Хусайна. По одной из версий предания об этом переселении, арабы были направлены Тимуром «в Китай», и лишь заступничество Мир Хайдара, бывшего якобы религиозным наставником грозного владыки, позволило поселить их в районе Гиссара и Карши. Соблазнительно думать, что именно эти люди привезли с собой древнюю копию Корана, выполненную, как мы показали¹⁵⁸, в традициях, связанных с Омейядской Сирией.

К концу XVI в. общая политическая ситуация в стране и отсутствие среди *шайхов* ишкийя таких видных фигур, какими являлись Мухаммад Садик и его сын, привели к постепенному падению значимости Катта Лангара как духовного центра. На это указывает и тот факт, что количество надгробий XVI столетия с датами позднее 1560 г., когда умер *шайх* Абӯ-л-Хасан-младший, значительно меньше, чем за предыдущие десятилетия этого века.

Политическая нестабильность, военные набеги на близлежащие города не могли не затронуть Катта Лангара. Постоянные междоусобицы привели к появлению в стране казахов, которые в 1723 г. были призваны сюда одним из претендентов на ханский престол, но вскоре вышли из повиновения. Последствия оказались поистине катастрофическими: окрестные города, даже такие крупные, как Самарканд и Шахрисябз, совершенно обезлюдели. Группы казахов рыскали по области. Заняв Катта Лангар, они превратили мечеть и *мазәр* в загон для скота и, уходя, вывезли все, что было в них ценного. Население, которое скрылось в горах, унеся с собой и священные реликвии, вернулось не скоро¹⁵⁹.

Через некоторое время в Катта Лангаре появились *х'айджа* из Бухары, которые объявили себя наследниками *шайхов* и приняли меры по восстановлению местных святынь и их значения. Вскоре эта деятельность принесла свои плоды. Территория *вақфа*, которая первоначально включала только само селение, постепенно значительно расширилась и к концу XIX в. в него входили все земли по *саю* Лангар до Яр-тепе включительно. Позднее *вақф* вырос еще больше. Русские офицеры, оказавшиеся здесь в последнюю треть XIX в. застали Катта Лангар процветающим сельскохозяйственным и религиозным центром.

Полковник Белявский описал облик катталангарского *мутавалли*, занимавшего эту должность в 1889 г.: «Теперешний *мутевали* (так в источнике. — Е. Р.) назначен уже три года тому на-

¹⁵⁸ Rezvan, The Qur'ān and its world: VI, с. 26.

¹⁵⁹ Когда дед Ханга-бобо, 77-летнего информатора М. Е. Массона, будучи еще юношей, спустился с гор, в селении насчитывалось всего 30 семей (см.: Массон, *op. cit.*, с. 93—95).

зад. Имеет мягкие вкрадчивые манеры; выказывает большую наружную скромность и смирение. Одет при приеме гостей весьма просто — белая рубаха и легкие сапоги (*ичиги*) с башмаками на босую ногу составляли все его одеяние. В манере говорить и обращении он напоминал польского ксендза»¹⁶⁰. По-видимому, именно с деятельностью этого человека с манерами польского ксендза связаны исчезновение из *мазъра* половины рукописи Корана и появление его фрагментов на книжном рынке Бухары.

Сохранилось предание, что осенью 1920 г. в дни бегства последнего бухарского эмира в Афганистан по Катта Лангару пронеслось известие, что туда едет инкогнито японский принц. Вскоре какая-то персона, закутанная в богатый зеленый халат и очень напоминавшая по внешности последнего эмира Мйр 'Алй-ма (1910—1920 гг.), якобы появилась в Катта Лангаре, совершила *зийъару*, поклонилась священным реликвиям и тотчас покинула кишлак¹⁶¹. В декабре 1999 г. во время моего пребывания в Узбекистане мне от нескольких лиц довелось слышать другую легенду, согласно которой Мйр 'Алй-м оставил в одном из кишлаков, расположенных в отрогах Гиссарского хребта, копию «Корана 'Усмāна». По словам информаторов, он собирался увезти священную реликвию в Афганистан, но не стал этого делать, когда узнал о существовании *хадйса*, говорящего о том, что «Коран 'Усмāна» навсегда останется в Мавераннахре. Поиски данного *хадйса*, предпринятые сотрудниками Института востоковедения им. Бйрўнй АН Узбекистана, успеха не принесли. Лишь время покажет, идет ли в последней легенде речь о катталангарском списке (а мы склоняемся именно к этому) или же здесь имеется в виду другая рукопись, возможно столь же древняя и ценная. Кто знает, может быть, вовремя сочиненный *хадйс* позволил хранителям катталангарских реликвий предотвратить вывоз за пределы страны части рукописи, оставшейся к тому времени в их распоряжении.

Вернемся, однако, к нашей рукописи. Как уже говорилось выше, 81 лист, который хранится теперь в Санкт-Петербурге, составляет 39.3% текста Корана¹⁶². В связи с этим легко установить, что в 1941 г., с учетом того, что в рукописи было несколько дополнительных страниц, переписанных курсивом, было зафиксировано наличие практически полного текста (81 + 143 + 3 составляют 110.1%), в 1983 г. — 71.3% (81 + 63 + 3), сегодня зафиксировано 46.6% (81 + 12 + 3).

Анализ нашего списка убедительно показывает существование огромного числа смешанных и переходных вариантов, идет ли речь

¹⁶⁰ Белявский, *op. cit.*, с. 110.

¹⁶¹ Массон, *op. cit.*, с. 99.

¹⁶² Rezvan, *The Qur'ān and its world*: VI, с. 24.

о почерке, орфографии, нумерации *аййатов*, известных системах разночтений. То ли все эти варианты и системы были искусственными изначально, то ли они возникли позже времени переписки интересующих нас рукописей и отразили иной, более высокий, уровень единообразия и регулярности в переписке Коранов.

В мае 2000 г. благодаря любезности д-ра Ван дер Плихта (Гронинген) и д-ра Г. И. Зайцевой (Санкт-Петербург) в Центре изотопных исследований университета Гронингена методом ускорительной техники (AMS technique) был проведен радиоуглеродный анализ фрагментов пергамена, взятых из петербургской рукописи Корана. Он дал следующие результаты: с вероятностью 95,4% наша рукопись датируется периодом между 775 и 995 гг.¹⁶³ На основании анализа палеографического материала мы датировали рукопись последней четвертью VIII в.¹⁶⁴, что совпадает с радиоуглеродной датировкой. В целом, эту датировку подтверждает и Ф. Дерош¹⁶⁵.

Не так давно аукционный дом Christie заказал оксфордской лаборатории радиоуглеродный анализ пергамена одного из листов, принадлежавших прежде другой рукописи «Корана ‘Усмāна» (ныне хранится в Духовном управлении мусульман в Ташкенте)¹⁶⁶. Согласно результатам этого анализа, с вероятностью 95% фрагмент датируется промежутком между 595 и 855 гг. Палеографически рукопись также можно датировать рубежом VIII—IX вв. Обе рукописи содержат текст, лишь самым незначительным образом отличающийся от стандартного текста Корана¹⁶⁷.

Наша рукопись, как и другая рукопись Корана, также именуемая «Коран ‘Усмāна» и переписанная почерком *куфий*, может служить прекрасным примером того уровня унификации текста, который общине удалось достичь к концу VIII в. Зная о том, какие проблемы необходимо было преодолеть, нельзя не признать, что за 150—170 лет, которые отделяют эти рукописи от даты смерти Пророка, была проделана огромная работа. На наш взгляд, такой уровень унификации текста мог быть достигнут лишь в том случае, если изначальная вариативность была не слишком велика.

Именно поэтому представляется, что обнаружение значительных фрагментов рукописей, восходящих именно к рубежу VIII—IX вв., далеко не случайно. По-видимому, как раз в этот период

¹⁶³ Подробнее см.: Rezvan, «On the dating of an „‘Uthmānic Qur’ān“ from St. Petersburg», *Manuscripta Orientalia*, VI/3, с. 19—22.

¹⁶⁴ *Idem*, *The Qur’ān and its world*: VI, с. 26.

¹⁶⁵ F. Déroche, «Note sur les fragments», с. 70.

¹⁶⁶ Лоты 225—225а, проданы 20.10.1992, Коран 22: 6—12 и Коран 22: 12—17. Лоты 29—30, проданы 19.10.1993, Коран 15: 62—74 и 4: 2—5.

¹⁶⁷ Rezvan, *The Qur’ān and its world*: VI, с. 24—25; A. Jeffery and I. Mendelsohn, «The orthography», с. 175—194.

активно выводились из обращения прежние списки, содержавшие неприемлемый к тому времени уровень вариативности. В большинстве своем они попадали в специальные хранилища при крупных мечетях, где медленно истлевали. Их могли «хоронить» также по специальному ритуалу¹⁶⁸. По нашему мнению, *массовая* гибель ранних списков относится не ко времени халифа Усмāна (тогда полных списков Корана были единицы), а именно к рубежу VIII—IX вв. Напротив, списки, созданные в это время и зафиксировавшие уже минимальную вариативность, сохранялись общиной на протяжении многих веков. Такой и была судьба двух «Коранов Усмāна».

Наша рукопись зафиксировала высшую точку развития одной из двух ранних традиций переписки Корана, генетически связанной с северо-западом Аравии и сирийским приграничьем. Далеко не случайно совпадение аббасидского переворота 750 г. и последовавшей за ним утраты влияния старой сиро-джазирской элитой и постепенного вытеснения типа Священной книги, восходящего к сирийской традиции (вертикальный формат и почерк *хидж'азӣ*).

На сегодняшний день ясно одно: до середины, возможно конца, VIII в. параллельно развивались, претерпевая внутреннюю эволюцию и оказывая взаимовлияния, два типа переписки текста Корана, генетически связанные с двумя аравийскими культурными и политическими центрами, тяготевшими соответственно к Сирии и Месопотамии (вертикальный формат + почерк *хидж'азӣ* и горизонтальный формат + почерк *к'уфӣ*). Комбинация взаимосвязанных политических событий, культурных достижений и внутренних религиозных и социальных потребностей, связанных с самоидентификацией общины, привели к постепенному вытеснению «сирийской» традиции.

История революций XIX—XX вв. убедительно демонстрирует связь политических событий и, казалось бы, частных вопросов культуры. Достаточно вспомнить реформу русского правописания, предпринятую большевиками. Книги новой эпохи должны были выглядеть по-новому, наглядно свидетельствуя о глубине перемен в жизни общества. Несомненно, современникам событий, связанных с аббасидской революцией, было понятно стремление новой элиты, тяготевшей к Месопотамии и Хорасану, запечатлеть результаты своей победы и в облике Священной книги, отказавшись от традиции, связанной с поверженными соперниками, и утвердив вариант, близкий месопотамскому культурному кругу. Победа Аббасидов совпала с достиже-

¹⁶⁸ J. Sadan, «Genizah and genizah-like practices in Islamic and Jewish traditions», *Bibliotheca Orientalis*, XLIII/1—2 (1986), с. 36—58.

ниями в унификации арабской грамматики, ростом мастерства каллиграфов и орнаменталистов. Созданные в IX в. рукописи «*кūfī*», переписанные монументальным и значительно более регулярным почерком с обязательным использованием диакритических знаков и знаков вокализации, украшенные тщательно выписанными орнаментами с использованием золота, затейливыми разделителями *āyātov*, и *аджзā'*, имеющие горизонтальный формат, сразу выделявший их среди других Писаний и книг, несомненно, должны были выигрывать в сравнении с внешне неказистыми списками *хиджзāy*. Всем своим видом они свидетельствовали о начале новой эпохи в жизни общины. Именно эти изменения, а также качественный скачок в уровне унификации текста коранических списков и фиксируют многочисленные источники. Все это, как мы видели, и привело ряд западных исследователей к гипотезе о том, что окончательное сложение текста Корана произошло не ранее IX в.¹⁶⁹

Мы писали выше, и будем писать еще, о той роли, которую сыграли суфийские учения и их адепты в развитии и становлении того многопланового феномена культурной истории человечества, который коротко обозначается словом «Коран». Это и развитие учения о рецитации Корана, и создание системы знаков, завершившей длительный процесс фиксации его единообразного текста, и разработка принципов аллегорического истолкования текста, которые легли в основу сотен сочинений, составивших важный элемент исламской религиозной культуры¹⁷⁰. Особенности суфийского вероучения самым непосредственным образом отразились на характере использования «слова Аллаха» в религиозной практике¹⁷¹, на внешнем облике рукописей Корана и памятников околоранической литературы¹⁷². Мировоззрение членов суфийских братств стало катализатором широкого проникновения фрагментов коранического текста «в быт», когда вера в магическую силу «слова Аллаха» привела к массовому появлению *āyātov* и их фрагментов на изделиях оружейников, ювелиров, гончаров и ткачей¹⁷³. Сегодня можно говорить и еще об одном важном элементе в системе отношений «Коран—суфизм». Речь идет о религиозно-культурной парадигме, связанной с сохранением древнейших списков в качестве священных реликвий суфийских братств. Самим своим существованием эти рукописи, сохранившие древнейший пласт истории Священного текста, должны были подтверждать предания,

¹⁶⁹ Подробнее см.: Motzki, с. 5—14.

¹⁷⁰ См. ниже: ч. 2, гл. 2.

¹⁷¹ См. ниже: ч. 1, гл. 4.

¹⁷² См. ниже: ч. 2, гл. 3.

¹⁷³ *Ibid.*

сопровождаявшие историю *силсила* того или иного братства, утверждать авторитет их *шайхов*, привлекать новых адептов и будить религиозный энтузиазм у верующих. Именно здесь, по нашему мнению, лежит разгадка феномена, получившего названия «Кораны ‘Усмāна».

Habent sua fata libelli («Книги имеют свою судьбу»). По крайней мере, двенадцативековая судьба нашей рукописи — это удивительная история, неразрывно связанная с судьбами династий и государств, городов и людей, с судьбами исламской цивилизации от ее возникновения в Аравии VII в., до торжества ислама, пережившего коммунизм на просторах мусульманских республик бывшего СССР.

4

Как мы видели, наша рукопись несет на себе следы нескольких этапов работы по унификации текста Корана. В этом отношении она является редким свидетельством и образцом того, как эта непростая проблема разрешалась на практике. Хотя, как говорилось выше, к XI—XII вв. основные проблемы, связанные с унификацией Священного текста, были решены, потребовались еще века, чтобы довести дело до конца. Среди многих событий на этом пути здесь нужно отметить два, сыгравших особую роль.

По указу Екатерины II в 1787 г. в типографии Академии наук в Петербурге впервые в России был напечатан полный арабский текст Корана для бесплатной раздачи «киргизцам»¹⁷⁴. Это издание существенно отличалось от европейских прежде всего тем, что носило мусульманский характер: текст к печати был подготовлен *муллой* ‘Усмāном Исма‘йлом. В Петербурге с 1789 по 1798 г. вышло пять изданий Корана. В 1801—1802 гг. после снятия ограничения на публикацию в России исламской религиозной литературы арабский шрифт типографии Академии наук был передан в Казань, где открылась первая мусульманская типография. С 1802 по 1859 г. в Казани этот текст, получивший высокую оценку европейских ориенталистов, выдержал множество публикаций (было опубликовано до ста пятидесяти тысяч экземпляров полного текста) и, по существу, вытеснил в Европе предшествовавшие издания Корана. Так называемые «Казанские Кораны», воспринятые как первое мусульманское издание, получили широкое хождение и неоднократно воспроизводились на Востоке (зафиксированы и рукописные подражания). По мнению Р. Бляшера, возможно, именно они сыграли решающую роль в

¹⁷⁴ См. ниже: ч. 3, гл. 2.

многовековом процессе закрепления единообразия текста Корана¹⁷⁵. Одним из достижений издателей была публикация в издании 1857 г. наряду с основным текстом в редакции Хадиса коранических вариантов (*al-qirā'āt*), воспроизводивших традицию «семи чтений». Это была уникальная попытка приблизиться к уровню критического издания, повторенная впоследствии рядом восточных перепечаток.

Проект Екатерины Великой смог получить такое продолжение в силу особого стечения исторических обстоятельств. К середине XIX в. Казань, главный центр российского мусульманства, стала в один ряд с основными интеллектуальными столицами ислама и по ряду направлений могла соперничать с такими центрами, как Стамбул, Каир и Бейрут. Этому способствовали высокий уровень образованности коренного населения, идеи религиозно-политического возрождения, охватившие не только верхи мусульманской интеллигенции, но и самые широкие массы. Экспансия России в Средней Азии сопровождалась активным проникновением сюда татарского купечества и торгового капитала. Продукция казанских типографий была одним из основных товаров на книжных рынках Бухары, Самарканда, Ташкента. Кораны, отпечатанные в Казани, можно было встретить в Иране, Афганистане, Индии. Русские паломники привозили их с собой в Хиджаз, ими пользовались в странноприимных домах, создававшихся в Мекке для российских мусульман и на российские деньги. В советское время эта версия текста дважды публиковалась официальными мусульманскими инстанциями (Уфа, 1923, 1956).

Последний этап работы по унификации текста Корана связан с выходом в свет в 1919, 1923 и 1928 гг. в Каире нового издания текста, осуществленного под покровительством египетского короля Фу'ада I (1868—1936). Издание, ставшее на сегодняшний день последним шагом в канонизации орфографии, структуры текста и правил чтения, осуществлено специальной коллегией мусульманских ученых. Работе над ним предшествовала полная потеря интереса к кораническим «вариантам» (*al-qirā'āt*) в трудах египетских модернистов. За основу было взято одно из «семи чтений», наиболее популярное к тому времени в мусульманском мире, а именно «чтение» «*Хадис 'ан 'Асим*». В своей ра-

¹⁷⁵ Blachère, *op. cit.*, с. 133. О «Казанских Коранах» см.: Anās Khālidūf, *Al-kutub al-'arabiyya allatī ṭubī'at fī Rūsīya: 1787—1917* (Dubai, в печати); Ifīm Rizfān, *Al-Qur'ān al-Karīm fī Rūsīya* (Dubai, в печати); П. А. Грязневич, «Коран в России (изучение, переводы и издания)», *Ислам: религия, общество, государство*, ред. П. А. Грязневич и С. М. Прозоров (Москва, 1984), с. 76—82; Е. А. Резван, «Коран и коранистика», *Ислам: историографические очерки*, ред. С. М. Прозоров (Москва, 1991), с. 15; H. Rohling, «Koranausgaben in Russischen Buchdruck des 18 Jahrhunderts», *Gutenberg Jahrbuch* (Mainz, 1977), с. 205—210.

боте члены коллегии опирались не на анализ ранних рукописей, а на современные им мусульманские сочинения по проблемам «чтений» (*ал-қир'āt*), что, безусловно, сужает ее значение. Тем не менее египетское издание, повсеместно принятое сегодня как в мусульманском мире, так и европейскими учеными, явилось значительным шагом в изучении текста¹⁷⁶. Самое распространенное к тому времени европейское издание текста Корана, осуществленное Г. Флюгелем, оказалось, в целом, не слишком удачным. Опубликованный текст не содержал критического аппарата. Г. Флюгель не следовал ни одной из мусульманских традиций передачи текста. Принципы, согласно которым он готовил свою публикацию, остались нераскрытыми до сего дня.

Работа мусульманских авторитетов над текстом Корана не была, как и прежде, явлением, изолированным от процессов и перемен, происходивших в исламском мире. На этот период приходится пик деятельности мусульманских реформаторов, стремившихся к обновлению ислама через возрождение «великих исламских традиций». В этой связи создание канонического текста Корана представлялось делом исключительно актуальным, важным в первую очередь для осознания единства мусульманского мира. Ведь именно в это время ликвидацией султаната в Турции (1922) халифат был отделен от светской власти, а затем и упразднен (1924), что воспринималось многими мусульманами как катастрофа. В покровительстве проекту нового издания Корана проявились и амбиции Фу'ада I, бывшего правителем крупнейшего мусульманского государства. Кроме того, успешная работа над текстом Корана должна была продемонстрировать приоритет мусульманских ученых перед западными ориенталистами в этой важнейшей для исламского мира области.

Вместе с тем выход в свет египетского издания, ставшего сегодня наиболее распространенным в мусульманском мире, не означал полного исчезновения других традиций передачи текста. На западе мусульманского мира, а также в зайдитском Йемене продолжала сохраняться традиция, восходящая к другому передатчику — Варшу (ум. 812). Сегодня публикации Корана в этой передаче осуществляются не только в Северной Африке, но и в Каире и Саудовской Аравии, в то время как в Тунисе был опубликован Коран в редакции, восходящей к Ҳафсу¹⁷⁷.

В начале XX в. казалось, что окончательное решение комплекса проблем, связанных с ранней историей Корана и изданием его критического текста, не за горами. Ученики Т. Нёльдеке плодотворно работали, продолжая труд учителя над «Историей

¹⁷⁶ G. Bergsträsser, «Koranlesung in Kairo», mit einem Beitrag von K. Huber, *Der Islam*, XX (1932), с. 1—42; *ibid.*, XXI (1933), с. 110—140.

¹⁷⁷ Brockett, *op. cit.*

Корана» (знаменательно, что сам Нёльдеке от продолжения этой работы уклонился). В 1927 г. Г. Бергштрессер и А. Джеффери совместно разработали план критического издания текста Корана¹⁷⁸, о необходимости которого говорили А. Даранбур, Р. Гейер, И. Гольдциер. В работе 1935 г. «Прогресс в изучении текста Корана» А. Джеффери отмечал отсутствие не только критического издания, но и обзорного сочинения по «коранической теологии», развернутого научного комментария к тексту, документированного словаря к Корану. Он писал о важности изучения коранической лексики. Издавались сочинения средневековых мусульманских авторов по проблеме «чтений», в Мюнхене собирался фотоархив по ранним спискам. Трагическая смерть Г. Бергштрессера в Баварских Альпах, Вторая мировая война, уничтожившая бомбами союзников мюнхенский фотоархив, уход из жизни основных участников проекта сказались на нем самым фатальным образом. Одновременно стали осознаваться и методологические проблемы, связанные с самим характером подхода.

Публикация текста Корана, отличного от *расм* 'Усмāнī, представляется сегодня малопродуктивной в первую очередь в связи с тем, что весь комплекс мусульманских религиозных наук основан именно на этой редакции. Такой текст стал бы «вторым Кораном Флюгеля», так как никогда не был бы признан мусульманской традицией. Сегодня не так интересна реконструкция некой искусственной формы текста, сколько важно изучение истории его фиксации и эволюции его интерпретации в разные эпохи и в разных областях мусульманского мира.

Символично, что завершение публикации энциклопедии коранических «чтений», появление которой в совокупности с «каирским изданием» означало, по существу, реализацию идеи критического издания, совпало по времени и месту с открытием в Кувейте выставки рукописей Корана из Саны. Именно анализ этих рукописей впервые со всей очевидностью показал несоответствие той истории текста Корана, которая реконструируется

¹⁷⁸ G. Bergsträsser, *Plan eines Aparatus Criticus zum Koran*. (München, 1930), Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, 7; A. Jeffery, «Progress in the study of the Qur'an text», *The Muslim World*, XXV (1935), с. 4—16; *idem*, *Materials for the History of the Text of the Qur'an* (Leiden, 1937). С. VII, примеч. 6; *idem*, *The Qur'an as Scripture* (New York, 1952), с. 103; O. Pretzl в: T. Nöldeke, *Geschichte*, с. 249—251, 274; A. Spitaler, «Otto Pretzl, 20. April 1893—28. October 1941», *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XCVI (1942), с. 161—170; A. Fischer, «Grammatisch schwierige Schwur- und Beschwörungsformeln des klassischen Arabisch», *Der Islam*, XXVIII (1948), с. 5—6. См. также: A. Rippen, «The Present status of *tafsir* studies», *The Muslim World*, LXXII (1982), с. 224; A. Welch, «al-Kur'an», *Encyclopaedia of Islam*, v, (Leiden, 1975), с. 409; D. Brady, рецензия на: H. Loebeinstein, *Koranfragmente auf Pergament aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek* (Wien, 1982), *Journal of Semitic Studies*, XXVIII (1983), с. 376.

на основе мусульманской традиции, с реальной историей первых этапов фиксации текста. Исследования рубежа 70—80-х гг. еще раньше подтвердили противоречивость самой этой традиции.

Только совместная работа палеографов, лингвистов и историков, тщательное описание и изучение сохранившихся рукописей (в первую очередь Коранов из Саны, Ог. 2165 из Британской библиотеки, стамбульских и каирских собраний, коллекций Санкт-петербургских библиотек), создание базы данных по ранним спискам¹⁷⁹ способны дать объективные материалы для воссоздания ранней истории Корана. В этой связи очень важна факсимильная публикация сохранившихся фрагментов, ввод их в международный научный оборот¹⁸⁰. В конечном итоге только такая работа сможет приблизить нас к воссозданию реальной истории Священного текста, истории, которая являла себя в борьбе и столкновении различных мнений и завершилась утверждением мусульманского канона. Сегодня, в начале XXI в., мы почти также далеки от решения проблемы, как и в начале XX.

¹⁷⁹ См.: E. A. Rezvan, «The Qur'ān: between „textus receptus“ and „critical edition“», *Les problèmes posés par l'édition critique des textes anciens et médiévaux*, ed. J. Hamesse (Louvain-la-Neuve, 1992), с. 291—310. Подобная база данных («Сфар-Дейта») по датированным еврейским рукописям, создаваемая в рамках Еврейского палеографического проекта под руководством проф. Малахи Бейт-Арне, убедительно показала, что это не просто обычный компьютерный каталог, но и мощный исследовательский инструмент.

¹⁸⁰ Цветное факсимиле рукописи Е-20 будет опубликовано в CD-ROM серии «Asiatic Museum. Treasures from St. Petersburg Academic Collection of Oriental Manuscripts», issue № 4: «*The Qur'ān of 'Uthmān (Katta Langar, St. Petersburg, Bukhara, Tashkent)*» См.: web-site: http://orient.thesa.ru/supplement/cd_4/. Мы планируем также публикацию других ранних коранических фрагментов из богатых петербургских собраний (академическая коллекция, коллекция Марселя из Российской национальной библиотеки). Когда работа была уже готова к печати, я смог ознакомиться с важным источником из этой серии: F. Déroche et Sergio Noja Nosedá, *Sources de la transmission manuscrite du texte coranique. Les manuscrits de style ḥiḡāzī. i. Le manuscrit arabe 328 (a) de la Bibliothèque nationale de France* (Paris, 1999).

Таблица 1

Истинная пагинация	Существующая пагинация	Содержание страницы	Тип почерка	Количество строк
1r	79a	(في الارض — ?) 29 — (في ظلمات — ?) 17 : 2	A	27
1v	79b	(وانى فضلت [كم]) 47 — (قال — ?) 30 : 2	A	26
2r	1b	(معدودات) 184 — (بعيد) 176 : 2	A	23
2v	1a	(ولا) 190 — (الذين) 184 : 2	A	23
3r	51b	(و[ضربت] عليهم) 112 — (حنيفا) 95 : 3	A	31
3v	51a	(اعدت) 131 — ([ا]لمسكنة) 112 : 3	A	31
4r	80b	(من الطالب[ا]) 179 — (هم درجات) 163 : 3	A	29
4v	80a	(ويتفكرون في) 191 — (وما كان الله) 179 : 3	A	29
5r	4a	(بالوالدين) 36 — (من فتياكم) 25 : 4	A	26
5v	4b	(الذين او) 47 — (احسانا) 36 : 4	A	26
6r	5a	(الله) 58 — (توا الكتاب) 47 : 4	A	26
6v	5b	(الذين) 71 — (كان) 58 : 4	A	26
7r	6a	(طايفة) 81 — (امنوا) 71 : 4	A	26
7v	6b	(واقتلوهم) 91 — (منهم) 81 : 4	A	26
8r	7b	(منهم) 102 — (حيث) 91 : 4	A	28
8v	7a	(الناس) 114 — (معك) 102 : 4	A	28
9r	8b	(المستضعفين) 127 — (ومن) 114 : 4	A	25
9v	8a	(انزل من) 136 — (من الولدان) 127 : 4	A	25
10r	58b	(الملايكة) 93 — (ولم) 82 : 6	A	25
10v	58a	(ذاكم الله) 102 — ([با]سطوا) 93 : 6	A	25
11r	17a	(كا[ن]) 136 — (حرجا) 125 : 6	A	24
11v	17b	(فمن) 144 — (لله) 136 : 6	A	24
12r	18a	(حرم) 151 — (اظلم) 144 : 6	A	23
12v	18b	(ينبهم) 159 — (الله) 151 : 6	A	23

Табл. 1 (продолжение)

Исходящая пагинация	Существующая пагинация	Содержание страницы	Тип поправки	Количество строк
13r	19a	6 : 159 (عَا) — 165 7 : 1 — 9 (خفت)	A	21 + 2
13v	19b	7 : 9 (مبين) — 22 (موازينه)	A	23
14r	20a	7 : 23 (والبغى) — 33 (قالا)	A	23
14v	20b	7 : 33 (بغين) — 42 (الصالحات)	A	23
15r	21b	7 : 42 (لانكلف) — 53 (الا)	A	24
15v	21a	7 : 53 (واعلم) — 62 (تاويله)	A	24
16r	22b	7 : 62 (قدج[اء]-) — 73 (من الله)	A	23
16v	22a	7 : 73 (عاقبة ا-) — 84 (تكم)	A	23
17r	23b	7 : 84 (فتولى) — 93 (لجرمغ)	A	23
17v	23a	7 : 93 (رسول من) — 104 (عنهم)	A	23
18r	24b	7 : 104 (رب) — 125 (ربنا)	A	23
18v	24a	7 : 125 (الرجز) — 135 (منقلبون)	A	23
19r	10a	7 : 168 (من يهد) — 178 (قطعناهم)	A	24
19v	10b	7 : 178 (الله) — 190 (جعلنا)	A	25
20r	9a	7 : 190 (له) — 205 (و)	A	23
20v	9b	7 : 205 (اذكى) — 206 8 : 1 — 9 (مدكم)	A	20,5 + 2,5
21r	55b	9 : 61 (قل انن) — 70 (قوم)	A	23
21v	55a	9 : 70 (نوح) — 78 (الم يعلموا)	A	23
22r	77a	9 : 96 (الفاسقغ) — 105 (الغيب)	A	23
22v	77b	9 : 105 (والشهادة) — 113 (اما تبين لهم)	A	23
23r	11a	9 : 113 (انهم) — 122 (يحذرون)	A	24
23v	11b	9 : 123 (يايها) — 129 10 : 1 — 4 (جميعا)	A	22 + 2

Табл. 1 (продолжение)

Истинная пагинация	Существующая пагинация	Содержание страницы	Тип почерка	Количество строк
24r	12a	يرجون 15 — (وعد) 4 : 10	A	23
24v	12b	ثم 23 — (لقاءنا) 15 : 10	A	23
25r	13a	كلمت 33 — (الينا) 23 : 10	A	24
25v	13b	يلقاء 45 — (ريك) 33 : 10	A	24
26r	14b	قرءان 61 — (الله) 45 : 10	A	25
26v	14a	معه 73 — (ولا) 61 : 10	A	25
27r	15b	انك 88 — (في الفلك) 73 : 10	A	24
27v	15a	مؤمنين 99 — (ءاتيت) 88 : 10	A	24
28r	16b	وما 109 — (تعبدوا) 2 — 1 : 11	A	20,5 + 2,5
28v	16a	ا [الله] 14 — (الاالله) 2 : 11	A	25
29r	2b	الداعى 108 — (اضى) 89 : 20	B	23
29v	2a	فان 124 — (عوج) 108 : 20	B	23
30r	78a	لكم والله 22 — (ان الذين) 11 : 24	B	25
30v	78b	لم يظهروا 31 — (اغفور) رحيم 22 : 24	B	24
31r	27a	والذين 39 — (على عورات) 31 : 24	B	24
31v	27b	يكن 49 — (كفروا) 39 : 24	B	24
32r	28a	ثيابكم من 58 — (لهم) 49 : 24	B	23
32v	28b	واستغفر 62 — (الظهيره) 58 : 24	B	23
33r	29a	لهم 64 — (الامثال) 9 — 1 : 25	B	20 + 3
33v	29b	عملوا 23 — (فضلوا) 9 : 25	B	23
34r	30a	نشورا 40 — (من عمل) 23 : 25	B	23
34v	30b	و توكل 58 — (و اذا) 41 : 25	B	24
35r	31b	اعين وا- 74 — (على الحى) 58 : 25	B	25

Табл. 1 (продолжение)

Истинная пагинация	Существующая пагинация	Содержание страницы	Тип пометки	Количество строк
35v	31a	25 : 75 (جعلنا) — 77 26 : 1 — 19 (و فعلت)	B	22 + 3
36r	32b	26 : 19 (فعلتك) — 45 (يافكون)	B	24
36v	32a	26 : 45 (فالقي) — 75 (افرءيتم)	B	24
37r	33b	26 : 75 (مبين) — 115 (ما كنتم)	B	26
37v	33a	26 : 116 (قالوا) — 152 (يفسدون)	B	25
38r	34b	26 : 152 (في الارض) — 181 (الكيل)	B	24
38v	34a	26 : 183 (اشياء) — 215 (لن اتبعك)	B	24
39r	35a	27 : 54 (الفاحشة) — 66 (ادارك)	B	22
39v	35b	27 : 66 (علمهم) — 82 (الناس)	B	22
40r	36a	27 : 82 (كانوا) — 93 28 : 1 — 3 (فرعون)	B	20,5 + 1,5
40v	36b	28 : 3 (بالحق) — 15 (غفلة من ا-)	B	23
41r	37a	28 : 15 (هلها) — 25 (وقص عليه)	B	23
41v	37b	28 : 25 (القصص) — 35 (سلطانا)	B	23
42r	38b	28 : 81 (اداون الله) — 88 29 : 1 — 6 (جاهد)	B	21,5 + 1,5
42v	38a	29 : 6 (فاغا) — 17 (واعبدوه)	B	23
43r	39b	29 : 17 (واشكروا) — 29 (السبيل)	B	23
43v	39a	29 : 29 (وتاتون) — 40 (اغرقنا وما)	B	23
44r	40b	29 : 40 (كان الله) — 51 (وذكرى)	B	23
44v	40a	29 : 51 (لقوم) — 65 (الى البر)	B	23
45r	41a	30 : 27 (وهواهون) — 39 (تريدون)	B	24
45v	41b	30 : 39 (وجه) — 51 (لظلو)	B	24
46r	42a	30 : 51 (من بعده) — 60 31 : 1 — 7 (وإلى)	B	22 + 2

Табл. 1 (продолжение)

Исходная написания	Существующая написания	Содержание страницы	Тип почерка	Количество строк
46v	42b	(من صو-) 19 — (مستكبرا) 7 : 31	B	24
47r	43a	(كالظلل) 32 — (تك-) 19 : 31	B	25
47v	43b	34 — (دعوا) 32 : 31 (وقالوا) 10 — 1 : 32	B	22,5 + 2,5
48r	44a	(صبروا) 24 — (اءذا) 10 : 32	B	24
48v	44b	33 — (وكانوا) 24 : 32 (تعمدت) 5 — 1 : 33	B	21,5 + 2,5
49r	45a	(ان فر-) 16 — (قلو) 5 : 33	B	23
49v	45b	(وكفى الله) 25 — (رتم) 16 : 33	B	23
50r	46b	(والصابر[ات]) 35 — (المومنين) 25 : 33	B	23
50v	46a	(و) 47 — (والخاشعين) 35 : 33	B	24
51r	47b	(لكم ان) 53 — (بشر) 47 : 33	B	25
51v	47a	(امنوا لا) 69 — (تؤذوا) 53 : 33	B	25
52r	48b	73 — (تكونوا) 69 : 33 (بالاخرة) 8 — 1 : 34	B	24,5 + 1,5
52v	48a	(الافريقامن) 20 — (فى العذخب) 8 : 34	B	26
53r	49b	(و النهار) 33 — (المؤمنين) 20 : 34	B	24
53v	49a	(يد-) 44 — (اذ تامروننا) 33 : 34	B	24
54r	50b	54 — (-[رس]ونها) 44 : 34 (اذكر-) 3 — 1 : 35	B	22 + 2
54v	50a	(تلبسونها) 12 — (-وا نعمت) 3 : 35	B	24
55r	52a	(بصيرا) 45 — (والارض) 38 : 35 36 — орнаментированный разделитель <i>с̣ър</i>	B	21,5 + 1,5
55v	52b	(-) 21 — (بسم) 1 : 36	B	23
56r	53a	(الفلك) 41 — (-[تب]عوا) 21 : 36	B	23
56v	53b	(صراط) 61 — (المشحون) 41 : 36	B	23

Табл. 1 (продолжение)

Исходящая пагинация	Существующая пагинация	Содержание страницы	Тип почерка	Количество строк
57r	54a	36 : 61 (مستقيم) — 83 37 : 1 (صفا)	B	24 + 1
57v	54b	37 : 2 (ويقو-) — 36 (قالز اجرات)	B	25
58r	56a	37 : 36 (العظيم) — (لون) 76	B	24
58v	56b	37 : 77 (مننا على) 114 — (و جعلنا)	B	24
59r	57b	37 : 114 (موسى) — 158 (الجنة انهم)	B	25
59v	57a	37 : 158 (لمحضرون) 182 38 : 1 — 8 (من ذكرى)	B	22 + 2
60r	25b	38 : 8 (جعلناك) 26 — (بل)	B	25
60v	25a	38 : 26 (خليفة) 43 — (ووهبنا)	B	25
61r	26b	38 : 43 (له) 69 — (لى)	B	24
61v	26a	38 : 69 (من علم) 88 39 : 1 — 3 (يختلفون)	B	20,5 + 2,5
62r	81b	43 : 8 (مثل) 28 — (كل إمّة)	B	25
62v	81a	43 : 28 (باقية) 48 — (نريهم م[ن]أ)	B	25
63r	59a	44 : 3 (عاليا) 31 — (ان] انزلناه)	B	23
63v	59b	44 : 31 (من المسرفين) 59 45 : 1 — 2 (الكتاب)	B	22 + 2
64r	60a	45 : 2 (من الله) 17 — (ان ربك)	B	24
64v	60b	45 : 17 (يقضى) 30 — (الصالحات)	B	24
65r	61a	45 : 30 (افيد خلهم) 37 46 : 1 — 5 (وهم عن)	B	21,5 + 2,5
65v	61b	46 : 5 (دعايهم) 15 — (لى فى ذ-)	B	24
66r	62a	46 : 15 (ريتي) 26 — (مكناهم فيما)	B	24
66v	62b	46 : 26 (الفاسقون) 35 — (ان مكناكم) 47 — орнаментированный разделитель сур	B	23 + 1







Табл. 1 (продолжение)

Истинная пагинация	Существующая пагинация	Содержание страницы	Тип посылки	Количество строк
67r	63b	(قوة من) 13 — (بسم الله) 1 : 47	B	24
67v	63a	(الشيطان) 25 — (قريتك) 13 : 47	B	24
68r	64b	38 — (سول) لهم 25 : 47 (مبيناً) 1 : 48	B	23,5 + 2,5
68v	64a	(يريدون) 15 — (ليغفر) 2 : 48	B	26
69r	65b	(الجاهلية) 26 — (أنبياء) 15 : 48	B	26
69v	65a	29 — (فانزل) 26 : 48 (الذيناء) 6 — 1 : 49	B	23,5 + 1,5
70r	66b	(قل) 16 — (منوا) 6 : 49	B	26
70v	66a	18 — (تعلمون) 16 : 49 (الالديه ر) 18 — 1 : 50	B	24 + 2
71r	67b	(يسير) 44 — (قيب) 18 : 50	B	25
71v	67a	45 (نحن) (غير بيت) 36 — 1 : 51	B	24,5 + 1,5
72r	68a	60 — (من المسلمين) 36 : 51 (فأول) 11 — 1 : 52	B	23,5 + 1,5
72v	68b	(مثقلون) 40 — (يومئذ) 11 : 52	B	25
73r	69a	49 — (أم عندهم) 41 : 52 (الاء) 23 — 1 : 53	B	22 + 2
73v	69b	(الانثى) 45 — (لظن) 23 : 53	B	23
74r	70a	62 — (من نطفة) 46 : 53 (ربه اني) 10 — 1 : 54	B	18,5 + 2,5
74v	70b	(بالنذر) 33 — (مغلوب) 10 : 54	B	22
75r	71a	55 — (انا ارسلنا) 34 : 54 (القرءان) 2 — 1 : 55	B	20,5 + 2,5
75v	71b	(الجن واء) 33 — (خلق) 3 : 55	B	22
76r	72a	(تكذبان) 59 — (لانس) 33 : 55	B	22

Табл. 1 (продолжение)

Истинная пагинация	Существующая пагинация	Содержание страницы	Тип почерка	Количество строк
76v	72b	55 : 60 (هل جزاء) — 78 56 : 1 — 11 (اولايك)	B	19,5 + 2,5
77r	73b	56 : 11 (الضالون) — 51 (المقربون)	B	22
77v	73a	56 : 51 (فلولا اذا) — 83 (المكذبون)	B	22
78r	74b	56 : 83 (بلغت) — 96 57 : 1 — 6 (الليل في ا-)	B	19,5 + 1,5
78v	74a	57 : 6 (وراءكم) — 13 (لنهار)	B	21
79r	75b	57 : 13 (كمثل) — 20 (فالتمسوا نوراً)	B	22
79v	75a	57 : 20 (رافة) — 27 (غيث)	B	22
80r	76b	57 : 27 (ورحمة) — 29 58 : 1 — 4 (لتؤمنوا يا-)	B	20 + 2
80v	76a	58 : 4 (ءامنوا اذا) — 11 (الله)	B	22
81r	3b	70 : 1 (عزير) — 37 (بسم)	B	24
81v	3a	70 : 38 (كل) — 44 71 : 1 — 12 (باموال)	B	22 + 2

Таблица 2 *

Буква	1	2	3	A.I	B.Ia	B.Ib	B.II
ل		—					

* Буквы взяты со следующих страниц Санкт-Петербургского фрагмента рукописи: 7b, 8a, 8b, 12b, 16b, 17a, 18a, 21a, 22b, 24b.

Об A.I, B.Ia, B.Ib, B.II см.: F. Déroche, *The Abbasid Tradition. Qur'āns of the 8th to the 10th centuries AD*. The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art. vol. I (Oxford, 1992). Таблица II, формы букв групп A и B, с. 38—39.

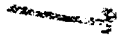


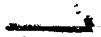


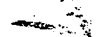


































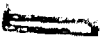
A.I = KFQ 42 and KFQ 62, Nasser D. Khalili Collection, Cat. 5: *The Abbasid Tradition* and Paris, Bibliothèque Nationale, ms. arab. 330e, л. 39a, только для *mā 'l'zā'*.

B.Ia = Paris, Bibliothèque Nationale, ms. arab. 331, л. 43a.

B.Ib = KFQ 20, Nasser D. Khalili Collection, Cat. 6: *The Abbasid Tradition*.







































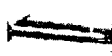















B.II = KFQ 13 and KFQ 14, Nasser D. Khalili Collection, Cat. 9: *The Abbasid Tradition*.

Табл. 2 (продолжение)

Буква	1	2	3	A.I	B.Ia	B.Ib	B.II
ب							
ت							
ث							
ج							
ح							
د	*						
ذ							
ز							
ر							
ز							
س							
ش							
ص							

* Нет в рукописи.

Табл. 2 (продолжение)

Буква	1	2	3	A.I	B.Ia	B.Ib	B.II
ض							
ط							
ظ	*						
ع				 	 	  	  
غ							
ف							
ق							
ك							
ل							
م				 	 	 	 

* Нет в рукописи.

Табл. 2 (продолжение)

Буква	1	2	3	A.I	B.Ia	B.Ib	B.II
ن							
ه							
و		—					
ي							
ة		—	—				
لا		—					

Таблица 3 *

Буква	1	2	3	A.I	B.Ia	B.Ib	B.II
ا		—					
ب							
ت							

* Буквы взяты со следующих страниц Санкт-Петербургского фрагмента рукописи: 2b, 24a, 35a, 37a, 37b, 45a, 48a, 60a, 60b, 61a, 66a, 69b, 71b, 73a, 81a.

Об A.I, B.Ia, B.Ib, B.II см.: F. Déroche, *The Abbasid Tradition. Qur'āns of the 8th to the 10th centuries AD*. The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art, vol. I (Oxford, 1992), Таблица II, формы букв групп А и В, с. 38 — 9.

A.I = KFQ 42 and KFQ 62, Nasser D. Khalili Collection, Cat. 5: *The Abbasid Tradition* and Paris, Bibliothèque Nationale, ms. arab. 330e, fol. 39a, только для *mā'izā'*.

B.Ia = Paris, Bibliothèque Nationale, ms. arab. 331, л. 43a.

B.Ib = KFQ 20, Nasser D. Khalili Collection, Cat. 6: *The Abbasid Tradition*.

B.II = KFQ 13 and KFQ 14, Nasser D. Khalili Collection, Cat. 9: *The Abbasid Tradition*.

Табл. 3 (продолжение)

Буква	1	2	3	A.I	B.Ia	B.Ib	B.II
ث							
ج							
ح							
خ							
د		—					
ذ		—					
ر		—					
ز		—					
س							
ش							
ك							
خ							
ط							

Табл. 3 (продолжение)



















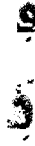

































Буква	1	2	3	A.I	B.Ia	B.Ib	B.II
ظ							
ع							
غ							
ف							
ق							
ك							
ل							
م							
ن							
ه							
و							

Табл. 3 (продолжение)












Буква	1	2	3	A.I	B.Ia	B.Ib	B.II
ي	 						
ة		—	—				
لا		—					

Таблица 4











№ п/п	Разделители <i>айатов</i> и их групп	Номер страницы	Группа <i>айатов</i>	Тип почерка
1		8a	1	A
2		26a	1	B
3		66a	1	B
4		72b	1	B
5		8a	10	A
6		26a	10	B
7		33b	10	B
8		56b	10	B
9		72b	10	B
10		7b	100	A

Табл. 4 (продолжение)










№ п/п	Разделители <i>айатов</i> и их групп	Номер страницы	Группа <i>айатов</i>	Тип почерка
11		15a	100	A
12		23a	100	A
13		51b	100	A
14		58a	100	A
15		77a	100	A
16		33b	100	B
17		56b	100	B
18		9a	200	A
19		34a	200	B

Таблица 5







№ п/п	Разделитель	Номер айата	Номер страницы	Тип почерка
1 *		7 : 61	21a	A
2		35 : 41	52a	B
3		47 : 9	63b	B
4		48 : 10	64a	B
5		50 : 40	67b	B
6		55 : 31	71b	B

Таблица 6

№ п/п	Разделитель	Номер айата	Номер страницы	Тип почерка
1		6 : 165	19a	A
2		35 : 45	52a	B
3		53 : 62	70a	B
4		55 : 78	72b	B

* Первый разделитель расположен в конце строки, второй — в начале следующей.

Таблица 7






№ п/п	Разделитель	Номер <i>āyat</i>	Номер страницы	Тип почерка
1		10 : 61	14a	A
2		25 : 3	29a	B
3		32 : 18	44a	B
4		33 : 21	45b	B
5		37 : 28	54b	B

Таблица 8

№ п/п	Номер страницы	Номер <i>сūры</i>	Текст	Количество <i>āyat</i> ов (указанное)	Количество <i>āyat</i> ов (действительное)	Количество <i>āyat</i> ов (согласно каирскому изданию)
1	3a	71	سورة نوح طهون آية	30	—	28
2	9b	8	الانفال سبعون و ست آيات	76	—	75
3	11b	10	يونس مائة و تسع آيات	109	109	109
4	16b	11	هود مائة و عشرون و اثنان	122	—	123
5	19a	7	الاعراف مائة و ست آيات	206	—	206
6	26a	39	الزمر سبعون و اثنان	72	—	75
7	29a	25	الفرقان سبعون و سبع آيات	77	77	77

Табл. 8 (продолжение)

№ n/p	Номер страницы	Номер сūры	Текст	Количество <i>āyāt</i> ов (указанное)	Количество <i>āyāt</i> ов (действительное)	Количество <i>āyāt</i> ов (согласно каждому изданию)
8	31a	26	الثعلاء مائة و عشرون و سبع آيات	227	—	227
9	36a	28	القصص ثمانون و ثمان آيات	88	—	88
10	38b	29	العنكبوت ستون و تسع آيات	69	—	69
11	42a	31	لقمان ثلاثون و ثلاث آيات	33	34	34
12	43b	32	السجدة سورة ثلاثون آيات	30	33	30
13	44b	33	الأخراب سبعون و ثلاث آيات	73	73	73
14	48b	34	سبا خمسون و أربع آيات	54	54	54
15	50b	35	الملائك أربعون و خمس آيات	45	—	45
16	52a	36	سورة يس ثمانون و اثنان	82	83	83
17	54a	37	الصفات مائة و ثمانون و اثنان	182	182	182
18	57a	38	سورة ص ثمانون و ست آيات	86	88	88
19	59b	45	الحاقة ثلاثون و ست آيات	36	37	37
20	61a	46	الإحراق ثلاثون و أربع آيات	34	35	35
21	62b	47	[...] ثلاثون و تسع آيات	39	38	38
22	64b	48	الفتح عشرون و تسع آيات	29	29	29
23	65a	49	الحجرات ثمان عشرة آية	18	18	18
24	66a	50	سورة ق أربعون و خمس آيات	45	45	45
25	67a	51	الزاريات ستون آية	60	60	60
26	68a	52	الطور أربعون و (تسع) سبع آيات	47 (9) — ?	49	49
27	69a	53	النجم إحدى و ستون آية	61	62	62
28	70a	54	السماء خمسون و خمس آية	55	55	55
29	71a	55	الرحمان سبعون و سبع آيات	77	78	78
30	72b	56	الواقعة تسعون و تسع آيات	99	96	96
31	74b	57	الحديد عشرون و ثمان آيات	28	29	29
32	76b	58	الجنّاة عشرون و آية	20 — ?	—	22

Таблица 9

№ п/п	Номер страницы	Номер сūры	Дополнительно выделенные айāты	Неотмеченные айāты
1	2b	20		92
2	3b	70		3, 16, 15
3	4a	4	34	29 — ?, 32 — ?
4	7b	4		96 — ?
5	19a	6	161	
6	19a	7		1
7	21a	7		59
8	26a	38		84
9	27b	24		43
10	30b	25	47	
11	31a	26		1
12	32a	26	49	51, 71, 72
13	36a	28		1
14	38b	29		1
15	41a	30		
16	42a	31		1
17	42b	31	15	
18	43b	31	32	
19	43b	32		1
20	45a	33		11
21	46a	33		41
22	52a	35	41	
23	52b	36		1, 2 — ?
24	54b	37		8, 22
25	56a	37		69
26	57a	38		1
27	57b	37		153
28	59a	44		25
29	59b	44		34

Табл. 9 (продолжение)

№ п/п	Номер страницы	Номер сūры	Дополнительно выделенные āйāты	Неотмеченные āйāты
30	59b	45		1
31	61a	46		1
32	63b	47	4, 4	
33	64a	48		8
34	66a	50	11	13
35	68a	51		58
36	68a	52		1
37	68b	52		26
38	69a	52		44
39	69b	53		28, 33, 36, 42
40	70a	54		7
41	70b	54	22	
42	71a	54		54
43	71a	55		1, 2
44	71b	55		3
45	72a	55		33, 43
46	73a	56	51	63, 71
47	73b	56		49
48	74b	56	89, 92	90
49	81b	43		16

Таблица 10


№ п/п	Номер страницы	Номер āйāта в рукописи	Номер āйāта по каирскому изданию	Знаки таджвйда или литургического деления по каирскому изданию	Знаки таджвйда или литургического деления в рукописи
1	5b	4 : 61	4 : 58	نصف الحزب ٩	

Табл. 10 (продолжение)











№ п/п	Номер страницы	Номер айата в рукописи	Номер айата по каирскому изданию	Знаки таджвида или литургического деления по каирскому изданию	Знаки таджвида или литургического деления в рукописи
2	7b	4 : 99		ع	ع
3	10a	7 : 170	7 : 170	حزب ١٨	
4	16a	11 : 5	11 : 5	جزء ١٢ / حزب ٢٣	
5	25b	38 : 24	38 : 24	سجدة	
6	29b	25 : 21	25 : 21	جزء ١٩ / حزب ٣٨	
7	35a	27 : 55	27 : 55	جزء ٢٠ / حزب ٣٩	
8	37a	28 : 21	28 : 12	نصف الحزب ٣٩	
9	40b	29 : 45	29 : 45	جزء ٢١ / حزب ٤١	
10	44a	32 : 15	32 : 15	سجدة	
11	46b	46 : 30	46 : 30	ربع الحزب ٥١	
12	61a	46 : 1	46 : 1	جزء ٢٦ / حزب ٥١	

Табл. 10 (продолжение)




№ п/п	Номер страницы	Номер <i>айата</i> в рукописи	Номер <i>айата</i> по каирскому изданию	Знаки <i>таджвида</i> или литургического деления по каирскому изданию	Знаки <i>таджвида</i> или литургического деления в рукописи
13	65a	49 : 1	49 : 1	ربع الحزب ٥٢	
14	67a	51 : 30	51 : 30	جزء ٢٧ / حزب ٥٣	
15	70a	53 : 62	53 : 62	سجدة	لهجده
16	76b	58 : 1	58 : 1	جزء ٢٨ / حزب ٥٥	

Таблица 11


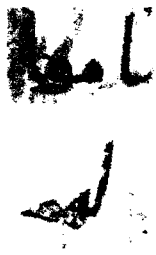

№ п/п	Номер страницы	Номер <i>айата</i>	До исправления	После исправления	Каирское издание
1	2b	20 : 96	قل		قَالَ
2	3b	70 : 24	امولهم		أَمْرِهِمْ
3	3b	70 : 29	حفظون		حَافِظُونَ ^٧

Табл. 11 (продолжение)











№ п/п	Номер страницы	Номер <i>āyata</i>	До исправления	После исправления	Каирское издание
4	4a	4 : 33	مولي		مَوْلَى
5	4b	4 : 38	الشیطن		الشَّيْطَانُ
6	4b	4 : 44	الكتب		الْكِتَابِ
7	5b	4 : 61	المنفقين		الْمُنْفِقِينَ
8	14b	10 : 54	راوا		رَأَوْا
9	20b	7 : 38	كل ما		كُلَّمَا
10	20b	7 : 38	ختا		حَتَّى
11	25b	38 : 22, 24, 25	دواد		دَاوُدَ
12	35b	27 : 73 (дважды)	لذوا		لَذُو
13	54b	37 : 30	طاغن		طَلِغِينَ

Табл. 11 (продолжение)





№ п/п	Номер страницы	Номер дйата	До исправления	После исправления	Каирское издание
14	54b	37 : 31	غاوين		غَوَيْنَ
15	66b	49 : 6	فسق		فَاسِقٌ
16	75a 75b	57 : 21 57 : 29	ذا		ذُو
17	80b	3 : 179	على		عَلَى

Таблица 12





№ п/п	Номер страницы	Номер дйата	До исправления	После исправления	Каирское издание
1	7b	4 : 93	فجزاه		بِجَزَائِهِ
2	9a	7 : 201	طيف		طَيْفٌ
3	14b	10 : 61	شان		شَانٍ
4	14b	10 : 61	قرن		قُرْنَانٍ

Табл. 12 (продолжение)


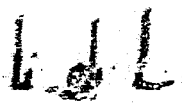
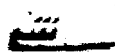
№ п.п.	Номер страницы	Номер айата	До исправления	После исправления	Каирское издание
5	15b	10 : 73	خليف		خَلِيفَ
6	35b	27 : 67	ابونا		ءَابَاؤُنَا
7	80a	3 : 189	شى		شَيْءٌ

Таблица 13

№	Номер страницы	Номер айата	До исправления	После исправления	Примечания
1	4a	4 : 34	المضجع	المضاجع	Вариант Ибн Мас'уда и др.
2	4a	4 : 34	قومون	قوامون	
3	4b	4 : 44	الضلالة	الضلالة	
4	5a	4 : 56	بايتا	باياتا	
5	6a	4 : 74	فليقتل	فليقاتل	
6	6a	4 : 80	اطع	اطاع	
7	8a	4 : 130	وسكا	واسكا	
8	8a	4 : 134	ثوب	ثواب	
9	13a	10 : 28	يوم	ي يوم	
10	16a	11 : 5	ترو	يرو	
11	18b	6 : 157	الونا	الوانا	
12	24a	7 : 130	فرعو	فرعون	
13	32b	26 : 42	لمن	اذا لمن	Ибн Мас'уд
14	37b	28 : 27	انكحك	ان انكحك	
15	40a	29 : 56	يعبدي	يا عبادي	
16	47a	33 : 68	كثيرا	كثيرا	Ибн Мас'уд

Табл. 13 (продолжение)


№	Номер страницы	Номер айата	До исправления	После исправления	Примечания
17	51b	3 : 108	الكتب امنوا	الكتاب	Ср.: 5 : 65
18	56a	37 : 69	باهم	اباءهم	
19	58a	6 : 98	وحدة	واحدة	
20	60b	45 : 24	هى حياتنا	هى الا حياتنا	
21	65b	48 : 15	كلم	كلام	Ибн Мас'уд и др.
22	66b	49 : 6	على فعلتم	على ما فعلتم	
23	69a	53 : 17			Нераспознанный меж- строчный знак
24	71b	55 : 20	برزج	برزخ	
25	73b	56 : 48	ابونا	اباونا	
26	75a	57 : 21	ذا	نوا	
27	76b	57 : 29	ذا	نوا	
28	80a	3 : 180	خير	خيلا	
29	80b	3 : 164			Нераспознанный меж- строчный знак
30	80b	3 : 175	تخفوهم	تخافوهم	
31	80b	3 : 177	بالاين	بالايمان	

Таблица 14

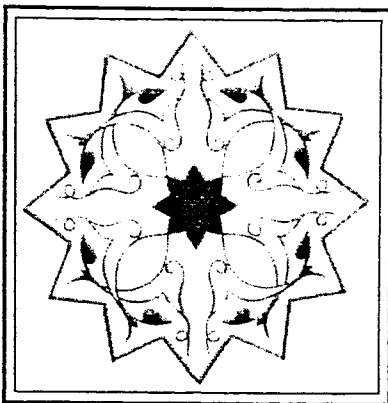
Номер листа	Номер страницы	Номер сūры	Номера āyātov	Местонахождение
1	а	III	26—61	Ташкент
	б			
2	а	IV	136—146	К а т т а Л а н г а р
	б		146—157	
3	а		157—169	
	б		169—176	
4	а	V	1—4	
	б		4—9	
5	а		10—17	
	б		17—27	
6	а		28—40	
	б		40—45	
7	а		46—54	
	б		54—64	
8	а		64—73	
	б		73—85	
9	а		86—95	
	б		95—106	
10	а		106—113	
	б		113	
11	а	VI	3	
	б		3—19	
12	а		19—33	
	б		33—46	
13	а		46—59	
	б		59—70	
14	а	XXVIII	70—82	Бухара
	б			



ГЛАВА 2

«ЧТОБЫ ТЫ РАЗЪЯСНИЛ
ЛЮДЯМ, ЧТО ИМ НИСПОСЛАНО»

(УЛЪМ АЛ-ҚУР'АН:
ВЪРЪЫВ РАЗНОМЫСЛИЯ)



Естественный ход событий после смерти Мухаммада выявил множество вопросов, на которые в Коране невозможно было найти прямые ответы. Это стало еще более очевидным, когда в ходе завоеваний и сложения на покоренных территориях новой социокультурной общности арабо-мусульманское общество столкнулось с качественно иными проблемами. С одной стороны, все это привело к появлению и росту значения других источников мусульманского права, в первую очередь *сунны*, с другой — к возникновению все более и более отдалявшихся от прямого смысла «метафорических» комментариев на Коран, а в дальнейшем и к созданию в среде последователей различных направлений в исламе новых «Писаний».

Неконституированный характер исламского богословия, отсутствие общепризнанных институтов (подобных, например, Вселенским соборам), процедур узаконения религиозных догматов и критериев в определении «истинности» того или иного положения или установления порождали многочисленные споры внутри мусульманской общины, которые затрагивали важнейшие вопросы вероучения. Разномыслие стало неотъемлемой чертой ислама, а проблема «правоверия» оказалась неразрешимой¹.

По мере становления в мусульманском государстве культурного симбиоза, ознаменовавшегося широким усвоением мусульманской культурой достижений покоренных народов, естественно, усложнялось и теоретическое осмысление социально-религиозной системы, центром которой являлся Коран, составивший основной семантический «инвентарь» этой культуры и сформировавший

¹ С. М. Прозоров. «К вопросу о „правоверии“ в исламе: понятие *ахл ас-сунна* (сунниты)». *Проблемы арабской культуры: Памяти академика И. Ю. Крачковского* (Москва, 1987), с. 213—218.

речававший многие особенности видения мира, характерные для ее носителей.

Инокультурная и иноязыковая среда естественным образом обуславливала усвоение исламом изначально чуждых ему идей, обычаев, бытовых представлений. Реакцией на это стала борьба против «недозволенных» новшеств, которую повели «хранители правоверия», стремившиеся опираться лишь на положения, зафиксированные Кораном и *сунной*. Проблема «традиция—новация» пронизывает всю историю ислама вплоть до современности.

Мы уже говорили об особенностях Корана как сакрального текста, подлинное значение которого всегда шире его непосредственного смысла, постоянно дополняемого кругом ассоциаций и образов, возникающих у читателей и слушателей. В различные эпохи, в разной социально-культурной и этнической среде круг этих ассоциаций существенно различался. Изучение мусульманской экзегетики в диахронном аспекте как реакции арабо-мусульманского общества на Коран представляется, таким образом, попыткой воссоздания подлинной истории памятника. В этом отношении Коран и исламская экзегетика — единый комплекс и уникальный религиозно-социальный и исторический документ².

«Каллиграфия — первая святая обязанность пера, комментарий — вторая»³. Комментарии к Корану отразили всю гамму политико-религиозных убеждений и национально-культурных пристрастий их авторов — суннитов и шиитов, суфиев и исмаилитов, жителей Египта и Хорасана, мусульманской Испании и Индии... Даже сами подходы к интерпретации текста, появление и развитие различных инструментов его анализа были неразрывно связаны с идеологическими запросами эпохи⁴.

Внутренние смуты сменялись иноземными нашествиями, относительно спокойные и благополучные периоды следовали за годами голода и нищеты. Разрушались столицы и гибли династии... Каждый век смотрел на Коран своими глазами. Каждое

² См.: H. R. Jauss, «Literary history as a challenge to literary theory», *New Literary History* (Baltimore, 1970), II, с. 7—37; *Reader-response Criticism: From formalism to Post-Structuralism*, ed. J. P. Tompkins (Baltimore, 1980); A. Rippin, «The Qur'ān as literature: perils, pitfalls and prospects», *British Society of Middle Eastern Studies Bulletin*, X (1983), с. 38—47; W. C. Smith, «The true meaning of scripture: an empirical historian's nonreductionists interpretation of the Qur'ān», *International Journal of Middle Eastern Studies*, XI (1980), с. 487—505.

³ K. Cragg, *The Pen and the Faith. Eight Modern Muslim Writers and the Qur'ān* (London, 1985).

⁴ В убедительном доказательстве этого положения, нашедшего отражение в ключевой работе «Qur'ānic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation» (Oxford, 1977), состоит одна из важнейших заслуг Дж. Уонсборо. См. также: A. Rippin, «Studying early *tafsīr* texts», *Der Islam*, LXXII/2 (1995), с. 310—323. Приношу искреннюю благодарность проф. А. Риппину, приславшему мне целую серию своих работ по проблеме, имеющих сегодня первостепенное значение.

поколение искало и вычитывало в Священной книге свое. Являясь одним из ключевых элементов системы традиционного мусульманского образования, *тафсйры* формировали, и продолжают формировать сегодня, мировоззрение миллионов и миллионов мусульман. Сотни комментариев, передающих нам своеобразное понимание Корана их авторами, являются удивительными памятниками эпохи⁵.

1

Первым толкователем откровений был сам Мухаммад: «И послали мы тебе упоминание (*аз-зикр*), чтобы ты разъяснил (*ли-мубаййина*) людям, что им ниспослано» (16: 44). Такие разъясне-

⁵ В 1920 г. в Лейдене увидел свет так и не прочитанный Игнацом Гольдциером курс лекций по мусульманской экзегетике, который он собирался представить за семь лет до этого в университете Упсалы (см.: I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden, 1920)). Хотя автор не считал свою работу обобщающей — в ней, по его мнению, лишь намечаются тенденции развития мусульманской экзегетики, — огромная эрудиция, непосредственное изучение множества источников, находившихся к тому времени в рукописи, интуиция исследователя сделали эту книгу важнейшим достижением западного исламоведения. В 1982 г. А. Риппин поставил вопрос о необходимости замены труда И. Гольдциера на новом уровне теоретического и практического освоения материала (см.: A. Rippin, «The present status of *tafsīr* studies», *The Muslim World*, LXXII (1982), с. 237—238). На нынешнем этапе развития науки заменой труду И. Гольдциера сможет стать только серия монографий по различным аспектам проблемы (Е. А. Резван, [Рец. на:] *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, ed. A. Rippin (Oxford, 1988), *Народы Азии и Африки*, III (1990), с. 175—182). Преемником такой серии могут служить пять публикаций последних лет: *International Congress for the Study of the Qur'ān*, Australian National University, Canberra, 8—13 May 1980. Series 1 (Canberra, 1980); *Studies in Qur'ān and Tafsīr*, ed. A. T. Welch, в специальном выпуске *Journal of the American Academy of Religion*, XCVII/4 (1980); *Approaches to the Qur'ān*, eds. G. R. Hawting and A.-K. A. Shareef (London, 1993); *The Qur'ān as Text*, ed. St. Wild (Leiden, 1996) и *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, упомянутые выше.

За последние десятилетия опубликовано множество работ, посвященных «жанрам» мусульманской экзегетики, *тафсйрам* отдельных авторов, особенностям экзегетики того или иного направления внутри ислама. Как на Западе, так и в мусульманском мире были предприняты попытки воссоздания и публикации ранних текстов (см.: Cl. Gilliot, «Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1992 à 1994», *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, XXI (1993)). Создаются и работы в традиционном духе, в которых на каждый из *āyāt* собраны мнения множества экзегетов (например, M. Ayoub, *The Qur'ān and Its Interpreters* (Albany, 1984)).

Подробный анализ исследовательских работ и публикаций источников, связанных с потребностями изучения *'илм ал-Қур'ан ва-м-тафсйр*, проведен А. Риппином в дважды опубликованной (см.: A. Rippin, «The present status of *tafsīr* studies», *The Muslim World*, LXXII (1982), с. 224—238) обзорной статье. Там же представлена подробная библиография по проблеме. Библиографию см. также: С. Gilliot, *Exégèse, langue, et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Ṭabarī (m. 311/923)* (Paris, 1990); A. Newirth, «Koran», *Gründriss der arabischen Philologie*. Band II. Literaturwissenschaft, ed. H. Gütje (Wiesbaden, 1987), с. 119—135; Band III. Suppl., ed. W. Fischer (Wiesbaden, 1992), с. 262—264.

ния должны были представлять неотъемлемую часть проповедей Мухаммада и, безусловно, вошли в Коран, составив первый базовый «уровень» истолкования откровений⁶. Мусульманское предание, анализ самого текста Корана показывают, что на протяжении своей жизни Мухаммад многократно возвращался к прежде произнесенным откровениям и вносил в них изменения. В *āyāte* 2:106 говорится о том, что Аллах может заставить Мухаммада забыть некоторые из прежних *āyāt*ов, может отменить их, заменив на лучшие или похожие. Эти слова были произнесены в связи с обвинениями оппонентов, указывавших на чересчур вольное обращение Пророка со «словами Аллаха». Иногда такие изменения носили, по-видимому, случайный характер: одно слово заменялось другим, близким по смыслу. Именно тогда началась упорная борьба, которую вели сначала сам Пророк, а потом и община, за сохранение точного, а не усредненного текста, варианты которого автоматически множатся в связи с самим характером устного хранения информации, основанного на правополушарных механизмах запоминания⁷.

Мусульманская традиция сообщает и о курьезном случае, когда Мухаммад слушал в мечети человека, читавшего наизусть Коран, и понял, что читаемый отрывок содержит *āyāt* или *āyāt*ы, которые он забыл. Иногда в изменениях, введившихся Мухаммадом в текст его откровений, прослеживается тенденция. Так было, возможно, с исчезновением из Корана термина *ханйфиййа*, замененного почти всюду на *ислām*, что отражало размежевание с представителями других современных Мухаммаду арабийских монотеистических течений⁸. В любом случае противники Пророка неоднократно указывали на неточности в передаче прежде произнесенных откровений. Появление *āyāt*ов, близких по смыслу, но текстуально не совсем совпадающих с произнесенными раньше⁹, вызывало споры и разногласия: «Он — тот, кто ниспослал тебе писание; в нем есть стихи, твердо установленные (*мухаммāt*), которые — основа книги; и другие — близкие [им] по смыслу, но отличающиеся (*муташāбихāt*). Те же, в сердцах которых уклонение, держатся за то, что в нем отличается, вызывая смятение, требуя толкования этого (*та'вйлуху*). Не знает его толкования (*та'вйлуху*) никто, кроме Аллаха. И

⁶ Например: 6: 82; 31: 13; 84: 8; 2: 187. См.: Джалāl ад-Дин ас-Суйūtī, *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* (Каир, 1978), с. 54.

⁷ Об особенностях хранения информации в раннеписьменном и бесписьменном обществах см.: Вяч. В. Иванов, «Нечет и чет. Асимметрия мозга и динамика знаковых систем», *Избранные труды по семиотике и истории культуры* (Москва, 1999), i, с. 566—570.

⁸ W. M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ān* (Edinburgh, 1970), с. 16.

⁹ Такого рода вариативность — неизбежное следствие бесписьменного бытования таких текстов, основанного «на правополушарных механизмах запоминания», см.: Вяч. В. Иванов, «Нечет и чет», с. 568.

твердые в знаниях говорят: „Мы уверовали в него: все — от нашего Господа...“ (3 : 7). Позднее этот *āyat* привел к появлению специальной теории, подразделяющей все *āyāt* Корана на *muḥkam* и *mutashābih*, и процедур особого толкования последних¹⁰.

Другой вид изменений — это появление в проповедях Мухаммада *āyāt*ов, отменяющих прежние¹¹, что было обусловлено развитием представлений Мухаммада о своей пророческой миссии и изменением обстоятельств жизни Пророка на протяжении двадцати двух лет. Наиболее известен случай с «наущением сатаны», когда Мухаммад согласился считать три языческие божества (ал-Лāt, ал-Уззā и Манāt) посредницами между Аллахом и людьми (53: 19—22 и 22 : 52)¹². Позднее в рамках комплекса наук о Коране (*‘ilm al-Qur’ān wa-t-tafsīr*) возникло специальное направление *‘ilm nāsikh al-Qur’ān wa mansūkhuhu*, тесно связанное с мусульманским правоведением. Путем установления хронологической соотнесенности *āyāt*ов правоведы пытались определить те из них, которые не могут являться основой законоположений, так как были впоследствии отменены. Так, было выяснено, что *āyat* 9 : 5 «А когда кончатся месяцы запретные, то избивайте многобожников, где их найдете, захватывайте их, осаждайте, устраивайте засаду против них во всяком скрытом месте!» — отменяет 124 *āyāt*а¹³ (см. Приложение 4).

Анализ такого рода сочинений показывает, что почти сразу после смерти Пророка внутри оставленных им текстов, составивших Коран, имелась небольшая группа *āyāt*ов — около 40, — которые считались «отмененными». Они, в свою очередь, были связаны с отменяющими их *āyāt*ами. Все эти *āyāt*ы составляли достаточно жестко соединенную группу, причем хронологическое место каждого из них ясно осознавалось¹⁴.

Таким образом, уже в ходе самой пророческой деятельности Мухаммада содержание его проповедей, составивших текст Ко-

¹⁰ L. Kinberg, «Muḥkamāt and Mutashābihāt (Koran 3/7): Implications of a Koranic pair of terms in Medieval Exegesis», *Arabica*, XXXV (1988), с. 143—172.

¹¹ A. Rippin, «Naskh al-Qur’ān and the problem of early *tafsīr* texts», *British Society of Middle Eastern Studies Bulletin*, XLVII (1984), с. 22—43; разные источники называют и число отмененных *āyāt*ов, которое превышало 200 единиц. См., например: D. S. Powers, «The exegetical genre *nāsikh al-Qur’ān wa mansūkhuhu*», *Approaches*, ed. Rippin, с. 137, Appendix A.

¹² См.: А. Г. Лундин, «„Дочери бога“ в южно-арабских надписях и в Коране», *Вестник древней истории*, II (1975); J. Burton, «Those are the high flying cranes», *Journal of Semitic Studies*, XV (1970), с. 246—65.

¹³ Powers, *op. cit.*, с. 130—131, 138, Appendix B; см. также: W. Hallaq, «Was the gate of *ijihad* closed?», *International Journal of Middle Eastern Studies*, XVI (1984), с. 6; Мустафа Зайд, *Ан-Насх фī-л-Қур’ан ал-карīm* (Каир, 1963).

¹⁴ Подробно см.: Powers, *op. cit.*

рана, претерпевало значительные изменения: одни из произнесенных прежде *āyāt* заменялись новыми, другие получали новое истолкование. Содержание многих *āyāt* в силу специфики текста было непонятно неопитам. В результате Мухаммаду приходилось вновь давать истолкования прежде высказанным откровениям. Остается, однако, неясным, насколько сам Мухаммад представлял допустимость комментирования другими людьми полученных им откровений. Противоречивые свидетельства *сунны* давали аргументы как сторонникам, так и противникам истолкования Священного текста и становились исходной точкой ожесточенных дискуссий.

Слушатели Мухаммада хранили в памяти обстоятельства произнесения многих *āyāt* (*asbāb an-nuzūl*)¹⁵, причины полемики Пророка со своими оппонентами — без этого многие коранические стихи оставались малопонятными. «Связка» *'ilm asbāb an-nuzūl* и *'ilm nāsikh wa mansūkh* сохранила важнейший пласт информации, который в той или иной форме вошел в большую часть *тафсиров* и отразил действительную историю возникновения Корана. С увеличением временного отрыва от эпохи Пророка и распространением ислама в новой социально-культурной среде важность этих толкований возрастала.

Первоначально Коран в значительной мере истолковывался изустно, рецитация сопровождалась истолкованием. Отдельные *āyāt* и *сūры* часто комментировались *имām* в мечети после пятничной *хутбы*. Появились люди, целенаправленно собиравшие подобный материал и признанные авторитетами в этой области.

Ислам, как и другие религиозно-философские учения, распространяясь, неизбежно вульгаризировался. Его новые реципиенты сами становились популярными проповедниками. Сказители (*құсқас*), выступавшие на рынках и улицах городов, расширяли своим толкованием коранические тексты, часто обогащая их параллельным материалом, восходящим к иудео-христианской культурной среде. Популярные «рассказы о пророках» (*қиҥиҥи ан-анбийā'*) составили особый литературный жанр, входя неотъемлемой частью в *тафсиры* и вводя в них новые идеи и образы¹⁶.

Жизнеописания Мухаммада (*сйра*) также в значительной части были посвящены толкованию Корана: в них *āyāt* помещались в событийный контекст. Комплекс *āyāt*, связанных с правовыми нормами, санкционированными Пророком, явился пред-

¹⁵ Позднее *мифассиры* различали *сūры*, ниспосланные по частям или целиком, в Мекке или в Медине, в пути или «в месте обитания», днем или ночью, во сне или во время бодрствования, зимой или летом.

¹⁶ T. Nagel, *Die Qiṣaṣ al-anbiyā'. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte* (Bonn, 1967).

метом тщательного изучения и толкования в сочинениях мусульманских правоведов. Первые арабские лексикографические и грамматические сочинения также в значительной мере были связаны с потребностями толкования Корана¹⁷. Становление комплекса наук о Коране происходило в тесном взаимодействии с развитием учения о «чтениях» (*al-qirā'āt*) Священной книги. Оно шло в рамках становления общей догматической системы ислама, в которой Коран объявлялся главным «чудом» (*mu'ǧiza*), главным божественным знамением (*āya*), главным доказательством превосходства исламской религиозной доктрины, подтверждением (*burhān*) истинности пророчества Мухаммада.

Особое направление, связанное с толкованием Корана, начало возникать в ходе сложения мусульманской сунны. Оно долго не выделялось в самостоятельную дисциплину. *Тафсир* Абдаллаха б. Вахба (743—812), один из наиболее ранних из дошедших до нас текстов такого рода, по своей форме скорее походит на *муснад*¹⁸.

Знаменитый сборник *хадисов* «Ас-Сахих» ал-Бухарӣ (810—870)¹⁹ содержит специальный раздел.

¹⁷ Различия как в уточнении основных движущих сил развития раннеарабских грамматических школ, так и в датировке грамматических фрагментов в ранних *тафсирах*, вызывают сегодня оживленные дискуссии. см. например: M. G. Carter, «Language control as people control in medieval Islam: the aims of the grammarians in their cultural context», *al-Abhāt*, XXI, с. 65—84; C. H. M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam* (Leiden, 1993); M. Muranyi, «Neue Materialien zur *tafsir* Forschung in der Moscheebibliothek von Qairawan», *The Qur'an as Text*, с. 225—255; Rippin, «Studying early *tafsir* texts», *Der Islam*, LXXII (1995), с. 310—323. Однако, они не снижают значения того факта, что уже по крайней мере во II в. *хиджры* мусульманская община достигла удивительного единообразия в письменной фиксации «самого переписываемого текста» — текста Корана (см. выше: ч. 2, гл. 1). Это было бы просто невозможно без предварительного усвоения результатов разработки грамматических основ языка множеством переписчиков. Такой процесс, несомненно, должен был занять значительное время. В этой связи ключевое значение сегодня приобретают как тщательный анализ особенностей фиксации текста, которые сохранили для нас ранние фрагменты рукописей Корана, так и продолжение изучения ключевого раннего грамматического текста, сочинения Сибавайхӣ (ум. 796). (см.: проект М. Картера: <http://www.hf.uio.no/easteurorient/sibawayhi/HomePage/index.htm>).

¹⁸ Wansbrough, *Studies*, с. 127; см. также: 'Abd Allāh b. Wahb (125/743—197/812), al-Ġami'. Die Koranwissenschaft. Quellenstudien zur Hadīth- und Rechtsliteratur in Nordafrika, ed. M. Muranyi (Wiesbaden, 1993); *idem*, *Tafsir al Qur'an* (Die Koranexegese). Quellenstudien zur Hadīth- und Rechtsliteratur in Nordafrika, ed. M. Muranyi (Wiesbaden, 1993); M. Muranyi, 'Abd Allāh b. Wahb: Leben und Werk (Wiesbaden, 1992).

¹⁹ Мухаммад б. Исма'ил Абӯ Абдаллах ал-Джу'фӣ ал-Бухарӣ — знаменитый суннитский *мухаддис*. Родился в Бухаре, много путешествовал по мусульманскому миру, умер близ Самарканда. «Ас-Сахих» — наиболее известное сочинение ал-Бухарӣ, составлению которого он посвятил 16 лет. Согласно преданию, из 600 тысяч передававшихся в то время *хадисов* он путем тщательного анализа *иснадов* выбрал 2762 (без учета повторов) «достоверных» (*ас-сахих*), которые впервые сгруппировал по содержанию. Подробнее об ал-Бухарӣ и его сочинении см.: L. Krehl, «Über den Sahih des Buchari», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, IV

посвященный толкованию Корана. Генетически этот раздел восходит к появившимся во второй половине VII в. сборникам *хадйсов*, в основе которых лежит принцип «сунна разъясняет Коран». «Китаб ат-тафсйр»²⁰, по-видимому, можно считать одним из важнейших итогов развития этого направления.

«Китаб ат-тафсйр» (65-я глава) занимает в сочинении одно из важнейших мест. Она включает в себя 457 *хадйсов*. Ал-Бухāрй собрал материал, посвященный каждой из *сūr* Корана. *Хадйсам* предпосланы краткие лексикографические замечания со ссылкой на Ибн ‘Аббāса, Муджāхида (ум. ок. 719—722) или одного из их учеников, а иногда и без ссылок. В 31 случае эти замечания и составляют содержание раздела, посвященного той или иной *сūре* (например, *сūra* 97). Как показал Ф. Сезгин, значительная часть лексического материала, приводимого ал-Бухāрй, восходит к труду «Маджāз ал-Қур’āн» Абū ‘Убайды (ум. 825).

Выбор *хадйсов* демонстрирует высокие требования, которые предъявлялись автором к их достоверности. Комментируется далеко не каждый из *āйāтов*, и редко к одному *āйату* приводится более одного *хадйса*. В труде ал-Бухāрй в качестве первоисточников фигурируют 76 лиц. Главным образом это *асхāбы*, а также наиболее известные авторитеты второго поколения. С учетом сведений о том, что перу этого автора принадлежит и труд, озаглавленный «Ат-тафсйр ал-кабйр», «Китаб ат-тафсйр» можно рассматривать как результат подготовительной работы к написанию сочинения более общего характера²¹. Коранические тексты широко привлекались ал-Бухāрй и в других главах «Ас-Сахйха».

Специальные сочинения, посвященные толкованию Корана, возникали внутри поначалу нерасчлененного комплекса дисциплин. Они унаследовали выработанную процедуру исследования и складывавшийся терминологический аппарат²². По-види-

(1850), с. 1—32; J. Fuck, «Beitrage zur Überlieferungsgeschichte von Buḥārī's Traditionssammlung», *ibid.*, XCII (1938), с. 60—87.

²⁰ См.: R. M. Speight, «The function of *ḥadīth* as commentary on the Qur’ān, as seen in the six authoritative collections», *Approaches*, ed. Rippin, с. 63—81.

²¹ F. Sezgin, *Buḥārī'nın kaynakları hakkında araştırmalar* (İstanbul, 1956), XI, Appendix. III; Speight, *op. cit.*, с. 73—75; C. Brockelmann, *Geschichte des arabischen Literatur* (Weimar: Berlin, 1898), с. 166.

²² Три работы последних двадцати лет, принадлежащие перу Н. Эббот (N. Abbot, *Studies in Arabic Literary Papyri. Qur’ānic Commentary and Tradition* (Chicago,

тому, можно с достаточными основаниями утверждать, что традиция письменной фиксации *тафсйров* существовала уже в середине II в. хиджры.

Как и значительные изменения во внешнем облике Коранов, о которых мы говорили ранее²³, рождение *'илм ал-Куран ва-т-тафсйр* во многом связано с обострением идеологической борьбы между Алидами и Аббасидами к концу правления Омеййадов. *Тафсйры* стали идеологическим оружием в борьбе за власть в халифате. Одновременно создавались *тафсйр* суннита ал-Макки (642—722) и проалидские комментарии ал-Джу'фй (ум. 745—746) и ас-Суддй (ум. 745). Традиция шиитских комментариев бурно развивалась в Куфе, бывшей оплотом Алидов. Шиитские авторы с помощью аллегорического толкования Корана (*та'вйл*), перестановок огласовок и логических ударений, подыскивая отличные от принятых в суннитской среде значения отдельных коранических терминов, особых манипуляций с буквами интерпретировали ряд отрывков в пользу 'Али и его потомков. Именно так Джәбир б. Йазид (ум. 745—746), один из самых ранних проалидских комментаторов Корана, толковал, например, *айат* 34: 14, повествующий об истории Сулаймāна, и *айат* 12: 80 из истории об Йусуфе. Таким же образом часто комментировался и *айат* 5: 67, который шиитские экзегеты связывали с преданием об объявлении Мухаммадом своим преемником 'Али (при Гадйр Хумм)²⁴. При этом проалидские комментаторы вменяли в вину своим противникам заведомое искажение, извращение (*тах-рйф*) текста Корана²⁵ и уничтожение ряда ключевых *айәтов* при 'Умаре I, 'Усмāне и ал-Хаджжәдже.

1967)), Ф. Сезгина (F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, i (Leiden, 1967)) и Дж. Уонсборо (Wansbrough, *Studies*), оказали наибольшее воздействие на развитие исследований в рассматриваемой области. При этом диаметрально противоположные взгляды Ф. Сезгина и Дж. Уонсборо на возникновение мусульманской экзегетики в I в. хиджры обозначили полюсы в дискуссиях большого круга специалистов, см.: F. Leemhuis, «Origins and early development of the *tafsir* tradition» *Approaches*, ed. Rippin, с. 15—16; M. M. Sawwaf, «Early *tafsir*: a survey of Qur'anic commentary up 150 AH», *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlānā Sayyid Abūl 'Alā' Mawdūdī*, eds. K. Ahmad and Z. I. Ansari (Leicester, 1979), с. 135—145; C. Gilliot, «Les debuts de l'égégèse coranique», *Les premiers écritures islamique, Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, LVIII (1991), с. 82—100.

²³ См. выше: ч. 2, гл. 1.

²⁴ С. М. Прозоров, *Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии в VII—середине X в.: Шиитская историография* (Москва, 1980), с. 46—47; J. van Ess, «Das Kitāb al-Irğā' des Ḥasan b. Muḥammad al-Ḥanafīyūz», *Arabica*, XXI (1974), с. 45. О шиитской экзегетической традиции см. также: D. Frolov, «Ibn al-Nadīm on the History of the Qur'anic Exegesis», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, LXXXVII (1997), с. 65—81.

²⁵ Мулла Мухсин Файд ал-Кāшāний, *Ас-Ṣāfй фй тафсйр калām Аллāх ал-вафй* (б. м., А. Н. 1286), с. 12—13. J. M. Claudeul, R. Caspar, «Textes de la tradition musulmane concernant le *tahrif* (falsification) des écritures», *Islamochristiana*, VI (1980), с. 61—104; M. Ayoub, «The Speaking Qur'ān and the silent Qur'ān: A study of the princip-

Много позднее именно в этом ключе комментировал *имām* Ху майни фрагмент знаменитого *хадйсе* «Сақлайн» («Я оставляю вам две ценности — Книгу божественную и мой род; они неотделимы и в таком виде присоединятся ко мне у райского источника...»): «Возможно, фраза „...они неотделимы“ в вышеупомянутом *хадйсе* указывает на то, что после смерти Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!) все, что произойдет с одной из этих двух оставленных Пророком ценностей, произойдет и с другой, пока обе не снизойдут на Пророка у райского источника»²⁶.

В шиитских кругах переписывались, а позднее публиковались рукописи Корана, содержащие дополнительную, 115-ю *сўру*, имеющую название «Ан-Нўрайн»²⁷ (рис. 1).

С аббасидской пропагандой, несомненно, связано и возвышение роли двоюродного брата Мухаммада Абдаллаха б. Аббаса (ум. 687), которого склонная к персонализации традиция называет первым толкователем Корана и удостаивает в этой связи специальными эпитетами (*тарджуман ал-Қур'ан*, *ал-бахр*, *хабр ал-умма*, *ра'ис ал-мұфасссирин*). Его фигура вскоре приобрела символический характер, олицетворяя собой целую эпоху в жизни мусульманской общины²⁸.

Религиозно-политическая ситуация в халифате находила отражение в дискуссиях, где правомерность шиитского *та'вил*а оспаривалась противопоставлением суннитского *тафсйра*. Приход Аббасидов к власти и последовавшие за этим репрессии против Алидов привели к подавлению проалидской тенденции в толковании Корана. Ее возрождение совпадает с правлением ал-Ма'мўна (813—833 гг.), проводившего проалидскую политику.

Эти споры выплескивались на площади, находили отражение в злободневной поэзии, куда проникали доводы из *тафсйров*. Так, современнику событий поэту Марвāну б. Абй Хафсу принадлежат такие строки:

Или вы [Алиды] отвергаете слово Господа вашего, переданное
Джибрийлом Пророку и им изреченное?

Последний *āyat* из *сўры* «Ал-Анфāl» свидетельствует об их [Аббасидов] наследстве, а вы захотели отменить его!²⁹

²⁶ Имам Хомейни. *Религиозное и политическое заветование* (Москва, 1999), с. 6.

²⁷ См.: «Observations de Mirza Alexandre Kazem-Beg, professeur de langues orientales à l'université de Cazan, sur chapitre inconnu du Coran, publié et traduit par M. Garsin de Tassy». *Journal Asiatique*, IVème série, II (1843), с. 373—429. Эту *сўру* включает шиитский перевод Корана на урду: Qur'ān. Maulavi Abdul Qadir ka tarjuma. zuban i urdu men, aur hashiye nasara musannif ke (Allahabad, 1844).

²⁸ I. Goldfeld, «The Tafsīr of Ibn 'Abbās», *Der Islam*, LVIII (1981), с. 125—135; C. Gilliot, «Portrait „mythique“ d'Ibn 'Abbās», *Arabica*, XXXIII (1985), с. 127—184; A. Ripstein, «Tafsīr Ibn 'Abbās and criteria for dating early tafsīr texts», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XVII (Jerusalem, 1994), с. 37—83.

²⁹ Абў-л-Фарадж ал-Исфahanй. *Kitāb al-Aghnй* (Каир, 1963—1970), т. 2, с. 74—88.

Речь идет об *āyāte* 8 : 75 «Обладатели родства — одни ближе другим в писании Аллаха» (т. е. 'Аббас наследник по праву дяди по отцу).

Этот же поэт продолжает далее:

Женщинам не положена равная с мужчинами доля. О том ниспослана *sūra* «Ал-Ан'ām». Когда такое бывает?

Никогда не будет, чтобы потомкам дочерей [т. е. Фатимы] досталось наследство дядьев по отцу³⁰.

Ему оппонирует Джа'фар б. 'Аффан:

А почему не будет? Так именно и бывает, чтобы потомки дочерей наследовали вместо дядьев по отцу.

Дочери — целая половина [наследства], а дядю по отцу оставляют без всякой доли³¹.

С «исчезновением» последнего *имāма* Мухаммада б. ал-Хасана (ум. ок. 874) связывается создание в шиитской среде ряда сочинений, посвященных толкованию *āyātov* эсхатологического содержания.

Одновременно *тафсīры* отразили острое соперничество двух этнополитических союзов — кахтанидов и аднанидов («южных» и «северных» арабов), которое приобрело особую остроту в конце VII—первой половине VIII в. С борьбой между этими группировками был связан целый ряд важнейших политических событий: это и приход к власти Марвāна б. ал-Хаккама, одержавшего при поддержке кахтанидов победу над «антихалифом» 'Абдаллахом б. аз-Зубайром, и военные неудачи мусульман на юге Франции. Одним из следствий этой борьбы явилась сравнительная легкость захвата власти Аббасидами. Наконец, соперничество кахтанидов и аднанидов во многом определило содержание политической истории мусульманской Испании.

В своей борьбе против «северных» арабов «потомки Кахтāна» широко использовали толкования Корана. Традиция такого толкования зарождалась в Химсе (Эмессе), где вскоре после завоевания его арабами стали собираться представители культурной элиты Йемена. Среди них оказались обращенный йеменский иудей Ка'б б. Ахбар и сын перса и йеменки Вахб б. Мунаббих. Именно к этим двум людям восходят старейшие комментарии тех мест Корана, в которых упомянуты события древней истории. Они ввели в контекст коранического истолкования многие предания и легенды иудео-христианского круга. Кахтанидские комментаторы пытались истолковать в свою пользу целый ряд *āyātov* (например, 47 : 38; 89 : 6—7), связав их с Йеменом.

³⁰ Абū-л-Фарадж ал-Исфahanī, *Kitāb al-Aḡānī*, с. 95.

³¹ *Ibid.*, xiii, с. 141.

Противники кахтанидов, «сыны 'Аднāна», также использовали Коран, опровергая, в частности, утверждения своих оппонентов относительно южноарабского происхождения ряда коранических слов, а главное подчеркивая, что именно аднанитам был ниспослан Коран и из их среды вышел Пророк³².

Победа Аббасидов привела к оттеснению арабов в политической и военной областях. Противников арабов объединила *шу'убиййа* — идеологическое движение, направленное против арабской культурной гегемонии. В своей политике шуубиты также использовали Коран, особенно *āyat* 49 : 13 «О люди! Мы создали вас мужчиной и женщиной и сделали вас народами и племенами (*шу'уб ва қабā'ил*), чтобы вы распознавали друг друга...»*. Они утверждали, что слово *шу'уб* («народы») относится к персам. Оно стоит впереди слова *қабā'ил* («племена», т. е., по их мнению, «арабы»), а «поставленное впереди достойнее, чем поставленное в конце». Их оппоненты отвечали, также ссылаясь на Коран, что, например, в обращении «о собрание *джйннов* и людей» (6 : 130) слово «*джйнны*» стоит впереди, в то время как люди превосходят *джйннов*. Оппоненты шуубитов особенно подчеркивали исключительность арабского языка, языка Корана. «Я араб, и Коран арабский, и язык живущих в раю — тоже арабский» — утверждал популярный антишуубитский *хадйс*³³. Для подтверждения этой своей позиции антишуубиты ссылались на авторитет Ибн 'Аббāса, связывая, в частности, с его именем ряд сочинений лексикографического характера³⁴.

Одним из своих следствий шуубитское движение имело появление *тафсйров*-переводов Корана сначала на персидский³⁵, а затем и на тюркский языки³⁶.

³² М. Б. Пнотровский, *Предание о химйаритском царе Ас'аде ат-Камиле* (Москва, 1977), с. 19, 45—49, 66, 75, 81, 97.

³³ P. Kahle, «The Qur'ān and the Arabiya», *Goldziher Memorial Volume* (Budapest, 1948), i, с. 174.

³⁴ A. Rippin, «Ibn 'Abbās's al-Lughāt fi-l-Qur'ān», *British Society of Middle Eastern Studies Bulletin*, XLIV (1981), с. 15—25; *idem*, Ibn 'Abbās's Gharīb al-Qur'ān, *idem*, XL (1983), с. 332—333.

³⁵ А. А. Ромашкевич, «Персидский *тафсйр* Табарй», *Записки коллегии востоковедов*, V (1930), с. 801—806; А. А. Hekmat, «Une exégèse coranique du Xlle siècle en persan: Kashf al-asrār wa-'uddāt al-abrār», *Journal Asiatique*, CCXXXVIII (1950), с. 1—96; A. Bodrogligeti, «The Persian translation of the Koran in Latin letters», *Acta Orientalia* (Academia scientiarum Hungarica), XIII (1961), с. 261—276; S. M. Baygi, «*Tarjumeḥ tafsīr-e Tabarī*: the first available Persian interpretation of the Quran», *Islam and the Modern Age XXV/3* (1994), с. 143—159; G. Lazard, «Lumières nouvelles sur la formation de la langue persane: une traduction du Coran en persan dialectal et ses affinités avec le judeo-persan», *Irano-Judaica II. Studies relating to Jewish contacts with Persian culture throughout the ages*, ed. S. Shaked & A. Netzer (Jerusalem, 1990), с. 184—198; F. Abdullaeva, «Some linguistic peculiarities of Lahore Tafsīr: its date and provenance», *Manuscripta Orientalia*, III/1 (1996), с. 20—24.

Коранические комментарии отразили и тесно связанные с политической ситуацией споры сторонников своего рода «местного патриотизма», отстаивавших первенство того или иного города (*фаḍā'il al-buldān*, *фаḍā'il al-amākin*). Для этого доказывалось, что то или иное событие, упомянутое в Коране, происходило именно в том месте, превосходство которого хотел подчеркнуть комментатор³⁷.

Одним из наиболее ранних из дошедших до нас сочинений, специально посвященных толкованию Корана, является *тафсир*, приписываемый Абū-л-Ḥасану Муқāтилу б. Сулаймāну ал-Аздй ал-Балхй (ум. 767) — *муфассиру*, принадлежавшему к поколению так называемых последователей (*ат-таби'ун*), перенявших знание мусульманской традиции и ученость непосредственно от сподвижников (*асхāб*) Пророка³⁸. Он считается одним из основоположников таких важнейших направлений мусульманской экзегетики, как нарративное, расширявшее толкованием содержание Священного писания, лексико-грамматическое, символическо-аллегорическое, и, наконец, направления, связанного с нуждами

³⁶ J. Abdulkadir, «Eski turkce uc Kuran tercumesi», *Turk Diki*, VII/9 (1952); A. Erdoğān, «Kur'an terümelerinin dil bakımından değerleri», *Vakıflar Dergisi*, I (Ankara, 1938); R. Hartmann, «Ein altosmanischer Kor'an-Kommentar», *Orientalistische Literaturzeitung*, XXVII (1924), с. 497—503; C. Huart, «Un commentaire du Qoran en dialecte turc de Qastamouni (XVème siècle)», *Journal Asiatique*, série II, XVIII (1921), с. 161—216; K. H. Menges, «Zum turkistanischen Tafsir des 12/13», *Ural-altaische Jahrbücher*, 36 (1964), с. 348—59; J. Schacht, «Zwei altosmanische Kor'an Kommentare», *Orientalistische Literaturzeitung*, XXX (1927), с. 744—752; *idem*, «Weiteres zu den altosmanischen Korankomentaren», *Orientalistische Literaturzeitung*, XXXI (1928), с. 812—815; C. F. Seybold, «Ein anonymes alter türkischer Kommentar zum lezten Drittel des Korans in drei Handschriften zu Hamburg, Breslau und im Britischen Museum», *Festschrift E. Sachaus* (Berlin, 1915), с. 326—332; A. Zajaczkowski, *Studia nad językiem staroosmańskim*, II. *Wybrane rozdziały z anatolijskotureckiego przekładu Koranu* (Kraków, 1937); Z. V. Toğan, «The earliest translation of the Qur'an into Turkish», *İslām Tarihçileri Enstitüsü dergisi*, IV (1964), с. 1—19; R. Jaekel, «Recently discovered notes by Eckmann for his 'Middle Turkic glosses of the Rylands interlinear Koran translation'. *Ural-Altaische Jahrbücher*, LIII (1981), с. 76—87; A. Bodrogligeti, «The technique of the glossist as a key to understanding the lexical material of early Eastern Middle Turkic Qur'an translations», *ibid.*, L (1978), с. 17—24; J. K. Birge, «Turkish translations of the Koran», *The Muslim World*, XXVIII (1938), с. 394—399; E. Birnbaum, «On some Turkish interlinear translations of the Koran», *Journal of Turkish Studies*, XIV (1990), с. 113—138.

³⁷ См., например: А. К. Бойко, *Арабская литература в Египте в VII—IX вв.* (Москва, 1983), с. 132—136.

³⁸ Сведения о жизни и трудах Муқāтила б. Сулаймāна отрывочны и часто противоречивы. Родился в Балхе, на севере Афганистана, жил в Басре и Багдаде, умер в Басре. Подробнее о Муқāтиле б. Сулаймāне и *тафси́ре*, приписываемом ему, см. также: Goldziher, *op. cit.*, с. 59 и след.; Abbot, *op. cit.*, с. 92—106; P. Nwiya, *Exégèse coranique et language mystique* (Beyrouth, 1970), с. 26—61. См. также: I. Goldfeld, «Muqātil Ibn Sulaimān», *Bar Ilan Arabic and Islamic Studies*, (1978), II, с. 13—30; K. Versteegh, «Grammar and exegesis: the origins of Kufan grammar and Tafsir Muqātil», *Der Islam*, LXVII (1990), с. 206—242; C. Gilliot, «Muqātil, grand exégète, traditionaliste et théologien maudit», *Journal Asiatique*, CCLXXIX (1991), с. 39—92; J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. um 3. Jahrhundert H. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin, 1991), II, с. 516—532.

законоведения. Помимо большого *тафсīра* Муқāтил б. Сулаймāну приписываются сочинения, посвященные толкованию групп *āyāt*ов и *sūr*, обстоятельствам ниспослания Корана (*асбāб ан-нузūл*), его языку, точнее случаям омонимии и полисемии в Коране (*ал-вуджūх ва-н-назā'ир*), одно из первых сочинений об «отменяющих и отмененных» *āyāt*ах (*ан-нāсих ва-л-мансūх*), а также антикадаритский трактат.

Хотя в ряде современных работ авторство Муқāтила б. Сулаймāна в отношении большого *тафсīра* оспаривается³⁹ или подвергается сомнению, в большинстве случаев и с соответствующими оговорками текст данного сочинения исследуют как аутентичный и на этом основании делают выводы о вкладе автора в историю развития мусульманской экзегетики⁴⁰.

Очевидно, *тафсīр*, приписываемый Муқāтилу б. Сулаймāну, претерпел в процессе передачи некоторую переработку. Так, сомнение вызывает уже само употребление термина *тафсīр* в названии сочинения. Однако анализ памятника позволяет увидеть в нем раннее в своей основе сочинение, отражающее этап становления жанра *'илм ал-Қур'āн ва-т-тафсīр*. Обращает на себя внимание неразработанность терминологического аппарата. Исследователи находят множество параллелей и материал для плодотворного сопоставления этого сочинения и, например, «Сйры» Ибн Исхāқа (ум. 767)/Ибн Хишāма (ум. 833 или 828) или знаменитой «Ал-Муватта'» Мāлика б. Анаса (ум. 795)⁴¹.

Значительный интерес представляет материал, восходящий к кругу иудео-христианских легенд и преданий, широко включенный автором в свой *тафсīр*. В среде рассказчиков (*қуṣṣāṣ*), из которой вышел и сам Муқāтил б. Сулаймāн, бытовало множество таких историй, получивших собирательное название «рассказы о пророках» (*қиṣас ал-анбийā'*). Они значительно дополняли коранические сказания, не оставляя, в частности, анонимным ни одно из лиц, так или иначе упомянутых в Коране. Широкое использование в *тафсīре* этих рассказов позволило впоследствии говорить, что Муқāтил б. Сулаймāн «собирал народные толкования» (*джама'а тафсīр ан-нāс*)⁴².

³⁹ См., например: Sezgin, *Geschichte*, i, с. 36.

⁴⁰ См., например: Wansbrough, *op. cit.*, Index.

⁴¹ Например: *idem*, с. 122—123, 171—172.

⁴² Н. Birkeland, *Old Muslim Opposition to Interpretation of the Qur'ān* (Oslo, 1955) с. 26—27.

Острые идеологические споры, в основе которых лежала борьба различных сил за верховную власть в халифате, нашли свое отражение в разделении общины на сторонников буквального понимания и толкования коранического текста (*ахл аз-зāхир*) и тех, кто искал в Коране «скрытый», «тайный» смысл (*ахл ал-бāтин*). Появился и соответствующий *хадīs*: «Ни одного *āйата* не было мне ниспослано без того, чтобы ему был придан *захр* и *бāтин*»⁴³. К *ахл ал-бāтин* принадлежал Абū Мухаммад Сахл б. ʿАбдаллах ат-Тустарй (ок. 818—896) — теоретик раннего суфизма и комментатор Корана⁴⁴. Около десяти приписываемых ему сочинений представляют собой составленные учениками записи его высказываний, проповедей, комментариев к различным *сўрам* и *āйатам*. Символично-аллегорическое толкование текстов Корана позволило ат-Тустарй выработать ряд положений, сыгравших в дальнейшем большую роль в ходе сложения суфийской космогонии, гносеологии и психологии. На них опирались в своих сочинениях такие выдающиеся суфийские мыслители, как ал-Халладж (ум. 922), ас-Суламй (ум. 1021), ал-Кушайрй (ум. 1072), ал-Бақлй (ум. 1209). Позднее они были развиты в трудах ал-Газālй и Ибн ʿАрабй. Идеи и образы ат-Тустарй послужили основой концепции богословской школы *ас-сāлимиййа*, созданной на рубеже IX—X вв. в Басре его последователями.

Тафсйр ат-Тустарй составлен в кругу его ближайших учеников в Басре предположительно около 888—902 гг. Это самое раннее из сохранившихся суфийских сочинений такого рода. Длительное время, до окончательной фиксации около 1156 г., текст передавался в среде последователей ат-Тустарй. Тем не менее Г. Бёверинг⁴⁵ убедительно доказывает аутентичность сохранившегося текста. *Тафсйр* носит фрагментарный характер и представляет собой комментарии различной длины (от нескольких слов до страницы текста) на приблизительно 1000 коранических отрывков. Он включает в себя буквальные и метафорические истолкования коранических фраз и выражений, примеры из *сунны* Мухаммада и легенд

⁴³ I. K. Poonawala, «Ismaʿīlī taʾwīl of the Qurʾān», *Approaches*, ed. Rippin, с. 209.

⁴⁴ Ат-Тустарй родился в Тустаре, умер в Басре. Согласно суфийскому преданию, был учеником и духовным наследником знаменитого мистика Зу-н-Нуна ал-Мисрй (ум. 860/861), после смерти которого выступил с публичной проповедью, приобрев множество последователей и врагов.

⁴⁵ A. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Qurʾānic Hermeneutics of the Sāfi Sahl at-Tustarī (d. 283/896)* (Berlin; New York, 1979), с. 110—128.

о древних пророках, сообщения о взглядах и практике ранних суфийских мыслителей и самого ат-Тустарй, эпизоды из его жизни, проповеди, обращенные к ученикам, и ответы на их вопросы.

Выделяются три структурных уровня текста. Первый, базовый уровень составляют комментарии к кораническим фрагментам, выявляющие их «явный» (*zāhir*) или «скрытый» (*bāṭin*) смысл. В таких комментариях ат-Тустарй использует коранические тексты не только для подтверждения своих идей — они служат ему импульсом, генерирующим мистическое вдохновение. Второй уровень — изречения и поучения ат-Тустарй по различным вопросам, мистические истолкования легендарных эпизодов из жизни древних пророков. Третий структурный уровень представляет собой позднейшие добавления в текст, восходящие, очевидно, к его последователям. Сюда следует отнести большинство назидательных историй из жизни самого ат-Тустарй и других суфиев.

Выше уже не раз говорилось об особой роли, которую сыграл в исламе X в., ставший по-настоящему переломным. Это был век острейших политических и религиозных споров, когда на фоне ослабления халифата и восстаний на его окраинах во многих областях исламской религиозной мысли были созданы сочинения, признанные потомками непревзойденными. Ослабление государственности, внутренние и внешние смуты вызывали массовое чувство тревоги и общей неудовлетворенности. На площадях и рынках мусульманских городов с призывами к очищению и обновлению ислама выступали сотни и сотни проповедников, предлагавших разные пути к выходу из внутреннего кризиса, который переживал исламский мир. Среди них был и ученик ат-Тустарй знаменитый суфий Абū-л-Мугйис ал-Хусайн б. Мансūr ал-Халлāдж (857—922), проповедовавший в Багдаде необходимость морального очищения и единения с Богом через любовь и страдание. На фоне сложных дворцовых интриг и религиозного соперничества он подвергся преследованию, был заключен под стражу, освобожден, снова схвачен и, наконец, после пыток подвергся мучительной публичной казни по обвинению в богохульстве и вероотступничестве. Звучавший в его проповедях призыв «семь раз обходить вокруг Ка'бы своего сердца» был ложно истолкован как призыв к отказу от исполнения *хаджжа* или даже к разрушению Ка'бы, а экстатическое восклицание (*shahīd*) «*Анā-л-Ḥаққ*» («Я — Истина [Бог]») — в смысле — «У меня нет другого „я“, кроме Бога») было превратно

понято как претензия на субстанциональное единство с Божеством (ху:д̣:т̣). В гонениях на ал-Халладжа принимал активное участие упомянутый нами в предыдущей главе Ибн Муджахид, знаменитый авторитет по кораническим наукам. Проповедь ал-Халладжа вызвала и неодобрение не менее знаменитого эзгегета и историка ат-Табарй (см. ниже), против которого в этой связи резко выступили ханбалиты, поддерживавшие арестованного. Последними словами, которые произнесли губы ал-Халладжа были слова 18-го *айяти* 42-й *сūры*: «Аллах благ к своим рабам; Он дарует удел, кому пожелает. Он — сильный, великий!»⁴⁶. Гонимый не избежали и ученики ал-Халладжа, двое из которых были казнены в 924 г.

Жизнь подвижника и смерть мученика (см. *рис. ба*) породили легенду о его воскресении после казни, которая широко распространилась по мусульманскому миру. Еще около 902 г. ученики ал-Халладжа собрали 27 его *ривāйāt* в виде *хадīs куд-сй*⁴⁷ — особого вида преданий, передающих значение слов Бога, не вошедших в Коран (см. ниже).

В контексте полемики между сторонниками *ахл аз-зāхир* и *ахл ал-бāтин* развернулись споры вокруг понятий *тафсйр* («ис-толкование», «разъяснение») — *та'вйл* («возвращение к истоку, началу»). Высказывалось множество различных мнений. Так, Муқāтил б. Сулаймāн утверждал, что *тафсйр* — это то, что известно 'уламā', *та'вйл* — то, что знает один Аллах. Ал-Мāтурйдй (ум. 944) считал, что *тафсйр* принадлежит сподвижникам Мухаммада, *та'вйл* — *фуқахā* (*ат-тафсйр ли-с-сāхāба ва-т-та'вйл ли-л-фуқахā*)⁴⁸.

Значительный авторитет приобрело в этой связи мнение Абū Джа'фара Мухаммада б. Джарйра ат-Табарй (838—923) — выдающегося историка и эзгегета, плодотворно работавшего и во многих других областях знания (*фиқх*, лексикография, грамматика, поэзия, этика, математика, медицина)⁴⁹. До нас дошли да-

⁴⁶ См.: L. Massignon, *Passion d'al-Hallaj* (Paris, 1922); расширенное и переработанное английское издание: *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam* (Princeton, 1994); H. W. Mason, *Al-Hallaj* (London, 1995).

⁴⁷ Французский перевод см.: Massignon, *Passion d'al-Hallaj*, с. 893—904. Обретение такого рода знания (*илм ал-ладуни*) есть, по мнению суфиев, установление духовной связи (*ан-нисба ар-рухййи*) между духовным сердцем и Хранимой Скрижалью (*ал-лаух ал-махфйз*). При установлении духовной связи свет божественного внушения (араб. *ил-илхām*, перс. *нūr-и илхām*) пронизывает и освящает дух, заставляя переживать обретение *илм ал-ладуни* (см.: А. А. Хисматуллин, «Илм ал-ладуни», *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*, сост. и огв. ред. С. М. Прозоров (Москва, 1999), ii, с. 40; см. выше: ч. I, гл. 4).

⁴⁸ Wansbrough, *op. cit.*, с. 122—136.

⁴⁹ Ат-Табарй родился в Амуде (Табаристан), жил в Египте, Сирии, Ираке, умер в Багдаде. В юности — последователь Ахмада б. Ханбала, посвятил много лет изучению *хадйгов*. Первоначально следовал шафиитскому *мазхабу*, затем попытался

леко не все сочинения ат-Табарй, однако его монументальный исторический труд «Та'рих ар-русул ва-л-мулук» и многотомный *тафсир*, который подвел итог предшествовавшей эпохе мусульманской экзегетики, являют собой результат многолетнего кропотливого труда и свидетельствуют о колоссальной эрудиции ученого. Появление труда ат-Табарй — еще одно подтверждение «рубежности» X в., о которой мы говорили выше⁵⁰. Именно тогда появляются важнейшие и, по существу, непревзойденные сочинения, посвященные Корану, изменяется его внешний облик.

По широте охвата материала, беспристрастности, с которой ат-Табарй приводит разнообразные, зачастую противоречивые мнения, его *тафсир* не имеет себе равных в истории мусульманской экзегетики. Труд ат-Табарй включает фрагменты многих не дошедших до нас сочинений его предшественников, что позволяет получить уникальные материалы о наименее изученном раннем периоде развития мусульманской экзегетики.

В эпоху острых споров вокруг понятий *тафсир*—*та'вил* ат-Табарй предложил в некотором отношении компромиссное мнение. Он разделил коранические тексты на три категории: 1) те, которые недоступны пониманию людей, их подлинный смысл известен только Аллаху; 2) те, смысл которых можно выявить, опираясь лишь на традиционные разъяснения, восходящие к самому Пророку; 3) те, сложности толкования которых являются лингвистическими и снимаются с помощью знаний филологов.

Взгляды ат-Табарй на методику работы с текстом оказали огромное влияние на последующие поколения мусульманских экзегетов. Основанный на принципе «сунна разъясняет Коран» (*сунна туфассиру-л-Кур'ан*), труд ат-Табарй стал важнейшим достижением того направления исламской экзегетики, которое получило название *ат-тафсир би-л-ма'сир* — толкование с помощью традиции. Подсчет, который ведет редактор новейшего издания этого сочинения,

основать свой собственный, получивший название *джарйриййа*. Неоднократно вступал в острую полемику с ханбалитами, отрицая авторитет Ибн Ханбалы в области *фикха* и опровергая некоторые из принятых у ханбалитов толкований коранических текстов. О *тафси́ре* Табарй см.: Gilliot, *Exégèse, langue, et théologie en Islam*, с. 207—278; O. Loth, «Tabarî's Korankommentar», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XXXV (1881), с. 588—628.

⁵⁰ См. выше: ч. 2, гл. 1.

показывает, что к *сўрам* I—14:25 (именно здесь остановилась публикация) ат-Табарӣ использовал 20 787 *ҳадиҷов*⁵¹.

Позднее ас-Суйўтӣ (ум. 1505), имя которого завершает список выдающихся экзегетов мусульманского средневековья, так суммировал другую группу мнений, сложившихся вокруг понятий *тафсӣр*—*та'вӣл*: *тафсӣр* — передача мудрости предшествующих исламских авторитетов, *та'вӣл* — продукт изучения текста⁵². С формальной точки зрения подчеркивалось различие такого рода: *тафсӣр* — толкование тех мест, которые допускают лишь одну интерпретацию (*ат-тафсӣр зў ваджҳ*), *та'вӣл* — несколько интерпретаций (*ат- та'вӣл зў вуджӯҳ*)⁵³.

Следует, однако, отметить, что противопоставление *тафсӣр*—*та'вӣл* правомерно лишь в контексте полемики между *ахл аз-зайхир* и *ахл ал-бāтин*. Во все века значительная часть мусульман либо стояла в стороне от этой полемики, либо признавала правомочность обоих подходов. Для них понятия *та'вӣл* и *тафсӣр* нередко являлись синонимами. Это отражают названия множества толкований Корана⁵⁴.

Сложные этносоциальные и этнокультурные процессы в халифате нашли свое отражение и в появлении новых «Коранов»⁵⁵. На протяжении всей истории ислама то в одном, то в другом месте появлялись люди, претендовавшие на то, чтобы именоваться *махдӣ* (мессия). Многие из них составляли «Писания»⁵⁶.

Одним из первых *махдӣ* в истории ислама был Сāлих б. Тарйф, возглавлявший в 748—749 гг. могущественное берберское

⁵¹ J. D. McAuliffe, «Qur'ānic Hermeneutics: the views of al-Ṭabarī and Ibn Kathīr», *Approaches*, ed. Rippin, с. 48, примеч. 7.

⁵² См.: *Совершенство в коранических науках*, пер. и коммент. Д. В. Фролова (Москва, 1999), с. 49—53.

⁵³ Wansbrough, *op. cit.*, с. 154—156.

⁵⁴ Еще один синоним — *ма'на* — постепенно закрепился в названиях сочинений, связанных в первую очередь с языковыми аспектами истолкования Священного текста.

⁵⁵ С этим же процессом связано и появление упомянутых выше *ҳадиҷ қудсӣ* (*илāхӣ, раббāнӣ*) — преданий особого рода, содержащих не сами слова Аллаха как Коран, но выражающие значения слов Бога, полученных Мухаммадом и не вошедших в Коран. Согласно мнению мусульманских авторитетов, *ҳадиҷ қудсӣ* не обязательно были переданы Пророку Джибрїлом, а могли быть получены во сне или в результате «вдохновения» (*илҳām*) (см. выше, примеч. 47). По одному из мнений, эти слова были услышаны Пророком во время его восхождения на небо (*ми'рāдж*). См.: W. A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconstruction of the Sources with the Special Reference to Hadith Qudsi* (The Hague, 1989).

⁵⁶ Своеобразной параллелью такого рода «писаниям» могут служить апокрифические Книги Псалмов Давида (*Kitāb аз-Забўр ли-Дā'ūd*), сохранившиеся в ряде крупнейших собраний. Так, в лейденской рукописи Or. 14.027 (с. 141a—148b) псалмы называются *сўра* и вводятся *басмалой*.

племенное объединение *барġавāta*. Им на берберском языке был создан «Коран», состоявший из 80 «ġūr». Идеи, которые проповедовал Сāлих, представляли собой сложный конгломерат из базовых суннитских представлений, берберских традиционных установлений, этики хариджитов, исходившей из основ родо-племенной демократии, шиитских влияний⁵⁷.

Усложнение ислама как социально-религиозной системы означало и новый этап в толковании Корана. Му'тазилиты — представители первого крупного направления в теоретическом мусульманском богословии (*калām*) — прибегали к истолкованию Корана с помощью личного мнения (*ат-тафсīр би-р-ра'й* или *дира'йа*), к «рационалистическому *та'вīл*». Эта практика признавалась неправомерной их противниками, и в первую очередь ханбалитами и их последователями, сторонниками толкования Корана с помощью *хадīсов*, мусульманской традиции (*ат-тафсīр би-л-'илм*, *тафсīр би-л-ма'ġūr* или *рива'йа*). Му'тазилиты же ссылались на Коран, на те *āyāt*, которые связаны с уже упомянутой нами полемикой Мухаммада со своими оппонентами. Особенно часто — на приведенный *āyat* 3: 7 о *мутаийбихāt*. Согласно му'тазилитам, *āyāt* «смутные», противоречащие доводам рассудка, следовало рассматривать как иносказание (*маджāз*) и истолковывать с помощью методов *ат-тафсīр би-р-ра'й*. С помощью «доводов разума» они перетолковывали все, что противоречило их учению о высшей божественной справедливости (*ил-'адл*) и трансцендентности божественной сущности (*ат-мухйид*), в частности, антропоморфические представления о божестве, зафиксированные Кораном⁵⁸.

Самый известный му'тазилитский комментарий к Корану был создан Махмудом б. Умаром Абū-л-Қāсимом аз-Замахшарī (1075—1144) — знаменитым богословом-му'тазилитом, законоводителем ханафитского толка, филологом и литератором⁵⁹. По на-

⁵⁷ R. Tournau, «Barghawāta», *Encyclopaedia of Islam* (Leiden, 1963), i, с. 1043—1045.

⁵⁸ Mazher-ud-din Siddiqi, «Some aspects of the Mu'tazili interpretation of the Qur'ān», *Islamic Studies*, II (1963), с. 95—120; Наѣр Хамīд Абū Заїд, *Ал-Имтисаѣх ал-'ақли фī тафсīр*, *Дирāсāt фī кādйāt ал-маджāз фī-л-Қūr'āн* «инди ал-му'тазиліа» (Бейрут, 1982); D. Gimaret, *Une lecture mu'tazilite du Coran. Le tafsīr d'Abū 'Alī al-Djubbā'ī* (n. 303/915) (Louvain; Paris, 1994).

⁵⁹ Аз-Замахшарī, получивший почетные прозвища *Джаѣр Аллāх* и *Фаѣр Ыбāриз*, родился в Замахшаре, большую часть жизни провел в Гургандже, где и умер. Несмотря на увечье (в детстве у него была отнята сломанная нога), ему удалось сделать выдающуюся научную карьеру и добиться признания при дворе Хорезмшахов. Рубежом в жизни аз-Замахшарī стала тяжелая болезнь, которую он перенес в возрасте 43 лет. Он дважды совершил паломничество в Мекку, стал стремиться к уединению и воздержанию. См. подробнее: Goldziher, *op. cit.*, с. 117—177; М. ал-Джувайнī, *Манхадже аз-Замахшарī фī тафсīр ал-Қūr'āн ва байн и'аджāзихи* (Каир, 1959); Б. З. Халидов, «Замахшарī (о жизни и творчестве)», *Семитские языки* (Москва, 1965), ii, с. 542—556; Б. З. Халидов и А. Б. Халидов, «Биография аз-За-

званию своего знаменитого толкования «Ал-Кашшāф ‘ан ҳақā’иқ ат-танзил», законченного в Мекке в 1134 г., аз-Замахшарī получил почетное прозвище Сāхиб ал-Кашшāф.

Это единственный полный му‘тазилитский комментарий, дошедший до наших дней. Он был широко распространен по всему мусульманскому миру, но прежде всего в его восточных областях, и популярен даже среди идейных противников му‘тазилитизма. Главное внимание аз-Замахшарī уделяет догматическому аспекту комментария, сводя к минимуму традиционное толкование по принципу «сунна разъясняет Коран». Не менее важное значение он придавал филологической стороне комментария, тщательно анализируя известные варианты коранических «чтений», приводя поэтические примеры и акцентируя риторические красоты текста для подтверждения теории о «неподражаемости Корана» (*и‘джāз ал-Қур’ан*). Уже во вводной фразе аз-Замахшарī высказывает идею сотворенности Корана, рационалистически истолковывает понятия «божественная справедливость» (*ал-‘адл*), «единобожие» (*ат-таухїд*), «божественные атрибуты» (*ас-сифāt*). Особое внимание он уделяет тем местам в Коране, где якобы выражены важнейшие представления му‘тазилитов об «обещании» (*ва‘д*) и «угрозе» (*ва‘їд*) Бога, о «предписании делать добро и воздерживаться от неодобряемого», опираясь при этом на авторитет крупнейших му‘тазилитских богословов IX—XI вв. из Ирана и Ирака, таких как ‘Амр б. ‘Убайд, Абū Бакр ал-Асамм, аз-Заджжāдж, ал-Джāхиз, *ал-қāдї* ‘Абд ал-Джаббār.

Тафсїр аз-Замахшарī породил множество опровержений, переработок, призванных очистить его от му‘тазилитских идей. Так, пафос *тафсїра* ар-Рāзї (ум. 1209) во многом направлен на опровержение «Ал-Кашшāфа», а ал-Байдаві ставил себе целью превзойти труд аз-Замахшарī в филологической тщательности и глубине анализа вариантов «чтений».

Широкое и свободное комментирование, по существу, замена текста толкованием, использование иногда одних и тех же

махшарī, составленная его современником ал-Андарасбанī». *Письменные памятники Востока* (Ленинград, 1979), с. 203—212; D. A. Agius, «Some bio-bibliographical notes on Abū’l Qāsim Maḥmūd b. ‘Umar al-Zamakhsharī», *Al-Arabiyya*, XV/1—2 (1982), с. 108—120.

āyātov, по-разному истолкованных противостоящими сторонами, не могло не вызвать реакцию. Появилось представление о нежелательности и даже запретности толкования Корана. Оно подкреплялось авторитетом халифа 'Умара I, выступавшего якобы против комментирования Корана и первым увидевшего опасность подмены Священного текста произвольным толкованием⁶⁰. Появились как *ḥadīṣy*, порицающие практику *at-taḥfīr bi-r-ra'ī*: «тот, кто рассуждает о Коране, опираясь на собственное мнение, найдет себе убежище в аду»⁶¹, так и примирительная теория о том, что 'Умар выступал лишь против истолкования «смутных» *āyātov*.

Дальнейшее развитие позиций сторон по поводу самой возможности комментирования Корана в концентрированном виде проявилось в спорах о «сотворенности» и «несотворенности» Корана. Эти споры являлись отражением глубокого политического конфликта в халифате. В самой общей форме позиции сторон могут быть изложены следующим образом. Те, кто, ссылаясь на авторитет 'Умара I, отрицал возможность толкований, и близкие к ним «буквалисты» стали сторонниками точки зрения, что Коран — несотворенное (*ḡayr maḥlūḡ*) слово Божие — является предвечным атрибутом его бытия и не может быть изменен никем. Мусульманская община должна руководствоваться только предначертаниями, содержащимися в этой вечной книге Бога. Поскольку общепризнанными авторитетами в понимании неизменной воли, выраженной в Коране, являлись '*ulamā'*, принятие положения о несотворенности и предвечности Корана объективно способствовало росту их влияния и власти.

Напротив, те, кто свободнее всего толковал Коран, в большинстве случаев были близки прошиитскому взгляду на природу власти и подчеркивали обязательность боговдохновенности руководителя мусульманской общины. Правитель, имеющий связь с божеством, имеет право отвергнуть религиозный закон в том виде, в каком он был до этого понят и признан. Если считать Коран сотворенным (*maḥlūḡ*), следует признать и возможность того, что Бог может сотворить его вновь. Эта позиция вела к укреплению позиций политических противников '*ulamā'* — представителей светской власти⁶².

Далеко не всегда в сочинениях того времени позиции выражались так однозначно. Скорее наоборот. Обилие идеологических течений и направлений, множество идеологических уров-

⁶⁰ Birkeland, *op. cit.*; см. также: Abbot, *op. cit.*

⁶¹ M. Abdus Sattar. «*Wujūh al-Qur'ān: a branch of taḥfīr literature*», *Islamic Studies*, XVII/2 (1978), с. 143—144.

⁶² J. van Ess, «Verbal Inspiration? Language and revelation in classical Islamic theology», *The Qur'ān as Text*, с. 177—211.

ней, на которых велась полемика, часто приводили к наложению одной позиции на другую, к совмещению в одной нескольких точек зрения. Так, например, *тафсир* видного представителя ашаритского *каләма* ар-Рāзй⁶³ имеет как антиму'тазилитскую, так и антизахиритскую направленность.

В сочинении, озаглавленном «Мафāтих ал-гайб» и созданном в конце жизни, ар-Рāзй попытался дать ашаритский ответ на *тафсир* аз-Замаушарй, изложив при этом свои философские взгляды. К тому же, полемизируя с му'тазилитами, ар-Рāзй иногда сам становился на их позиции. В формальном отношении *тафсир* построен как строгое философское рассуждение, часто со ссылками на сочинения других авторов. Это, по существу, единственное дошедшее до нас сочинение такого рода. Метод ар-Рāзй основан на делении текста Корана на небольшие отрывки с законченным смыслом. Он выявляет их связь друг с другом, анализирует переходы мысли. Затем следует анализ самого текста, в ходе которого ар-Рāзй там, где считает необходимым, привлекает варианты «чтений» (*ал-қирā'āt*). Он выделяет сложности текста, ставя вопросы (*мас'ала*, *бахс*) к каждому из отрывков и последовательно отвечая на них. Часто, особенно когда ар-Рāзй передает позицию того или иного авторитета, отрывок делится на более мелкие части (*ваджх*). В тех случаях, когда речь идет о ритуальном или правовом установлении, зафиксированном Кораном, ар-Рāзй, как правило, передает взгляды представителей различных *мазхабов*, что придает его труду энциклопедический характер. По ходу изложения он часто останавливается на естествен-

⁶³ Фахр ад-Дин 'Абдаллах б. Мухаммад ар-Рāзй (1149—1209) — видный представитель ашаритского *каләма*, автор более 130 сочинений. Родился в Рее, много путешествовал, умер в Герате. В своих сочинениях пытался сблизить *каләм* с философией. В вопросах *фихха* стоял на шафитских позициях. Активно и резко полемизировал с му'тазилитами, ханбалитами, исмаилитами и каррамитами, по отношению которых и был, согласно преданию, отравлен. Выступал против антифилософских взглядов ал-Газālй, а к концу жизни отказался от *каләма*, перейдя на суфийские позиции. См.: Goldziher, *op. cit.*, с. 123; J. Jomier, «Les Maḥāṭiḥ al-ghayb de Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī, quelque dates, lieux, manuscrits», *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, XIII (1977), с. 253—277; *idem*, «The Qur'ānic Commentary of Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī: its sources and its originality», *International Congress*, с. 93—111; М. 'Абд ал-Хамйид, *Ар-Рāзй муфасссипан* (Багдад, 1974). Объявленная и вошедшая во многие библиографии работа R. P. McNeil (*An Index to the Commentary of Fakhr al-Dīn al-Rāzī* (London, 1933)) на самом деле так и не была опубликована. См.: M. Lagarde, *Index du Grand commentaire De Fahr al-Dīn al-Rāzī* (Leiden, 1997).

нонаучных взглядах, характерных для его эпохи, что превращает этот *тафсир* в важный источник по истории науки.

По разным причинам сочинение, которое, по мысли автора, должно было увенчать его труды, осталось неоконченным. *Тафсир* был дописан учениками ар-Разй — Шамс ад-Динном Ахмадом б. ал-Халилем ал-Хуваййа (ум. 1242), главным *кади* Дамаска, и Наджм ад-Динном Ахмадом б. Мухаммадом ал-Камули (ум. 1375). Мухаммаду б. Абй-л-Қасиму ар-Ригй (ум. 1307) принадлежала популярная сокращенная переработка сочинения ар-Разй — «Ат-Танвйр фй-т-тафсйр мухтасар ат-тафсйр ал-кабйр». В целом сочинение ар-Разй традиционно считают несколько отклоняющимся от установившихся толкований в сторону рационализма.

Дискуссия о сотворенности и несотворенности Корана, завершившаяся победой сторонников последней, привела к закреплению их позиций в качестве одной из основ догматической системы суннитского ислама, т. е. к закреплению роли Корана в качестве предвечного и неизменного руководства в жизни мусульманского сообщества.

Победа сторонников учения о несотворенности Корана обусловила и широкое распространение в общественном сознании представления об уникальности и неподражаемости Корана по содержанию и форме (*и'джъз ал-Қур'ан*) как о неотделимой части исламской доктрины и важнейшем доказательстве ее превосходств.

В первоначальном представлении о «чуждести Корана» прослеживается отражение архаично-мифологического тождества слова и предмета. В VIII—IX вв. в процессе эволюции арабской литературной традиции произошло разрушение этого тождества, связанное с демифологизацией языка и словесности. Это привело к переосмыслению и переоценке Корана в чисто литературном плане, обособлению в понятии *и'джъз ал-Қур'ан* моментов «содержания» и «формы». В этот период оно оказалось в центре внутриисламской полемики прежде всего по вопросу о сотворенности и несотворенности Корана. Важную роль это понятие играло в полемике с иудаизмом и христианством как одно из ключевых в обосновании истинности пророческой миссии Мухаммада. В ходе этой полемики мусульманские авторитеты выработали представления о «чудесах» и «знамениях», воспринимаемых чувством (*хиссийа*) и постигаемых разумом (*'аклийа*). Первые — значимые лишь для своего времени — были объяв-

лены присущими иудаизму и христианству, вторые — и неисчерпаемые — принадлежали исламу. Важнейшим доказательством превосходства мусульманской религиозной доктрины являлся Коран — главное вечное «чудо» (*му'джиза*) и «божественное знамение» (*āyā*). В ходе полемики с христианством и иудаизмом был выработан комплекс аргументов, которые в разном сочетании входят во все соответствующие богословские построения⁶⁴.

В шиитской среде была выработана концепция *ас-сарфа*: Коран как произведение словесности не является недостижимым совершенным в формальном отношении, но Аллах лишил людей способности (*сарафахум 'ан*) создать что-либо подобное в период деятельности Мухаммада. Такое ограничение понятия *и'джāз ал-Қур'āн* было возможно главным образом в шиитской среде благодаря идее «непогрешимости» *имāmов* (*ал-и'сма*) и представлению об их связи с Богом.

Напротив, оформление в середине IX в. суннитского «правоверия» и утверждение с начала X в. ашаритской богословской доктрины сопровождалось развитием представления о принципиальной недостижимости человеком совершенства коранического стиля (*назм*) и композиции (*та'лйф*).

В сочинениях авторитетов разных направлений фигурирует и еще один аргумент (*ахбār ал-ғайб* — «сообщение о сокровенном»): Коран содержит такие сведения о прошлом, настоящем и будущем, которые неграмотный (*уммий*)⁶⁵, по традиционным представлениям, Пророк получить обычным путем не мог.

С ашаритских позиций в Коране как в «речи Аллаха» были выделены два аспекта — «внутренний» и «внешний». Первый —

⁶⁴ После 'Абд ал-Қāхир ал-Джурджāнī (ум. 1078; см. его сочинение «Дал'ил ал-и'джāз фī 'илм ал-ма'нī» (Каир. 1948)), практически ничего нового не было добавлено в обоснование *и'джāз ал-Қур'āн*. Так, прежние аргументы повторены в основном лидером египетских модернистов М. 'Абдо (ум. 1905). Мусульманский богослов ар-Рафī'и (ум. 1937), посвятивший понятию *и'джāз ал-Қур'āн* специальную работу, определил его как совокупность двух представлений: а) невозможность для обычного человека произвести чудо (*му'джиза*), подобное Корану; б) существование этой неспособности на протяжении веков. Подробнее см.: A. Allem, «I'jāzu-l-Qur'ān», *Islamic Culture*, VII (1933), с. 64—82, 215—285; G. von Grünebaum, a *Tenth-Century Document of Arab Literary Theory and Criticism: the Section of Poetry of al-Baḡdādī I'jāz al-Qur'ān* (Chicago, 1950); C.-F. Audebert, *Al-Ḥaṭṭābī et l'inimitabilité du Coran: traduction et introduction au Bayān I'gāz al-Qur'ān* (Damascus, 1982); Wansbrough, *op. cit.*, с. 79—83, 231—232; I. Boullata, «I'jāz and Related Topics», *Approaches*, ed. Rippin, с. 139—158; M. Radscheit, «I'gāz al-Qur'ān im Koran?», *The Qur'ān as Text*, с. 113—124.

⁶⁵ Термин *уммий* в Коране обозначает человека, принадлежащего к «народу», не обладающему Священным писанием. Именно так это слово понимали и самые ранние комментаторы Корана. В дальнейшем возобладало такое толкование этого термина, которое связывало чудесность ниспослания Корана с приписываемой Пророку неграмотностью. Подробнее см. примеч. 93 к гл. 1, ч. 1.

«вечная речь, которая есть атрибут божественной сущности» (*al-кай̣м ал-қад̣йм аллази хува сиф̣ат аз-з̣а̣т*). Второй — «то, что обозначает вечное, т. е. произнесенные слова» (*ад-д̣а̣л̣л 'ала-л-қад̣йм ва хува-л-алф̣а̣з*). Выявляя атрибуты «внешнего» и «внутреннего», «явного» (*з̣а̣хир*) и «скрытого» (*б̣а̣тин*), такой подход позволил поставить важнейшую проблему — «единства формы и содержания» в Коране. Это было особенно важно в контексте полемики вокруг шиитских толкований «скрытого» (*б̣а̣тин*) в Коране и символично-аллегорических истолкований (*та'в̣йл*) Корана.

Вокруг концепции непостижимости человеком совершенства формы, сравнимой с коранической, продолжались споры. Одни (Ибн ал-Му'тазз, ум. 909; ас-Суйу'ти, ум. 1505) утверждали, что в Коране можно найти архетипы всех риторических средств и что изучать и понимать эти архетипы можно только с помощью соответствующих наук ('*илм ал-бай̣ан*', '*илм ал-ма'ан̣и*'). Другие (например, Ибн Ҳазм, ум. 1064) считали, что «слова Бога» (*ка-л̣ām Алл̣ах*) в принципе несравнимы со «словами сотворенных» (*кал̣ām ал-махлук̣йн*). Третьи (например, ал-Бақилл̣ан̣и, ум. 1013) пытались выработать компромиссное решение: Коран полон стилистических красот, но это не имеет никакой связи с принципом его неподражаемости. Тем самым ал-Бақилл̣ан̣и, по существу, отверг концепцию *ағ-сарфа*⁶⁶.

Развитие теории шло при активном взаимодействии с филологическими дисциплинами. К началу XI в. определился синтез учения об *и'дж̣аз ал-Қур'ан* и теории *бад̣и'*, учения о фигурах и конкретных приемах построения речи (Абӯ-л-Ҳасан Наṣр б. ал-

⁶⁶ С концепцией *и'дж̣аз ал-Қур'ан* связана и разработанная мусульманскими богословами одновременно с ней доктрина о непереводаемости Корана: «чудо» невозможно воспроизвести обычному человеку, следовательно, такие попытки вредны и наказуемы. Однако перевод (*тарджам̣а*) в значении «комментарий» (*тафс̣ир*) допускался при условии, если оригинальный текст им не подменялся. Эти представления сохранились вплоть до 20-х гг. XX в., когда в ходе политики «туркизации» в Турции были изданы переводы Корана на турецкий язык без оригинального арабского текста (ср.: рис. 2). В 30-х гг. такая практика получила одобрение в ал-Азхаре. В настоящее время Коран переведен на большинство языков Европы и Азии и на многие африканские языки, причем значительная часть этих переводов выполнена мусульманами. См.: R. Paret, J. D. Pearson, «Al-Қур'ан (section 9: Translation of the Қур'ан)», *Encyclopaedia of Islam* (Leiden, 1971), v. c. 429—432.

Большую работу в этой связи осуществляет специально созданный Центр по переводу Корана, расположенный в Құме (с 1997 г. Центр издает специальный журнал, посвященный проблемам перевода Корана на разные языки и озаглавленный «Тарджум̣ан-и Вах̣и»). В этой связи любопытно издание, осуществленное частным иранским коллекционером (Dr. Mir Mahmoud Da'wati, *The first Surah of the Holy Quran Al. Fatehah translated into 70 languages* (Tehran, 1995)) (так в заглавии. — Е. Р.), содержащее как факсимиле текстов, так и библиографические данные.

Очень активно в этом отношении движение «Ахмადиййа», выпускающее на основе английского перевода, вошедшего в монументальный трехтомный *тафс̣ир* (1963), серию своих переводов, в том числе и на африканские языки.

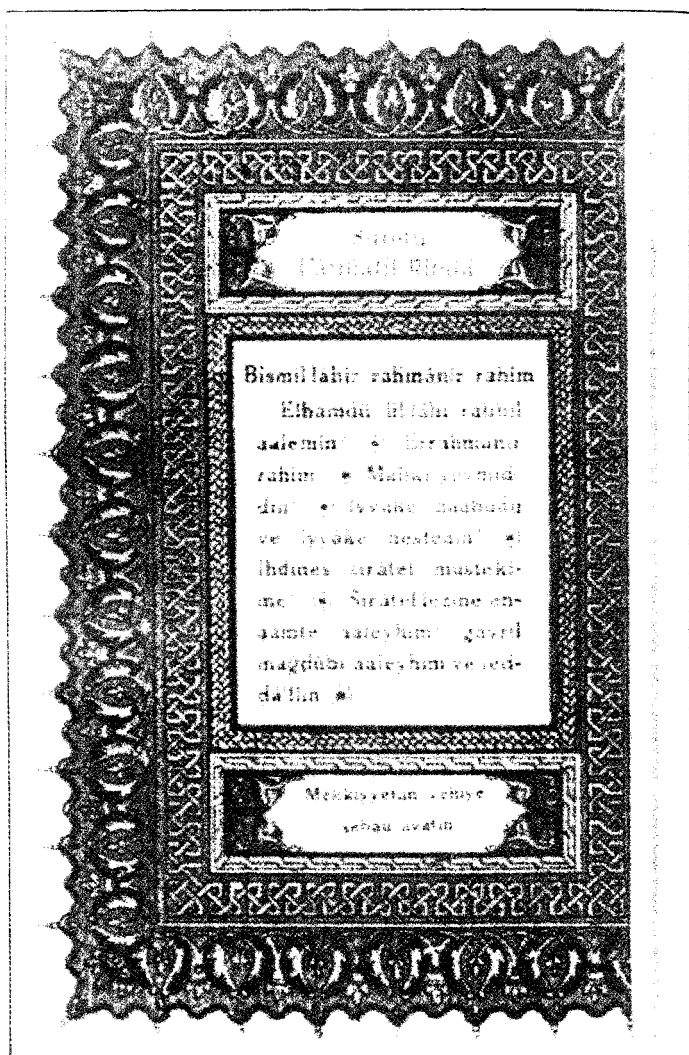


Рис. 2. Первая турецкая публикация Корана латиницей *Elkur'an: Elmüşafuşşerif* (Istanbul, 1932)

Хасан ал-Марғинāни, первая половина IX в.: Абӯ Хилāl ал-ʿАскари, ум. 1010) Согласно мусульманским богословам, неподражаемость присуща только Корану. Они отказывали в ней Ветхому и Новому Заветам, тем более что в догматических системах христианства и иудаизма сходные представления отсутствуют. Однако в литературной и ученой среде неоднократно предпринимались попытки создать подражания Корану (*муʿāraḍāt al-Ḳurʿān*), понимаемые как «приближение» к нему. Таковы сочинения виднейшего стилиста Ибн ал-Мукаффаʿ (ум. 757 или 759), знаменитых поэтов Башшāра б. Бурда (ум. 784/785), Абӯ-л-ʿАтā-

хин (ум. 828), Абӯ-л-‘Алā’ ал-Ма‘арри (ум. 1057), ал-Мутанаббӣ (ум. 965) и особенно му‘тазилита Ибн ар-Равандӣ (ум. 859)⁶⁷.

Рассказывают, что Башшār б. Бурд, услышав однажды, как невольница пела песню на его стихи, воскликнул: «Клянусь Аллахом, они лучше, чем *сӯра* „Ал-Ҳашр“»⁶⁸.

Развитие «науки о Коране» вело к ее дифференциации. Появлялись специальные сочинения по отдельным направлениям. Помимо упомянутых выше, здесь можно назвать *‘илм мушиқат ал-Қур‘ан*, *‘илм ал мухкам ва-л-муташибих*, *‘илм луғāt ал-Қур‘ан*, *‘илм и‘рāб ал-Қур‘ан*, *‘илм муфрадāt ал-Қур‘ан*, *‘илм марсӯм ал-хатт*, *‘илм ал-вақф ва-л-ибтидā*, *‘илм бадā‘и ал-Қур‘ан*, *‘илм амсāl ал-Қур‘ан*, *‘илм ахкām ал-Қур‘ан*, *‘илм ғарā‘иб ал-Қур‘ан*, *‘илм фақдā‘ил ал-Қур‘ан* и т. п.⁶⁹

По существовавшим представлениям, для того чтобы муфассир имел право приступить к созданию полновесного *тафсӣра*, он должен был владеть всем комплексом дисциплин, хотя создавались и специальные компендиумы, сводящие воедино достижения этих направлений (например, «Итқāн фӣ ‘улӯм ал-Қур‘ан» Джалāl ад-Дйна ас-Суйӯтӣ)⁷⁰.

Комментировались отдельные сюжеты, понятия и образы Корана, таинственные буквы (*ал-фавāтих*), описания Аллаха, адских мук для грешников, вознаграждения праведников и т. п. Было создано множество сочинений, посвященных правилам рецитации Корана (*таджвӣд*), магическому значению отдельных *сӯр* и *āйāt*ов, их использованию в качестве молитв. Нужды развития коранических наук обусловили и появление списков биографий рецитаторов Корана.

Создавались специальные сочинения, посвященные «достоинствам» (*фақдā‘ил*) отдельных *сӯр* и *āйāt*ов, *тафсӣры* к отдельным *сӯрам*, *āйāt*ам или их группам. Рассмотрение этих сочинений в хронологической последовательности позволяет увидеть узловые моменты религиозно-политической полемики в средневековом исламе в связи с пониманием и толкованием коранического текста. Первостепенный интерес представляет сам

⁶⁷ Специальное изучение такого рода «подражаний» будет способствовать отка-
зу от однозначного понимания многовариантной культуры ислама, в рамках ко-
торой и в средние века в отношении Корана существовала целая гамма оценок. См.:
I. Goldziher, *Muslim Studies* (London, 1971), с. 363—365; A. S. Tritton, «The average
man in early Islam», *British Society of Middle Eastern Studies Bulletin*, X (1940—1942),
с. 170—172; J. van Ess, «Some Fragments of the Mu‘aradāt al-Qur‘ān attributed to Ibn
al-Muqaffa‘», *Studia Arabica et Islamica: Festschrift Ihsan ‘Abbas* (Beirut, 1981), с. 151—
164; А. А. Долинина, «Коранические цитаты и реминисценции в „Макамах“ ал-Ха-
рири», *Ислам: религия, общество, государство* (Москва, 1984), с. 156—160.

⁶⁸ Абӯ-л-Фарадж ал-Исфahanӣ, *Kitāb ал-Ағānӣ*, iii, с. 211.

⁶⁹ Джалāl ад-Дин Суйӯтӣ, *Итқāн фӣ ‘улӯм ал-Қур‘ан* (Каир, 1951), ii, с. 180—
181.

⁷⁰ Русский перевод см.: *Совершенство в коранических науках*.

подбор *āyāt*ов для комментирования, который изменялся с возникновением новых проблем и социально-религиозных конфликтов. Каждая эпоха имела свои «любимые» *сūры* и *āyātы*⁷¹. Так, шиитским авторам принадлежит группа сочинений, озаглавленных «Китаб ма нузила фй ‘Али мин ал-Қур’ан». Тенденциозность проявляется и в трудах, посвященных обстоятельствам произнесения *āyāt*ов (*асбāб ан-нузūл*). Здесь прослеживается как прошиитская тенденция (попытка показать роль ‘Али в контексте ниспослания Корана — например, сочинение ал-Хаскāнй, ум. 1077), так и суннитская, находившая выражение в так называемых *муваффақāt* — работах, подчеркивающих особые заслуги ‘Умара I (например, труд ас-Суйūtй «Қатф ас-самар фй муваффақа саййидина ‘Умар»).

Одной из вершин шиитской экзегетики стал труд ат-Табарсй⁷² (ум. 1153) «Маджма‘ ал-байāн фй тафсйр ал-Қур’ан».

⁷¹ Тенденциозность, прослеживаемая в сочинениях, принадлежащих к различным жанрам мусульманской экзегетики, должна, несомненно, составить предмет специального изучения. Такой подход продемонстрирован, например, А. Риппином в ходе исследования фрагментов полемики вокруг коранических «чтенний» (*ал-хипā‘ām*) (см.: A. Rippin, «Qur’ān 21 : 95: „A Ban is Upon Any Town“», *Journal of Semitic Studies*, XXIV (1979), с. 43—53; *idem*, «Qur’ān 7 : 40: „Until the Camel Passes Throught the Eye of the Needle“», *Arabica*, XXVII (1979), с. 107—113), М. Кистером, проанализировавшим на примере истории об Āдаме особенности легендарного материала, вошедшего в *тафсйры* (см.: M. Kister, «Legends in *tafsir* and *ḥadīth* literature: the creation of Ādam and related stories», *Approaches*, ed. Rippin, с. 82—116), М. Айубом в статье, посвященной развитию шиитской экзегетики (M. Ayoub, «The Speaking Qur’ān and the Silent Qur’ān: A study of the Principles and Development of Imami Shi’i Tafsīr», *ibid.*, с. 177—198). Этот список можно продолжить.

В российской коранистике связь *тафсйров* с исторической действительностью убедительно продемонстрирована М. Б. Пиотровским, исследовавшим отражение в ранней экзегетике хактанидско-аднанидской полемики (см.: *Предание о химйаритском царе Ас’аде ал-Камиле* (Москва, 1977)), и С. М. Прозоровым, вскрывшим глубокую взаимосвязь развития шиитской экзегетики с социально-политической историей арабо-мусульманского общества (см.: *Арабская историческая литература в Иране, Ираке и Средней Азии в VII—середине X в.: Шиитская историография* (Москва, 1980)).

⁷² Абū ‘Али ал-Фадл б. ал-Хасан б. ал-Фадл ат-Табарсй — шиитский *фақīх*, знаток преданий и комментатор Корана. Долго жил в Мешхеде, где занимался преподаванием и создал ряд сочинений, посвященных обоснованию шиитской доктрины. В 1128/1129 г. ат-Табарсй переехал в г. Сабзавār (Северный Хорасан) — один из центров шиитской учености и пропаганды. Здесь, возможно под влиянием суфийских идей, отошел от общественной жизни и целиком посвятил себя комментированию Корана. Существует предание, что причиной этого послужило чудесное происшествие: когда ему было 60 лет, с ним случился удар, и он без сознания упал на землю. Очнувшись ат-Табарсй в могиле и принялся громко читать Коран, дав обещание в случае спасения посвятить свою жизнь его изучению и толкованию. Его услышали и спасли. Сообщают также, что, когда ат-Табарсй был занят комментированием *āyat*а 20:17, ему было видение, в котором Мухаммад и Мусā беседовали с ним. Умер ат-Табарсй, дожив почти до 90 лет, в день праздника жертвоприношения (*‘ид ал-ақḥā*). См.: O. A. Musa Aboul, «The unnoticed Mufasssīr shaykh Tabarsī», *Islamic Quarterly*, XV (1971), с. 96—105; *idem*, «The Majma‘ al-Bayān of Tabarsī», *ibid.*, с. 106—120.

«Маджма` ал-байән» — одно из трех сочинений ат-Табарсй, посвященных толкованию Корана. Оно было завершено в 1139 г. и вскоре было признано одним из высших достижений шиитской экзегетики. По полноте охвата материала и тщательности его обработки труд ат-Табарсй сравнивают с *тафсйром* ат-Табарй. Эту близость, основанную на общем круге источников, подчеркивал, как нам кажется, и сам ат-Табарсй в самой концепции своего сочинения и в его названии.

Ат-Табарсй был духовным преемником знаменитого шиитского богослова Абӯ Джа`фара ат-Тусй (ум. 1067), в свою очередь бывшего последователем ас-Саййида ал-Муртады (ум. 1044). Как и его учителя, ат-Табарсй опирался не только на шиитскую, но и на суннитскую экзегетическую традицию и в отличие от ранних и поздних шиитских экзегетов признавал подлинность так называемой `Усмāновой редакции текста Корана. По существу, он отвергал и мнение о заведомом искажении и извращении (*тах-рийф*) текста Корана, уничтожении ряда ключевых *āyāt*ов при `Умаре I, `Усмāне и ал-Хаджжāдже.

Как и ат-Табарй, ат-Табарсй в своем труде часто приводит различные толкования одного и того же *āyat*а, но в отличие от ат-Табарй он всегда обозначает свою собственную позицию. Среди авторитетов, на которых опирается ат-Табарсй, `Абдаллāх б. `Аббās, Муқāтил б. Сулаймāн, Қатāда и ряд других известных представителей ранней суннитской экзегетики. Он широко приводит и мнения таких виднейших богословов, как ал-Хасан ал-Басрй (ум. 728) и му`тазилит Абӯ `Али ал-Джуббā`й (ум. 915). Помимо обычных ссылок иснадного типа ат-Табарсй называет и ряд сочинений своих предшественников и современников.

Ат-Табарсй строит свой комментарий по следующей схеме: место ниспослания *сўры*, число *āyāt*ов, наличие расхождений (*ихтилāф*) в чтении того или иного *āyat*а данной *сўры*. Далее следует раздел «Достоинств» (*фадл*), где приводятся *хадйсы* об особом значении *сўры*. В разделе «Толкование ее» (*таф-сйрухā*) автор в нескольких словах говорит о содержании *сўры* в ее связи с предыдущей, приводит полный текст *сўры*. Следующий раздел содержит перечисление различных мнений авторитетов отно-

сительно произнесения отдельных слов. Аргументация приводится ниже, в особом разделе под названием «Доказательство» (*худжжа*). Раздел «Лексика» (*луға*) посвящен разбору редких и малопонятных слов, встречающихся в *суре*. Здесь автор часто приводит в качестве примеров поэтические фрагменты (среди упомянутых поэтов — ал-Ханса', ан-Набиға аз-Зубйанй, Ка'б б. Зухайр, Зў-р-Румма). Раздел «Синтаксис» (*и'рāб*) посвящен сложным грамматическим конструкциям в *суре*. За ним часто следуют сообщения об обстоятельствах ниспослания тех или иных *āyāt*ов (*асбāб ан-нузўл*). Завершает ряд разделов собственно толкование под заголовком «Значение» (*ма'на*). Таким образом, в своем комментарии ат-Табарсий сводит материалы из сочинений разных жанров мусульманской экзегетики.

Появление на политической арене исмаилитов ознаменовалось и составлением исмаилитских толкований к Корану⁷³. Широко используя методики *та'вīла*, исмаилиты искали в Коране подтверждения истинности своих методов политической борьбы и особенностей организации, необходимости «пропаганды» (*да'ва*), важности тайной иерархии «посвященных» и т. п. Подвергая аллегорическому истолкованию отдельные *āyāt*ы и понятия (очень часто это термины, обозначающие землю, небо, горы, деревья), они использовали коранический текст для доказательства истинности своей эзотерической космогонии и учения о спасении⁷⁴. В их трактовке проповеди мекканского Пророка были наполнены идеями и образами, восходящими к неоплатоникам. Впервые эти мысли были высказаны в толкованиях, принадлежащих авторам из круга «Братьев чистоты» (*ихвāн ас-сафā'*)⁷⁵.

Апелляция к Корану была обязательным условием обоснования идеологической или научной позиции. Но если теоретическое богословие ислама (*калām*) в рамках своего предмета раз-

⁷³ Poonawala, *op. cit.*, с. 199—222; ал-Хабīb ал-Фиккй, *Ат-Та'вīл: усусулу ва ма'āнихи фй-л-мазхаб ал-исмā'īлй*. *Қāфй ан-Ну'мāн* (Тунис, б. г.); A. Nanji, «Towards a Hermeneutic of Qur'ānic and Other Narratives in Isma'īli Thought», *Islam and the History of Religions: Essays in Methodology*, ed. R. C. Martin (Berkeley, 1982); А. А. Семенов, «Взгляд на Коран в восточном исмаилизме», *Иран*, I (1927).

⁷⁴ Y. Marquet, «Coran et création. Traduction et commentaire de deux extraits des Ikhwān al-ṣafā'», *Arabica*, XI (1964), с. 279—285; *idem*, *Philosophie des Ikhwān as-ṣafā'* (Algiers, 1975).

⁷⁵ M. Allonso, «El „ta'wīl“ y la hermeneutica sacra de Aēerroses», *Andalus*, VII (1942), с. 127—151; I. Michot, «Le commentaire avicennien du vers „Puis il se fourna vers le ciel“», Edition, traduction notes», *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, XIV (1980), с. 317—328.

вивалось в направлении независимого философского знания, исходя из символично-аллегорического толкования Корана (*ta'wīl*), то мусульманская философия (*falсафа*) двигалась противоположным путем: полученные выводы приводились в формальное соответствие с Писанием, которое предварительно истолковывалось методами *ta'wīl*.

В этой связи интересна, например, аналогия Ибн Туфайла (Абубацера) (1110—1185), к которой он прибегает, чтобы объяснить феномен «вселения» духа в тело человека:

Этот дух исходит вечно от Бога и подобен изливающемуся на мир свету солнца. Свет, излучаемый солнцем, одни тела вовсе не отражают — таков, например, прозрачный воздух, другие отражают целиком — таковы тела с гладкой поверхностью. Таким образом, и дух, изливающийся от Бога, на одни тела не оказывает никакого действия — таковы минералы, на другие оказывает известное влияние — таковы растения, на третьи оказывает сильное воздействие — таковы животные. И подобно тому, как среди тел с гладкой поверхностью встречаются такие, которые способны не просто отражать свет, но и воспроизводить его образ, точно так же, как среди животных есть такие, которые не только «отражают», но и воспроизводят этот дух, принимая его образ. Последнее свойство присуще только человеку, что подтверждается словами Мухаммада: «Сотворил господь Адама по образу своему»⁷⁶.

Другой характерный пример философского рассуждения такого рода принадлежит Ибн Рушду (Аверроэсу) (ум. 1198):

Между ними (философами. — Е. Р.) нет разногласий в том, что материя существующих вещей, причастных одной и той же материи, принимает то одну форму, то противоположную ей форму. Так, по их мнению, обстоит дело с формами четырех элементов, то есть огня, воздуха, воды и земли. Они расходятся между собой только относительно той вещи, которая не имеет общей с другими вещами материи или которая имеет различные материи: спор идет о том, могут ли одни из этих вещей принимать форму других, как, например, может ли что-то принимающее определенную форму (как об этом свидетельствуют наблюдения) лишь через много промежуточных «звеньев» принимать эту форму и без промежуточных «звеньев». Так, например, растение возникает благодаря сочетанию элементов: будучи съедено животным, оно претворяется в кровь и семя; из семени и крови получается животное, как сказано Аллахом (да будет Он превознесен!): «Мы создали человека из эссенции глины, а затем сделали его семенем в прочном жилище» и так далее до слов «да будет благословен Алах, лучший из творцов» (23: 12—14)⁷⁷.

Суфийские экзегеты — сторонники «духовного» *ta'wīl* — искали обоснование своим далеким от буквального смысла тол-

⁷⁶ А. В. Сагадеев, «Философская робинзоада Ибн Туфайла», *Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека* (Москва, 1986), с. 56.

⁷⁷ Цит. по: Ибн Рушд, «Опровержение опровержения (фрагменты)», пер. А. И. Рубина и А. В. Сагадеева, *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока* (Москва, 1961), с. 524.

кованиям в обращении к авторитету того же Ибн ‘Аббаса и шиитского *имāма* Джа‘фара ас-Сāдиқа. Сторонники «духовного», или теософского, *та‘вīла* видели четыре смысла каждого *āyata* или буквы: «явный» (*zāhir*), «скрытый» (*bāṭin*), «предел» (*ḥadd*) и «восхождение» или «беспредельность» (*matla’*). Эти понятия находят близкую аналогию в делении, выработанном христианской экзегетикой: *historia*, *allegoria*, *tropologia*, *anagoge*. Рецитация (*tilāwa*) *āyata* включает в себе явный смысл — «[буквальное] выражение» (*ibāra*), его осознание приводит к пониманию (*faḥm*) скрытого смысла или «аллегорического намека» (*miāra*), то, что разрешает или запрещает *āyat* (*aḥkām al-ḥalāl wa-l-ḥarām*) с точки зрения религиозного закона, — это «предел» (*ḥadd*). И наконец, *matla’* — подлинное знание смысла *āyata*, вложенного в него самим Аллахом ⁷⁸.

Обычно истолковывали первые два смысла — *zāhir* и *bāṭin* (*sensus literalis*, *sensus spiritualis* в патристической традиции), причем «явный» считался доступным всем мусульманам (*al-‘āmma*), а «скрытый» — лишь избранным (*al-ḫāṣṣa*). В этом суфийский *та‘вīл* близок исмаилитскому и шиитскому.

При этом суфийские экзегеты, в частности крупнейший мусульманский философ-мистик Ибн ‘Арабӣ (Ибн ал-‘Арабӣ) (1165—1240) ⁷⁹, осознавали принципиальное различие между своим и му‘тазилитским подходами к толкованию коранического текста. К избранным (*al-ḫāṣṣa*), по мнению Ибн ‘Арабӣ, принадлежат и сторонники рационального осмысления истин откровения (*aḥl an-naẓar al-‘aqlī*). Они, однако, ищут в Коране лишь то, что соответствует их логическим построениям и взглядам на природу божества, сознательно опуская все, что этим построениям противоречит. Напротив, «познавшие» (*al-‘ārifūn*, *al-muḥakkimūn*, *aḥl Allāh*) видят эту противоречивость и преодолевают ее путем постижения глубинной взаимосвязи «внутреннего» и «внешнего» аспектов пророчества. Скрытый смысл постигался суфием в состоянии мистического транса. В его сознании эсхатологические образы, легендарные сюжеты или малопонятные

⁷⁸ Wansbrough, *op. cit.*, с. 242—244.

⁷⁹ Мухӣй ад-Дйн Абу ‘Абдаллах Мухаммад б. ‘Али б. ‘Али Ибн ‘Арабӣ (Ибн ал-‘Арабӣ) ал-Хāтимӣ ат-Ṭā’и — крупнейший мусульманский философ-мистик. Родился в Андалусии, много путешествовал по мусульманскому миру. Среди своих последователей снискал славу «Величайшего учителя». Оставил около 300 сочинений, в которых изложил собственное учение, впоследствии известное как доктрина «единства бытия» (*waḥdat al-wuḍūd*), являющее собой сложный сплав суфийской теософии, мусульманской метафизики, некоторых методов *kalām* с элементами неоплатонизма, гностицизма и восточнохристианских учений, последовательно отстаивал преимущества интуитивного знания перед схоластикой и рационализмом. См.: А. В. Смирнов, *Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн ‘Араби* (Москва, 1993); А. Knysh, *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (New York, 1999).

слова будили сложную гамму ассоциаций. Такие озарения нередко приводили к возникновению новых положений теории и практики суфизма. Ряд очень характерных примеров такого рода содержится в трудах Ибн 'Арабӣ, в том числе в приписываемом ему сочинении, озаглавленном «Ат-Тафсӣр» (ибо текст, принадлежащий, как полагают, перу ал-Кашанӣ (ум. 1330)⁸⁰, по-видимому, во многом отражает идеи самого Ибн 'Арабӣ).

Для Ибн 'Арабӣ и его последователей символично-аллегорическое толкование Корана (*ta'wîl*) стало особым способом философствования. В его комментарии исходные мистико-философские концепции обосновываются и поясняются с помощью аллегорического истолкования текста, нередко прямо противоположного его буквальному смыслу. Сама вселенная рассматривалась им как гигантский Коран, «метафоры» и «знаки» которого можно постичь с помощью божественного «откровения»⁸¹. Учение о *ta'wîl* — «возвращение к первоисточникам», к основам бытия — становится способом познания⁸².

Согласно Ибн 'Арабӣ, «тиран» Фир'аун обладает истинным знанием, которое «сокрыто» (*мастӯр*) от Мұсы, и сознательно идет навстречу гибели, от века предопределенной ему⁸³. Язычники, которые в ответ на призывы Нұха «вкладывали свои пальцы в уши, и закрывались платьем, и упорствовали, и гордо превозносились» (71 : 7), оказываются, в толковании Ибн 'Арабӣ, подлинно «знающими» (*'арифӯн*) в отличие от самого Нұха.

Ибн 'Арабӣ оказал огромное влияние на его современников, на последующее развитие суфизма, средневековой и современной мусульманской философии, вызвав острые дискуссии в мусульманском мире, которые не утихают и сегодня⁸⁴.

⁸⁰ P. Lory, *Les commentaires ésotérique du Coran d'après 'Abd ar-Razzāq al-Kāshānī* (Paris, 1980).

⁸¹ Любопытную параллель такому ходу мысли можно обнаружить у русских формалистов (В. Б. Шкловский, Б. М. Эйхенбаум), которые ввел за романтиками считали произведение искусства моделью мироздания (тождественность структуры и принципов строения).

⁸² Nwīya, *op. cit.*; *idem*, «Le tafsīr mystique attribué à Ġa'far Sādiq», *Mélanges de l'Université St. Joseph*, (1968); Наџр Хамӣд Абӯ Зайд. *Ал-Иттиджāх ал-'ақлӣ*; *idem*, *Фалсафат ат-та'вӣл*: *dirāsa fī ta'wīl al-Kūr'ān 'inda Ibn 'Arabī* (Бейрут, 1983).

⁸³ D. Grill, Le personnage coranique de Pharaon d'après Ibn 'Arabī, *Bulletin d'études orientales*, XXIX, с. 179—187.

⁸⁴ Влияние идей Ибн 'Арабӣ легко обнаружить в современной шиитской философии (см. ниже), его толкования сегодня широко используются для обоснова-

Усложнение социально-политической практики, возникновение внутри ислама новых идеологических учений не могло не привести к появлению тенденции ко все большему отрыву толкования от буквального смысла Корана. Новые толкования становились, по существу, новыми откровениями: *имām* у шиитов (начиная со времен пятого *имām* Мухаммада ал-Бакира, ум. 743), а позднее и у исмаилитов часто называли *Қур'ән-и нāтиқ* («говорящий Коран»), тогда как сам Коран (поскольку он требует интерпретации) обозначался термином *Қур'ән-и сāmит* («молчащий Коран») ⁸⁵. Считали, что шиитский *имām* может и отменить любой из *āyāt*ов по своему желанию. Исмаилитский, шиитский, суфийский *та'вīл* — это нередко полная подмена комментарием исходного текста. Прекрасной иллюстрацией принципа «толкование как откровение» могут служить и сочинения 'Али-Мухаммада Ширāзӣ (Бāба) (1818—1850) ⁸⁶ (рис. 6б) — эпонима и основателя бабитского движения. 23 мая 1844 г. он объявил себя «вратами» (*бāб*), через которые передается народу воля «скрытого *имām*». Развитие проповеди и религиозно-политического движения привело к тому, что три года спустя Бāб объявил себя новым пророком, а свое сочинение, названное «Бай-āн ал-хаққ» («Изъяснение истины») — новым Священным писанием, отменяющим Коран. Бāбу принадлежит и «Тафсир сūрат Йūsuf», текст которого имитирует сам Коран (разделения на «сūры» и «āyātы», разрозненные буквы перед началом «сūр»).

Конечно, столь вольное обращение со Священным текстом вновь и вновь порождало реакцию. Так, с резкой критикой практики *та'вīла* выступали и традиционалисты, и аш'ариты. «Посмотри на это бесстыдное искажение и извращение изначально-го смысла, посмотри на эти гнусные толкования и ложные притязания, с помощью которых он отрицал веру в Коран. Ведь он сделал неверие одним из достохвальных свойств, дабы доказать тем самым право на существование суфийской общины», — писал о толкованиях Ибн 'Арабӣ его противник Ибн ал-Ахдал ⁸⁷.

ния основных положений доктрины движения Ахмадиййā (*қāдйāний*), которое осуждается большинством исламского сообщества. И в наши дни публикация сочинений Ибн 'Арабӣ в мусульманских странах сопряжена с трудностями вследствие противодействия исламских авторитетов. См., например: Махмūd Қасим, «Тафсир маджхūл ва мусир ли-л-Қур'ән ли-л-мутасаввиғ ал-кабīр Мухй ад-Дйн Ибн 'Арабӣ», *Маджаллат ал-Ҳиллат*, XII (1970).

⁸⁵ Ayoub, «Studi of Imāmi Shi'i *tafsīr*», с. 183; Poonawala, *op. cit.*, с. 200; Powers, *op. cit.*, с. 126, примен. 42.

⁸⁶ B. T. Lawson, «Interpretation as revelation: the Qur'ān commentary of Sayyid 'Alī Muḥammad Shīrāzī, the Bāb (1818—1850)», *Approaches*, ed. Rippin, с. 223—256. См. также: М. С. Иванов, *Бабитские восстания в Иране: 1848—1852* (Ленинград, 1939).

⁸⁷ Ал-Хусайн ал-Ахдал, *Кашиф ал-ғиṭā' 'ан хақā'иқ ат-тауххид*. Нашараху Ахмад Бақир Махмūd (Тунис, 1964), с. 34. Мы благодарны А. Кнышу за указание на этот фрагмент.

Ибн Таймиййа требовал исключения из *тафсиров* материалов, восходящих к иудео-христианской среде, использование которых, по его мнению, вело к искажению исконных мусульманских ценностей и представлений.

Возможно, реакцией на столь вольное обращение со Священным текстом можно объяснить огромный успех, выпавший на долю умеренного и традиционного во всех отношениях сочинения «Анвār ат-танзил ва асрār ат-та'вил», созданного ал-Байдāвй (ум. 1286)⁸⁸.

В основе *тафсира* ал-Байдāвй лежит «Ал-Кашиф» аз-Замахшарй. В своем труде ал-Байдāвй попытался превзойти знаменитого предшественника, уточнив его филологические наблюдения, расширив толкования привлечением исторического и филологического материала из других сочинений и убрав му'тазилитские догматические построения (хотя последнее удалось ему не в полной мере). Ни в одном из аспектов комментирования ал-Байдāвй не стремился исчерпать весь доступный ему объем сведений. В его работе встречаются неточности, однако огромная популярность, которую она снискала в суннитской среде, свидетельствует о верно найденном соотношении между объемом и характером приводимого материала.

Среди суннитов сочинение ал-Байдāвй приобрело едва ли не ореол святости, на протяжении нескольких веков оно являлось учебным пособием в мусульманских школах. На *тафсир* ал-Байдāвй было, в свою очередь, написано множество комментариев, наиболее известным из которых является сочинение Мухаммада б. Му'стафы ал-Куджāвй Шайх-заде (ум. 1543)⁸⁹.

В истории Ближнего и Среднего Востока XIII—XIV вв. прошли в значительной мере под флагом борьбы с монголами.

⁸⁸ Нāсир ад-Дин 'Абдаллāх б. 'Умар ал-Байдāвй — известный мусульманский экзегет, *фақйх* и историк. Жил в Ширазе, где был главным *кадий*, и в Тебризе. Придерживался шафитского *мазхаба*. Помимо *тафсира* оставил еще несколько крупных сочинений, в том числе труд по *фикху*, базирующийся на переработке ал-Урмавй (ум. 1253), сочинения Фахр ад-Дина ар-Рази «Китаб ал-махсүл».

⁸⁹ С учебной целью фрагменты *тафсира* ал-Байдāвй неоднократно воспроизводились в Европе: G. R. Henzius, *Fragmenta arabica...* (Petropolis, 1828); A. F. L. Beeston, *Baidāwī's Commentary on sūrah 12 of the Qur'ān. Text accompanied by an interpretive rendering and notes* (Oxford, 1978); Е. А. Резван, *Коран и его толкования* (СПб., 2000).

Чингизиды обосновались в Туркестане и Иране, Месопотамии и Малой Азии. К XIII в. монголы приняли ислам суннитского толка, и это, казалось бы, лишало их противников важнейших религиозных аргументов, необходимых для борьбы с врагом, поставив перед ними вопрос: война с монголами — это *джихад* или столкновение двух суннитских государств? Приняв основные исламские установления, монголы продолжали следовать и «Йәсе» Чингиз-Хана. Вопрос был в том, где лежит грань, делающая мусульманина отступником. Ответ дали сочинения Ибн Таймийи (1263—1328) и его ученика Ибн Касира (1300—1372/1373), которые резко выступали против господствовавшего разномыслия, жестко настаивая на верховенстве принципа «Коран объясняет сам себя»⁹⁰.

Возможно, будущую судьбу Ибн Таймийи предопределили детские впечатления, когда монгольское нашествие вынудило его семью покинуть родной Харран и бежать в Дамаск (кто знает, что готовит миру маленький Ибн Таймийя, коротающий сейчас дни в одном из лагерей беженцев из Косова или Чечни?). В зрелом возрасте он, по меткому выражению Е. Сивана⁹¹, участвовал «в качестве политрука» в нескольких походах против монголов и армянских союзников крестоносцев в Малой Азии, и именно ему удалось сформулировать идею, четко изложенную его учеником Ибн Касиром в толковании на часть 5-ой сūры, ключевыми в которой являются следующие фрагменты *āyātov*: «А кто не судит по тому, что низвел Аллах, то это — неверующие (*ал-кафйрӯна*)»* (5: 44); «И суди между ними по тому, что низвел Аллах... Неужели суда времен неведения (*джāхилийя*) они хотят?» (5: 49—50). Согласно Ибн Таймийи,

[Эти *āyātov*] относятся к людям, которые следуют предписаниям и законам, установленным людьми, для того чтобы в большей степени удовлетворить свои порочные желания и прихоти, чем твердо держаться норм *шарй'ата*, которые дарованы нам Аллахом. Именно так обстояло дело с жителями [Аравии] во время *джāхилийи*... Так обстоит дело и сегодня с монголами, следующими «Йәсе» Чингиз-Хана, которая есть скопление законов, взятых частично из иудейской, христианской, мусульманской и других юридических систем, частично же установленных в соответствии с прихотями монгольских правителей. Причем всей этой системе придается приоритет по сравнению с законами Аллаха, зафиксированными Кораном и *сунной*. Те, кто следует этим законам, установленным людьми, [а не Богом], являются неверующими.

⁹⁰ Ибн Таймийя, *Усūл ат-тафсир* (Кувейт, 1971), с. 93; 'Имād ад-Дйн Абū-л-Фидā' Исмā'ил б. Касир, *Тафсир ал-Кур'āн ал-'азим* (Бейрут, 1385/1965). См. также: N. Calder, «*Tafsir* From Tabari to Ibn Kathir: problems in the description of a genre, illustrated with reference to the history of Abraham», *Approaches to the Qur'an*, eds. Hawting and Shareef, с. 101—140; McAuliffe, *op. cit.*, с. 46—62.

⁹¹ E. Sivan, *Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven: London, 1985), с. 100.

С ними надо сражаться до тех пор, пока они не признают законов Аллаха⁹².

На протяжении шести веков последователи Ибн Таймийи то и дело напоминали о себе, проповедуя следование букве Корана и сунны и вдохновляя религиозные движения салафитского толка (например, ваххабитское). В середине XX в. его взгляды вновь приобрели популярность, прежде всего в мусульманской Индии и Египте, о чем речь пойдет ниже.

Исламский мир впадал в длительную полосу культурного застоя, начиналась «эпоха супракомментариев», время торжества пустой схоластики, оторванной от жизни учености. Не удивительно, что именно в это время в знаменитой «Муқаддиме» Ибн Халдūна (1332—1406) появляется «Глава о том, что ученые, занимающиеся кораническими науками, наименее способны к управлению государством и решению вопросов управления». Идея, лежащая в ее основе, прямо противоречит известному *хадису* «лучшие среди вас те, кто изучает Коран и учит ему»⁹³. Ибн Халдūну вторил ‘Абд ал-Ваххāб аш-Ша’рāнī (аш-Ша’рāвī) (1491/1492—1565) — известный египетский филолог и последователь Ибн ‘Араби: «Нет пользы читать толкования!»⁹⁴.

Одним из последних подлинно оригинальных сочинений в классической мусульманской экзегетике стал «Тафсир ал-Джалāлайн», совместная работа «двух Джалāлей» — ал-Махалли и знаменитого ас-Суйутī. Этот своеобразный «арабский перевод Корана» завоевал огромную популярность в первую очередь в неарабской среде⁹⁵. Появление сочинений такого рода связано во многом с потребностями, возникшими в связи с широким распространением ислама в Южной и Юго-Восточной Азии и Африке в позднее средневековье⁹⁶.

⁹² Ибн Таймиййа, *Фатāвā* (Каир, 1909), iv, с. 198 и 280—281. Мы следовали переводу Э. Сивана (E. Sivan, *op. cit.*, с. 97—98).

⁹³ W. Graham, «Those who study and teach the Qur’ān», *International Congress for the Study of the Qur’ān*, Australian National University, Canberra, 8—13 May 1980, с. 9—28.

⁹⁴ А. Э. Шмидт, *‘Абдал-Ваххāб Ша’рāнī и его «Книга рассыпанных жемчужин»* (Санкт-Петербург, 1914), Приложения, с. 03, 07.

⁹⁵ См., например: A. H. Johns, «Qur’ānic exegesis in the Malay world», *Approaches*, ed. Rippin, с. 264.

⁹⁶ Джалāl ад-Дīн Абū ‘Абдаллāх Мухаммад б. Ахмад ал-Ансарī ал-Махалли аш-Шафи’и (1388—1459) — видный египетский *факих* и экзегет, преподававший в каирских медресе. Наиболее известное свое сочинение — «Тафсир» — ал-Махалли дописать не успел. В 1465 г. «Тафсир» был закончен — согласно преданию, за 40 дней — его знаменитым учеником, тогда двадцатилетним Абū-л-Фадлом ‘Абд ар-Рахманом б. Абī Бакром б. Мухаммадом Джалāl ад-Дīном ал-Худайрī аш-Шā-

Популярность «Тафсйр ал-Джалāлайн» объясняется во многом именно огромным авторитетом ас-Суйутй. Его блестящие сочинения в области изучения Корана, и прежде всего «Ал-Итқāн фй 'улўм ал-Қур'āн» — своеобразный обзор коранических наук, расширенный вариант введения к задуманному им, но не дошедшему до нас, либо так и не написанному большому *тафсйру*, — последние подлинно оригинальные работы в классической мусульманской экзегетике, которые подвели итог ее восьмивековому развитию. Они оказали огромное влияние на дальнейшую историю мусульманской «науки о Коране».

Что касается «Тафсйр ал-Джалāлайн», то методически он восходит к тому направлению мусульманской экзегетики, которое можно условно назвать «арабским переводом Корана». Важнейшей предшествующей работой такого рода следует считать сочинение «Танвйр ал-миқбāс мин тафсйр Ибн 'Аббāс», приписываемое Ибн 'Аббāсу, ал-Калби (ум. 763) или ал-Фйрўзāбāдй (ум. 1415)⁹⁷. Ясный и сжатый, включающий необходимые пояснения из *асбāб ан-нузўл* и некоторое количество вариантов «чтения» (*ал-қи-рā 'ām*), «Тафсйр ал-Джалāлайн» был положен в основу и одного из наиболее авторитетных современных толкований — «Тафсйр ал-Манār».

Тафсйры — это своеобразный «гипертекст», где ядро, состоящее из собственно текста Корана, часто уже включающего и откровение, и толкование, окружено текстами, каждый из которых представляет несколько уровней толкования, обычно восходящих к разным эпохам, идеологическим и культурным общностям (*рис. 3*).

В целом идеологическая борьба вокруг места Корана в жизни мусульманского общества является отражением более широкой дискуссии, продолжающейся и поныне, о роли светского и духовного начал в мусульманском государстве, и толкования к

фи'н ас-Суйутй (1445—1505) — одним из наиболее плодovitых авторов не только мамлюкской эпохи, но, возможно, и арабо-мусульманской литературы в целом. По преданию, он, как и полагается подлинному исламскому мыслителю (ср. биографии аз-Замахшарй и ат-Табарсй), пережил внутренний кризис, уединился на нильском острове, где находился его дом, и более не покидал его. Ас-Суйутй попытался объять все сферы мусульманской учености своего времени. Приводят около 600 названий его сочинений. Подробнее о биографии см.: *Совершенство в коранических науках*, с. 7—13.

⁹⁷ См.: Rippin, «*Tafsīr Ibn 'Abbās*».

Корану продолжают играть в ней важную роль. Этому способствует традиция «адаптации» *тафси́ров* к новым условиям.

2

XIV в. *хиджры*, в значительной мере совпадающий с XX в. от Рождества Христова, был наполнен событиями, нанесшими огромный удар по самооценке мусульманской цивилизации. Поэтому во многом символично, что на последний год этого века пришлось такие события, как исламская революция в Иране и попытка захвата главной мусульманской святыни в Мекке, осуществленная представителями одной из мусульманских экстремистских организаций.

Не раз отмечалось, что «процесс адаптации религиозно-философских и правовых норм ислама к новым историческим условиям, начавшийся в середине XIX в. и продолжающийся поныне, часто обозначают термином „мусульманская реформация“, хотя он принципиально отличен от реформации христианской. „Мусульманская реформация“ выражалась, прежде всего, в пересмотре религиозных мотиваций различных аспектов светской жизни и лишь в незначительной мере затрагивала собственно богословские вопросы»⁹⁸. При этом особые организационные формы, объединяющие в исламе «служителей культа», отсутствие института церкви и духовенства, подобных христианским, наложили весьма существенный отпечаток на характер реформ в исламе.

В значительной степени религиозно-обновленческие процессы в исламе рубежа XIX—XX вв. были связаны с задачами освоения научно-технических достижений Запада. При этом ставилась задача возрождения традиционных культурных и духовных ценностей на новой основе. В этом русле определились два основных направления — реформаторско-обновленческое и традиционалистское. И если для истории Корана в целом «рубежными» были конец VIII—начало IX и X вв., то для века двадцатого — это были его первые десятилетия и 60-е гг. Одними из первых выступили российские мусульмане, оказавшиеся по ряду причин на переломе развития евразийской цивилизации⁹⁹.

Мусульманская реформистская экзегетика, получившая наибольшее развитие на рубеже XIX—XX вв., отразила столкновение мусульманского общества с новыми реалиями, и прежде всего с европейской философской и научной мыслью. С помощью толкований к Корану новые экзегеты попытались, с одной

⁹⁸ Г. Милославский, «Ислам в новое и новейшее время», *Ислам. Энциклопедический словарь* (М., 1991), с. 108; см. также: F. Abbot «A reformation in Islam?», *Bulletin of the Herry Martyn Institute of Islamic Studies* (1963. April—June), с. 5—24.

⁹⁹ См. ниже: ч. 3, гл. 2.

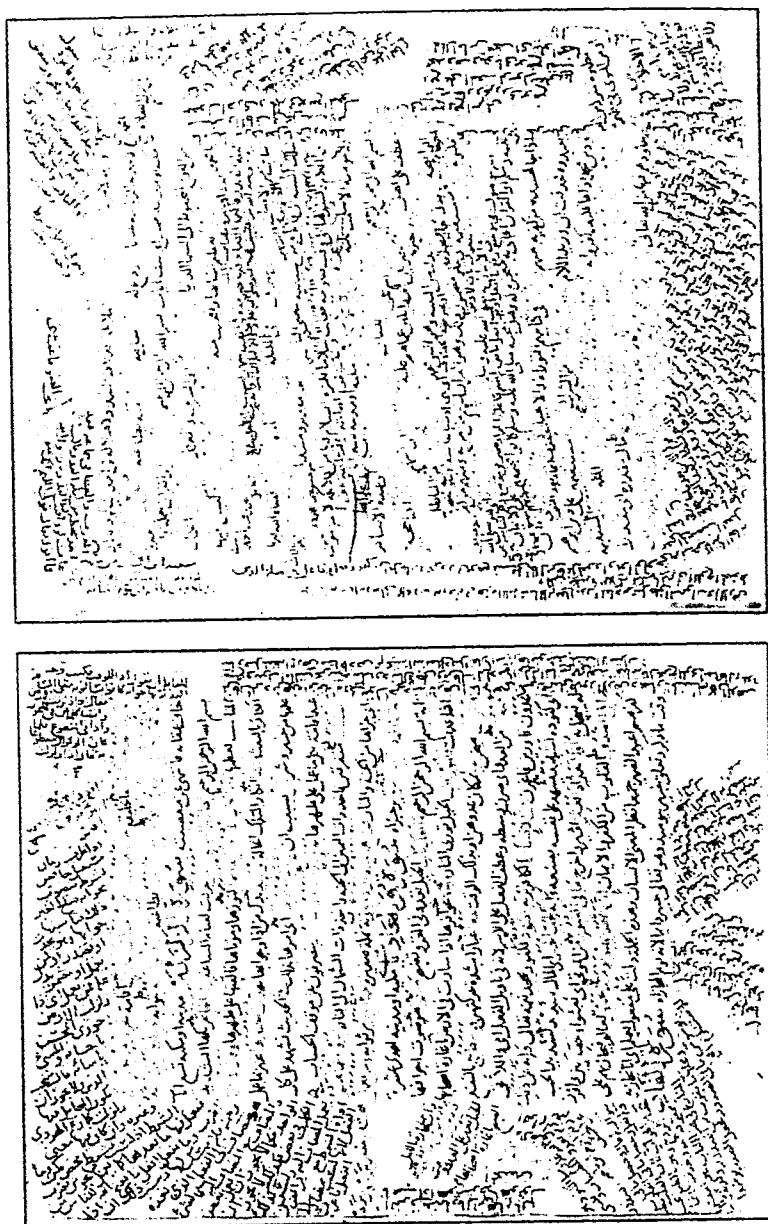


Рис. 3. Л. 2936—294а рукописи А-536 из собрания СПбФ ИВ РАН, содержащей «Тафсир ал-Джалалийн» Джалал ад-Дина ал-Махалли и Джалал ад-Дина ас-Суьути. Дата переписки: 1519 г., 11,7 × 13,0 см

стороны, объявить новые научные достижения и социальные представления предсказанными Кораном и тем самым помешать размыванию авторитета Священного текста, с другой — внести в широкую среду читателей-мусульман современные научные представления, сделав их в то же время приемлемыми в контексте традиционных религиозно-философских ценностей. В своих толкованиях новые экзегеты опирались на традиции классического комментирования: Амйн ал-Хулий (ум. 1965) утверждал, что уже в сочинениях ал-Газāли можно найти прообраз «научного комментария» (*ат-тафсīр ал-'илмī*); в знаменитый *тафсīр* ар-Рāзī было органично включено изложение естественнонаучных достижений эпохи. Многовековая практика аллегорического истолкования вооружила экзегетов-реформистов важнейшим методологическим инструментом. Ссылаясь на фрагмент *āyata* 6:38 «Мы не упустили в этой книге ничего...», новые комментаторы доказывали, что в Коране можно найти все. И действительно, в сочинениях ал-Кавāкиби (1849—1903), Тāнтāвī Джаухарī (1862—1940) и их единомышленников есть самый разнообразный материал: от антиколониальной или антиматериалистической полемики до научно-популярных описаний строения клетки и Солнечной системы¹⁰⁰.

«Травмы», вызванные многолетним колониальным господством, упразднением халифата, тотальным превосходством западной цивилизации в научной и военной сферах, нашли свое отражение в комментариях к Корану. Новые *тафсīры* отразили как стремление к вестернизации общественных институтов, культуры и образования, так и призывы к возврату к традиционным мусульманским ценностям. Более простой язык этих сочинений свидетельствует об обращении к широкой аудитории, а акцент на правовых и теологических проблемах показывает, что языковые проблемы текста рассматриваются как в основном решенные прежними поколениями толкователей.

Мухаммад 'Абдо (1849—1905), верховный *муфтий* Египта и человек, стоявший у самых истоков обновленческого движения в исламе¹⁰¹, в своем знаменитом «Тāфсīр ал-Манār», созданном

¹⁰⁰ J. Jomier, P. Caspar, «L'exégèse scientifique du Coran d'après le Cheikh Amin al-Khulī», *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, IV (1957), с. 269—280; J. Jomier, «Le Cheikh Tāntāwī Jawharī (1862—1940) et son commentaire du Coran», *ibid.*, V, (1958), с. 115—174; F. De Jong, «The works of Tāntāwī Jawharī (1862—1940). Some bibliographical notes», *Bibliotheca Orientalis*, XXXIV (1977), с. 153—161.

¹⁰¹ Мухаммад 'Абдо — видный египетский теолог и общественный деятель. Был выслан из Египта за участие в восстании 'Арабī-пāшн. По возвращении занимал ряд важнейших постов: возглавлял Административный совет ал-Азхара, где читал лекции и провел реформу системы обучения, был главным *муфтием* Египта, выступив с предложениями о ряде принципиальных реформ в мусульманском законодательстве. Из русских исламоведов работами Мухаммада 'Абдо занимался

вместе с Рашидом Ридā (1898—1935), попытался сформулировать принципы организации мусульманского общества, обновленного в либерально-реформистском духе ¹⁰².

В его тексте в том или ином виде нашли свое отражение знаменитые *фатвы* ‘Абдо, связанные с такими ключевыми проблемами, как ссудный процент и многоженство. Обратившись к *āyātu* 42:38 «...а дело их — по совещанию между ними...», Мухаммад ‘Абдо доказывал, что ислам демократичен в своей основе. Он призывал к возрождению величия исламской цивилизации через возвращение к «истинному исламу», «искаженному» поздними религиозными авторитетами. Именно как возвращение к «истинной вере» Мухаммад ‘Абдо толковал свои идеи модернизации ислама. В борьбе против «искажения» ислама он опирался на авторитет Ибн Таймийи, проповедуя этическую концепцию веры, следовал учению ал-Газālī, широко использовал традиции мусульманского рационализма. Он утверждал, что каждой эпохе необходима самостоятельная трактовка Корана. Мухаммад ‘Абдо выдвигал тезис о познаваемости мира и законов его развития, о величии человеческого разума. В противовес мнению суннитских авторитетов считал Коран сотворенным.

Тафсīр Мухаммада ‘Абдо при жизни автора выходил отдельными частями в журнале «Ал-Манār». *Тафсīр* остался незавершенным и был переработан и дополнен его учеником Мухаммадом Рашидом Ридā (1865—1935), получив название «Тафсīр ал-Манār». Значительную часть *тафсīра* составили лекции о Коране, прочитанные Мухаммад ‘Абдо в ал-Азхаре, в основе которых был «Тафсīр ал-Джалāлайн». Из множества традиционных истолкований текста Корана Мухаммад ‘Абдо попытался выбрать те, которые подтверждаются *хадйсами*, восходящими к самому Пророку. Сегодня «Тафсīр ал-Манār» — од-

специально А. Э. Шмидт, см.: *Мухаммад Абду и его роль в истории прогрессивных течений современного ислама* (Ташкент, 1926) (стеклография).

¹⁰² По новой мусульманской экзегетике см.: J. M. S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880—1960)* (Leiden, 1961); J. Jomier, *Le Commentaire coranique du Manar: tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte* (Paris, 1954); idem. «Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte révélées par polémique récente», *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, I (1954), с. 39—72; J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden, 1974).

но из наиболее авторитетных в мусульманском мире толкований Корана.

По мере развития национального самосознания и национально-освободительного движения все более отчетливо стала проявляться политизация ислама, выражавшаяся в широком использовании исламских лозунгов в политической борьбе. Участники антиколониальных выступлений нередко обращались к мессианским идеям, объявляли своих лидеров *махдй*. В XIX в. активное участие в политической борьбе стали принимать суфийские братства.

Освобождение мусульманских народов от колониальной зависимости, сложение двухполюсного мира и постепенный рост финансовой и экономической самостоятельности ряда мусульманских стран поставили принципиально новые проблемы перед представителями исламской общественной мысли. Появились многочисленные концепции так называемого «третьего пути».

Борьба за независимость Индии, попытка сохранить от раскола по религиозному принципу это великое многонациональное и многоконфессиональное государство нашли свое отражение в *тафси́ре* Мауляна Абӯ-л-Калама Азада (1888—1958)¹⁰³. Резко отличную, узко конфессиональную позицию представляли труды двух других индийских мусульманских теологов и публицистов — Абӯ-л-‘Ала’ ал-Маудудй (1903—1979)¹⁰⁴ и Абӯ-л-Хасана ‘Али ан-Надвй. Последние во многом оказали влияние на развитие взглядов идеолога египетских «Братьев-мусульман» (рис. 4) Саййида Кутба.

Борьба против неокOLONиализма и влияния суфийских орденов на экономическую и внутривполитическую жизнь, влияние Маркса и Тейяр де Шардена, трудов западных ориенталистов и экономистов причудливо переплелись в апеллирующих к Кора-



Рис. 4. Коран и скрещенные мечи. Логотип «Ассоциации братьев-мусульман»

¹⁰³ См.: Maulana Abu-l-Kalam Azad, *Tarjumān al-Qur'ān*, transl. by Syed Abdul-Latif (Bombay, 1962); см. также: Cragg, *op. cit.*, с. 14—32; S. A. Kamali, «Abul Kalam Azad's commentary on the Qur'ān», *The Muslim World*, XLIX (1959), с. 5—18.

¹⁰⁴ F. Abbot, «Maulana Maududi on Quranic interpretation», *The Muslim World*, XLVIII (1958), с. 6—19.

ну сочинениях видного сенегальского политического деятеля и религиозного философа Мамаду Диа¹⁰⁵.

В этот период в трудах мусульманских теологов и публицистов серьезно проявилось влияние социалистических идей, в первую очередь таких, как коллективизм и отказ от абсолютизации частной собственности. К этим идеям обращались как официальные идеологи ряда правящих режимов, так и их противники (например, лидер сирийских «Братьев-мусульман» Мустафа ас-Сибā'й, выпустивший в 1958 г. книгу «Иштиракиййат ал-ислам»). И те и другие в доказательство своей правоты широко цитировали Коран. Именно с таким образом мысли полемизирует Хумайнй в своем «Религиозном и политическом завещании»:

Некоторые, не понимая и не зная ислама и его учения о здоровой экономике, выступили против сторонников капитализма. Ссылаясь на *āyāt* из Корана или изречения из «Нахдж ал-Балāга», пытаются доказать сходство ислама с ложным учением Маркса и другими подобными доктринами. Они не обращают внимания на другие *āyāt* Корана и положения «Нахдж ал-Балāга»¹⁰⁶.

Середина XX в., раскол мира на две противостоящие военно-политические группировки, холодная война и острое идеологическое противостояние ознаменовались новыми вызовами для народов мусульманских государств. Обретение национальной независимости отнюдь не гарантировало решения важнейших проблем. Поиски своего места в мире, национальной и религиозной идентичности проходили в условиях военного противостояния с соседями и балансирования между враждующими центрами силы. К 60-м гг. обозначился кризис всех идеологий, господствовавших в арабо-мусульманском мире. Особенно сильно он проявился в трех наиболее развитых странах Ближнего и Среднего Востока — Ливане, Египте и Иране. Реакцией на этот кризис стало возникновение нового радикализма, провозгласившего прощание с исламским модернизмом и отказ от панарабизма. По мнению идеологов этого движения, исламская цивилизация, ослабленная веками стагнации и колониального господства, должна выработать оружие для противостояния новым опасно-

¹⁰⁵ Mamadou Dia, *Essais sur l'Islam*, i—ii (Dakar, 1977—1979); Cragg, *op. cit.*, с. 33—52.

¹⁰⁶ Хомейни, *op. cit.*, с. 93. «Нахдж ал-Балāга» — собрание проповедей, писем, нравоучительных сентенций, приписываемых 'Али б. Абй Талибу, считается выдающимся образцом арабской словесности и пользуется огромным авторитетом в шиитской среде. Текстологические исследования показывают, что значительная часть сочинения действительно может восходить к 'Али, см.: L. Veccia Vaglieri, «Observations sur le Nahdj al-balāgha», *Proceedings of the 24th Congress of Orientalists* (Munich, 1957), с. 318—319; *idem*, «Sul Nahğ al-balāga e sul suo compilatore al-Raqī», *Annali dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli*, VIII [1958], с. 1—24.

стям, как внешним, так и внутренним. В первую очередь — это проникновение с Запада и Востока идеологических систем и учений — идеологический империализм (*газв фикрӣ*) (рис. 5).

Один из идеологов нового исламского радикализма. Са'йд Хавва', выделил три самых опасных составляющих «модернизации», подрывающей, по его мнению, самые основы исламской цивилизации: *джәхилийский* национализм, марксизм и экзистенциализм¹⁰⁷. Позднее политика *enrichessez-vous*, проводимая режимом Садата, обозначила нового «врага ислама»; культ экономического роста любой ценой.

Борьба за независимость (по терминологии Хаввы, «первая исламская революция») закончилась победой. Вторая исламская революция должна быть направлена против внутренних врагов — «секуляризма и консьюмеризма»¹⁰⁸.

Увидев главного внутреннего врага в государстве, проповедующем идеологию национализма и панарабизма, мусульманские радикалы развернули против него беспощадную борьбу. Насер рассматривался как последователь Ататюрка, разрушившего исламскую империю (XV—XVII вв. которой, по мнению радикалов, — одна из самых блестящих страниц исламской истории), упразднившего халифат и превратившего Турцию в светское государство. Ставился лозунг восстановления халифата, ибо те, кто подчиняется светскому государству, делят с ним грех отступничества (*ридда*). Чтобы спастись от *джәхилийи* и сохранить «подлинно мусульманское наследие и традиции», члены радикальной группы «Ат-Такфир ва-л-хиджра» проповедовали необходимость отшельничества, уединения в пещерах. Их стали даже называть «Люди пещеры» (*ахл ат-кахф*), следуя аллюзиям на сүру 18. Мамаду Диа, упомянутый выше, напротив, исполь-



Рис. 5. Сионистско-коммунистическо-империалистический Лже-Махди (*ал-масих ад-даджәл*). Обложка радикально-мусульманского полемического сочинения: Са'йд Аййүб. *Ал-Масих ад-оаожәл. Кирә'и сийәсийә фи үсүл ад-идидәннәт ал-кубрә* (Каир, 1979)

¹⁰⁷ С. Хавва', *Мин аджел хутва илә-л-амәм* (Бейрут, 1979), с. 12—13, 141, 211.

¹⁰⁸ *Idem*, *Джунд Алләх* (Бейрут, 1977), с. 12, 59, 205.

зовал этот образ, призывая мусульман «выйти из пещеры», обрести подлинный динамизм перед лицом реальных вызовов эпохи¹⁰⁹.

Главный идеолог нового радикализма Саййид Қутб (казнен в 1966 г.)¹¹⁰ (рис. 6в) в том числе и своим толкованием *айата* 2:110 обосновывал борьбу против панарабизма и нацин-государства:

О каком национальном подлинно исламском государстве можно говорить, если в первую группу последователей Мухаммада входили араб Абū Бакр, эфиоп Билāl, византиец Сухайб и перс Салмāн¹¹¹.

¹⁰⁹ Cragg, *op. cit.*, с. 48—49.

¹¹⁰ Саййид Қутб (1906—1966) — теоретик и идеолог «Ассоциации братьев-мусульман». Родился в городке Мушā (Средний Египет) в знатной, но обедневшей семье. Под влиянием отца, провинциального политического деятеля, связанного с партией «Ваган» Мустафы Кāмила, рано познакомился с кругом политических проблем своего времени. Закончил педагогический колледж, а затем и институт Дар ал-‘улūм. Учительствовал в провинции, был инспектором Министерства просвещения, автором множества отвергнутых проектов реорганизации системы образования. Состоял в партии «Вафд», затем вышел из нее, сохраняя интерес к партийной политике вплоть до конца Второй мировой войны. С 1933 по 1947 г. выпустил 11 книг (главным образом литературная критика, поэзия, автобиографическая проза), из которых только две были связаны с Кораном. В многочисленных журнальных и газетных статьях проявил себя прекрасным полемистом. До 1946 г. находился под влиянием творчества ‘Аббаса Мухмūда ал-Аққāда, одного из идеологов арабского национализма. Резкая критика режима короля Фāрўқа, прозвучавшая в статьях Қутба, привела в 1946 г. к фактическому изгнанию из страны молодого публициста — он был направлен в бессрочную командировку в США.

Под воздействием американского образа жизни, оторванный от дома и привычных связей, Қутб переживает резкий внутренний перелом и обращается к исламу как, по его мнению, единственной системе ценностей, способной противостоять индивидуализму и культуре доллара меркантильного Запада и воинствующему атеизму коммунистического Востока, ведущего человеческую личность к полной деградации». Осуждение им американского образа жизни было явлено в столь резкой форме, что по возвращении в 1951 г. в Египет он был вынужден подать в отставку со службы в Министерстве просвещения. В том же году С. Қутб вступает в «Ассоциацию братьев-мусульман». Эту дату он впоследствии назовет своим новым рождением. Через год он был избран членом Руководящего бюро (*Мақтаб ал-ириād*) «Ассоциации» в качестве главы Отдела исламской пропаганды. Пришедший к власти в результате революции 1952 г. новый режим некоторое время сотрудничал с «Ассоциацией братьев-мусульман», затем последовал разрыв, и в 1953 г. С. Қутб провел первые три месяца в тюрьме. Покушение на Насера, предпринятое членом «Ассоциации» 26 октября 1954 г., привело к волне арестов в их среде. Одним из первых был арестован С. Қутб и после пыток приговорен к 25 годам заключения. Именно здесь ему удалось написать, и даже опубликовать в Каире в виде серии брошюр, свой знаменитый *тафсīр* «Фй зилāl ал-Қур’ан», а также ряд других работ, составивших в своей совокупности идеологическую основу движения «Ассоциация братьев-мусульман». В 1964 г. по просьбе иракского президента С. Қутб был ненадолго освобожден, однако менее чем через год арестован вновь. После допросов и новых пыток С. Қутб и двое его соратников были приговорены трибуналом во главе с будущим президентом Египта Анваром Сāдāтом к смертной казни и повешены 29 августа 1966 г.

¹¹¹ С. Қутб, *Ма’āлим фй-т-тарīқ* (Бейрут. 1972), с. 196—197.



а



б



в

Рис. 6. «Мученики» мусульманского разномыслия:

а. Казнь ал-Халладжа. Миниатюра из рукописи сочинения Шамс ад-Дина Ахмада ал-Афлаки «Савāкиб манāкиб мавлāнā», 18.3 × 9.8 см, Багдад, XVI в. (М 466, л. 206, Pierpont Morgan Library, New York).

С любезного разрешения библиотеки

б. Казнь Баба. Рисунок русского востоковеда и консула в Тебризе Н. В. Ханыкова (фотоархив автора)

в. Саййид Кутб в зале суда (фотоархив автора)

Қутб поставил мусульманскому общественному организму свой диагноз: *джъхилийи*, утверждая, что речь идет о самой жизни и смерти ислама. По его мнению, общество вновь пребывает в состоянии «испытания и разлада» (*михна ва-л-фитна*)¹¹². Если во времена Ибн Таймийи зараза коснулась лишь элиты, испорченной греческой философией, и вновь обращенных — монголов, то сегодня благодаря порочной системе образования, роли СМИ речь идет о разложении самых широких слоев мусульманского общества под влиянием «импортированных идей» (*афкър муставрада*), элементов образа жизни, разъедающих самые основы мусульманского образа жизни.

Перу Саййида Қутба¹¹³ принадлежит *тафсър*, пафос которого заключается в подтверждении Кораном справедливости социальной программы «Братьев-мусульман»¹¹⁴.

Тафсър С. Қутба «Фй зилъл ал-Қур'ән», опубликованный в шести томах in folio и переведенный ныне на множество языков, в том числе на английский и французский, был написан между 1963 и 1964 гг. В предисловии к сочинению автор скромно характери-

¹¹² По мнению группы «Такфир», уже с Х в. ислам находится в состоянии *джъхилийи*.

¹¹³ С 1951 по 1966 г. С. Қутб написал 8 работ, в которых развивались различные аспекты идеологии «исламского возрождения». Содержание его последнего сочинения, своего рода политического завещания, «Ма'әлим фй-т-тарйк», четыре из тринадцати глав которого он целиком взял из своего *тафсира*, послужило причиной последнего ареста и казни автора. Фанатическая убежденность, незаурядный литературный и полемический талант, мученическая смерть превратили Саййида Қутба в одну из наиболее почитаемых фигур в радикальной мусульманской среде, а его сочинения, публикуемые сегодня огромными тиражами, в том числе и в переводе на основные западноевропейские языки, составляют одну из основ современной исламской пропаганды. *Тафсър* С. Қутба переведен на персидский язык, а к 10-летию казни автора в Иране была выпущена специальная почтовая марка.

С. Қутб, пожалуй, самый популярный персонаж «исламского Интернета». Здесь можно найти панегирики его деятельности (см., например: <http://attila.stevens-tech.edu/msa/speak/qutb.htm>), списки его трудов и библиографию литературы, посвященной ему, полные тексты «Фй зилъл ал-Қур'ән» и «Ма'әлим фй-т-тарйк» (английский перевод: http://www.youngmuslims.ca/online_library/books/milestones/index.htm).

С другой стороны, в Интернете можно найти и развернутую полемику против С. Қутба и его экзегетики, см., например: <http://www.salaifpublications.com/intranet/stp0049b.htm>.

¹¹⁴ O. Carré, *Mistique et politique, «revolutionary» reading of the Koran by Sayyid Qutb, radical Muslim Brother* (Paris, 1984); A. H. Jones, «„Let my people go!“ Sayyid Qutb and the vacation of Moses», *Islam and Christian-Muslim Relations*, I (1990), с. 143—170; R. Nettler, «Sayyid Qutb's Qur'anic views of Islamic society and polity», *Democracy in the Middle East*, Proceedings of the 1992 Annual Conferences of BRISMES (London, 1992), с. 322—331; *idem*, «A modern Islamic confession of faith and conception of religion: Sayyid Qutb's introduction to the *tafsir Fī zilāl al-Qur'ān*», *British Journal of Middle Eastern Studies*, XXI/1 (1994), с. 102—114; W. E. Shepard, «Islam as a „System“ in the later writings of Sayyid Qutb», *Middle Eastern Studies*, XXV (1989), с. 31—50; *idem*, *Sayyid Qutb and Islamic activism: a translation and critical analysis of Social Justice in Islam* (Leiden, 1996).

зует его как «ряд размышлений и впечатлений, рожденных в период жизни, проведенный под сенью Корана»¹¹⁵. На самом деле это развернутый *тафсир* ко всему тексту Корана, в котором С. Қутб опирается на свои прежние работы, посвященные Корану и исламской догматике, свои политико-религиозные сочинения¹¹⁶, работы виднейших представителей «исламского возрождения», таких как индо-пакистанские деятели Абӯ-л-‘Ала’ ал-Маудūdй и Абӯ-л-Ҳасан ан-Надвй. Он использует и труды виднейших средневековых *мухаддисов* и *мұфассиров*, сторонников метода *ат-тафсир би-л-ма‘сұр*, таких как ал-Бухā-рй, Муслим (ум. 875), ат-Табарй (ум. 923), Ибн Таймиййа, Ибн Касйр. Частые внутрикоранические пересылки Қутб старается объяснять самим Кораном, следуя принципу *ал-Қур’ан йуфассиру ба’духу ба’дан* («Коран объясняет сам себя»). В целом он использует в своей работе самые разнообразные сочинения — от стихов ‘Умара Ҳаййāма до трудов Джулиана Хаксли (1887—1975), одного из создателей современной синтетической теории эволюции.

Вокруг наследия С. Қутба и сегодня идет упорная борьба, и не только в лагере его прямых оппонентов, но и в среде сторонников различных направлений «исламского возрождения». В качестве примера можно привести концепцию *джāхилиййи*, разработанную С. Қутбом. Для него в состоянии *джāхилиййи* пребывает весь мир — не только страны, где господствует «материалистический коммунизм» или «торгашеский капитализм», но и мусульманские страны, где, по его мнению, принципы веры подверглись длительному и значительному искажению¹¹⁷.

Следуя за Ибн Таймийей, Саййид Қутб писал:

¹¹⁵ Саййид Қутб, *Фй зилāl ал-Қур’ан* (Бейрут, 1978), i, с. 18.

¹¹⁶ *Ат-Тасвйр ал-фаннй фй-л-Қур’ан* (Каир, 1945); *Машāхид ал-қийāма фй-л-Қур’ан* (Каир, 1947); *Ма’ракат ал-ислām ви-р-ра’смāлиййа* (Каир, 1951).

¹¹⁷ На этом тезисе строят свои доводы как сторонники наиболее экстремистского направления, считающие, что «джахилийский характер современного египетского и, шире, мусульманского общества требует отказа от общения с его членами как с неверующими (*такфир*) и борьбы против власти предрержащей (Мустафа Шукри, ‘Али ‘Абдух Исма‘ил), так и более умеренные деятели, утверждающие, что С. Қутб, когда говорил о мусульманских странах, вкладывал в понятие *ожахилиййи* прежде всего моральный и интеллектуальный смысл и никогда не призывал к *так-фиру* (Йусуф ал-‘Азм). Последнюю точку зрения разделяет и брат С. Қутба — Мухаммад, ставший основным издателем и толкователем его трудов.

В этом отношении *джихилийя* является не просто особым историческим периодом... а состоянием общества. Такое состояние общества имело место в прошлом и может быть, будет иметь место в будущем, принимая форму *джихилийи*, которая является обратным отражением и заклятым врагом ислама... Современная *джихилийя* в индустриальных обществах Европы и Америки по существу своему сходна с *джихилийей* в языческой и кочевой Аравии, т. к. в обеих системах человек более находится под властью человека, чем под властью Аллаха¹¹⁸.

Далеко не случайно, что после убийства Садата, который, в отличие от своего предшественника, начинал выступления с *бас-мала*, а заканчивал их ссылками на Коран, *Минбар ал-Ислам*, орган Министерства по религиозным делам, опубликовал в двух своих номерах развернутый комментарий на *айаты* 5: 44, 48, подчеркивая исторический контекст появления этих *айатов*, произнесенных Мухаммадом в известных обстоятельствах его противостояния со своими противниками¹¹⁹. Своим комментарием на *айаты* 22: 40 и 2: 251 С. Кутб обосновывал право на «самозащиту здоровых сил мусульманского общества» и использование силы в этой связи. Присваиваемое им право на окончательное суждение о том, кто есть истинный мусульманин, сближало его позицию с хариджитской. Кутбу вторил Са'ид Хавва':

Законно любое восстание против несправедного правителя. Разве не существует права бороться против правителя, который не следует законам, установленным Кораном? Разве Аллах не помогает тому, кто помогает себе сам? (ср.: Коран, 22: 40)¹²⁰.

Ставилась задача захвата власти: ибо только победа и приход к власти привлекут массы. Это также обосновывалось Кораном: «Когда пришла помощь Аллаха и победа и ты увидел, как люди входят в религию Аллаха толпами» (110: 1—2)¹²¹.

Важно отметить, что взгляды С. Кутба и его единомышленников встретили развернутую оппозицию в мусульманской среде. Его оппонентов можно найти среди представителей самых различных течений мусульманской мысли. Особенно острая критика прозвучала от авторов, которых, казалось бы, следовало отнести к его потенциальным союзникам. Такие известные мусульманские полемисты и сторонники *салафийи*, как 'Абдаллах ад-Давайш, Рабй' б. Хадй ал-Мадхалй, Мухаммад Насир ад-Дин ал-Албанй, Мухаммад Тауфик Баракат, указывали на искажение Кутбом ряда важнейших исламских принципов, выявили близость

¹¹⁸ Кутб. *Фй зилāl ал-Қур'ан*, коммент. на *айат* 5: 44—48. Мы следуем переводу Э. Сивана (Sivan, *op. cit.*, с. 24).

¹¹⁹ Sivan, *op. cit.*, с. 103—104.

¹²⁰ Ср. Коран: см.: Хавва', *Мин аджел хутва*, с. 34; Sivan, *op. cit.*, с. 105.

¹²¹ Об этом писал, в частности, 'Абд ас-Салām Фарадж. см.: 'Abd al-Salām Faraj, *The Absent Precept* (1981); см.: Sivan, *op. cit.*, с. 127—128.

целой серии его высказываний взглядам хариджитов, джахмитов и му‘тазилитов, других представителей исламского разномыслия, которые давно были отвергнуты мусульманским сообществом. Только на страницах «Фй зилāl ал-Қур’ән» ‘Абдаллах ад-Давāиш насчитал до 180 ошибок, касающихся фундаментальных основ веры, искажаемых Қутбом в угоду своим политическим теориям¹²².



Рис. 7. ‘Алі Шари’āti

Коран широко использовался и используется в дискуссиях, разворачивавшихся вокруг ключевых социальных понятий. Хорошим примером может послужить спор о понятии «демократия». По мнению М. ‘Абдо, основанному на его понимании *āyata* 42 : 38, ислам демократичен по своей сути. Этот взгляд разделял и ал-Маудūdī¹²³, тогда как С. Қутб в своем *тафсīре* на ту же *сūру* занял кардинально отличную позицию: зачем обанкротившийся на Западе институт импортировать на Ближний Восток¹²⁴.

Острая идеологическая борьба выявляла полярные позиции: если в Сирии в начале 60-х гг. школьные учебники были переписаны так, чтобы исключить цитаты из Корана и *хадйсов*, то, согласно идеологам группы «Ат-Такфйр ва-л-хиджра», лишь Коран и *сунна* являются единственными подлинными источниками мусульманского права. Все установления, принятые, начиная с 660 г., на основе аналогии (*қийās*) и согласия экспертов (*иджмā’*), подозрительны, так как *фақйхи* часто действовали в угоду власти предрержащим.

В шиитском исламе новые идеологические концепции активно разрабатывались, в частности, в трудах ‘Алі Шари’āti

¹²² Краткий «дайджест» взглядов оппонентов Қутба можно найти на упомянутом выше сайте Salafi Publications.

¹²³ Abu-l Ala al-Mawdoodi, *The Islamic Law and Constitution* (Lahore, 1977), с. 211—212.

¹²⁴ С. Қутб. *Тафсīр сūрат аи-Шўрā* (Бейрут, 1973), с. 83—85; *idem*, *Ма’āлим фй-т-тарйқ*, с. 3; см. также: Sivan, *op. cit.*, с. 73.

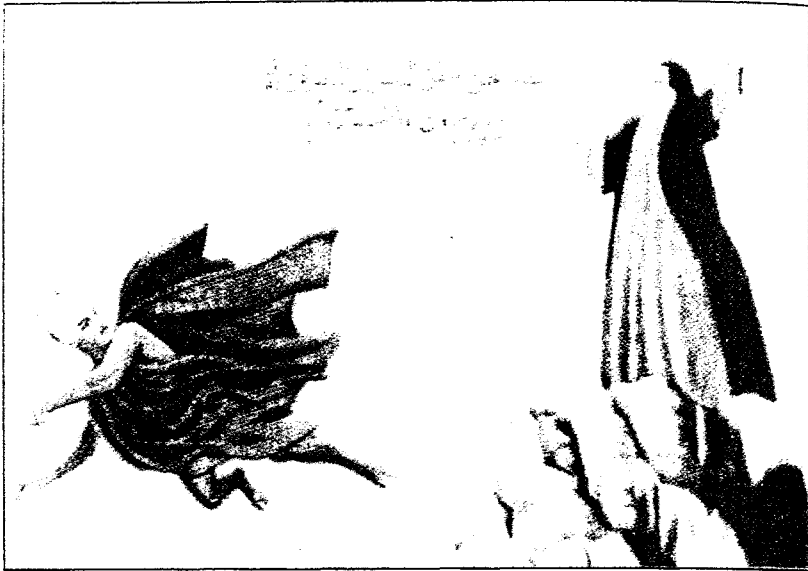


Рис. 8. Хумайни, изгоняющий дьявола-шаха. Плакат времен исламской революции в Иране с фрагментом *āyāta* 17 : 81 «...пришла истина, и исчезла ложь, поистине, ложь исчезающая!» (фотоархив автора)

(1933—1977) (рис. 7), одного из предтеч иранской революции¹²⁵, таинственным образом убитого в Лондоне. Революционные идеи социальной справедливости и равенства, восходящие к марксизму, и экзистенциалистская (ср. позицию Са'ида Хаввы') концепция личности и свободы, направленные против конформизма и религиозного обскурантизма, входят неотъемлемой частью в его идейное наследие. В работах 'Али Шари'ати, переведенных на арабский, урду, английский, другие языки, как и в основополагающем труде Хумайни «Ал-Хукӯма ал-исламиййа», обращение к Корану составляет одну из важнейших основ идейной аргументации.

Экзегетику Хумайни (рис. 8), как и шиитскую экзегетику в целом, характеризуют два принципиальных подхода. Это политизированность, постоянное соотнесение коранических истин и современных реалий и внимание к символическо-аллегорическим, мистическим аспектам толкования. Так в своем «Религиозном и политическом завещании» Хумайни писал:

...более изощренная группа врагов ислама считает, что религия стоит отдельно от управления государством и от политики. Следует

¹²⁵ Ali Shariati, *On the Sociology of Islam* (Berkeley, 1979) (пер. Hamid Algar), *idem*, *Marxism and Other Western Fallacies* (Berkeley, 1980) (пер.: R. Campbell); *idem*, *The Visage of Muhammad* (Tehran, 1981) (пер.: A. A. Shacheddin); *idem*, *Civilization and Modernization* (Houston, 1979). См. также: Cragg, *op. cit.*, с. 72—90.

сказать этим невеждам, что в Священном Коране и *сунне* говорится больше о политике и управлении государством, нежели о других проблемах¹²⁶.

В высшей степени знаменателен и другой фрагмент из «Религиозного и политического завещания», который, несмотря на его объем, мы считаем необходимым привести целиком:

В руках продажных властей и порочных ахундов, которые были хуже деспотичных правителей, Священный Коран использовался как инструмент насаждения насилия, жестокости и коррупции и оправдания действий угнетателей и врагов Господа.

К сожалению, в руках врагов, готовящих заговоры, и в руках неискренних друзей Коран, книга, призванная определять судьбы человечества, не использовалась и не используется нигде, кроме как на кладбищах и поминках. То, что призвано быть средством объединения мусульман и всего человечества, что должно стать Книгой нашей жизни, превратилось в орудие раскола или вообще ушло из повседневной жизни. А мы стали свидетелями того, как тех, кто расуждал об исламском правлении и говорил о политике, в которой заключено важнейшее значение ислама, деяний его Пророка, смысла Корана и Сунны, стали считать совершившими большой грех, а термин «религиозный политик» приобрел отрицательный оттенок и сохраняет его до сих пор.

В последнее время сатанинские великие державы через отошедшие от исламского учения режимы, которые лгут, причисляя себя к исламу, занялись изданием Корана, используя это в своих дьявольских целях и для уничтожения Корана. Такие Кораны печатают красивым шрифтом и распространяют по всему свету. И такой дьявольской уловкой вытесняют Коран из нашей жизни. Все мы видели Коран, который издал Мохаммад Реза-хан Пехлеви (имена и термины — в транскрипции публикации. — Е. Р.). Кое-кто обманулся на этот счет, и даже некоторые лица из числа духовенства, не понимая целей ислама, стали возносить ему хвалу. Мы видим, что король Фахд каждый год расходует большую часть народного достояния на печатание Священного Корана и финансирование пропаганды антикоранических идей: как он распространяет полное предрассудков учение ваххабитов, склоняет несведущие народы на сторону сверхдержав и использует ислам и Священный Коран для уничтожения того же ислама и Корана¹²⁷.

Второй аспект отчетливо прослеживается в целом ряде сочинений лидера исламской революции, таких как «Тафсир-и суре-йи хамд», которое передавало иранское телевидение, в знаменитом «Мишбах ал-хидайа», в комментарии и предисловии к «Фу-сूल ал-хукм» Ибн `Арабий, в комментарии к одному из изложений «Мифтах ал-гайб» Садр ад-Дина Канави и во многих других.

Тафсиры продолжают широко использоваться шиитскими лидерами Ирана. В попытках идеологического обоснования экспорта иранской революции шиитские пропагандисты стремятся

¹²⁶ Хомейни, *op. cit.*, с. 27.

¹²⁷ Хомейни, *op. cit.*, с. 9—10.



Рис. 9. Логотип Комиссии по научным знакам в Коране и сунне

опираться главным образом на Коран — источник, относительно которого не существует разногласий между шиитами и суннитами.

Вышедший в 1963 г. трехтомный «Большой тафсир» движения Ахмадиййа претендует на роль своеобразной энциклопедии и опирается не только на традиционные источники и труды основателя движения пророка и чудотворца Гулāма Ахмада (1839—1908), объявившего себя во-

площением мусульманского *махдй*, христианского мессии и Кришны индуистов. При подготовке *тафси́ра* использовались крупнейшие энциклопедии, работы западных ориенталистов (например, Ренана, Уэрри, Минганы, Хитти), социологов, философов и историков (например, Карлайла, Фрейда, Тойнби).

Несмотря на резко отрицательное отношение таких виднейших современных экзегетов, как Маулāна Абū-л-Калām Азād, Саййид Қутб, Камил Хусайн¹²⁸, продолжает развиваться *ат-тафсир ал-‘илмй* (рис. 9). Для адептов этого направления, таких как турецкий инженер Мехмет Шюкрю Сезер, выпустивший в 1965 г. в Анкаре книгу «Положительные науки в Коране», или египтянин ‘Абд ар-Раззāк Нуфл, автор сочинения «Аллах и современная наука» (Каир, 1957), весь текст Корана — это и постоянно звучащее и обновляющееся пророчество о современных научных достижениях, и криптограмма, посредством которой сообщения об этих достижениях были зашифрованы. В одном и том же *āyate* (например, 81 : 6: «И когда моря перельются») видят и предсказание об извержении вулкана Кракатау, случившемся в 1883 г. (М. ‘Абдо), и пророчество о водородной бомбе. В октябре 1957 г. сразу же после запуска первого советского спутника в Каире по инициативе журнала «Ливā’ ал-ислām» прошел симпозиум на тему «Спутник и Коран», где утверждалось, что космические полеты были предсказаны *āyatом* 55 : 33. В Коране находят и указание на теорию расширения Вселенной (51:47; 21:31), и подтверждение гелиоцентрической системы

¹²⁸ См., например: Kamil Husayn, «Le commentaire „scientifique“ du Coran: une innovation absurde» (пер. P. Noury), *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales du Caire*, XVI (1983), с. 293—300.

Коперника (36: 38, 40), и указание на закон сохранения энергии (55: 8), и многое, многое другое¹²⁹.

Потребности социально-экономического развития поставили мусульманских богословов и правоведов перед необходимостью нового осмысления целого ряда традиционных положений ислама. Происходило постепенное ограничение юрисдикции шариатских судов, продолжалась кодификация норм мусульманского права, шла активная полемика по поводу допустимости создания в мусульманских странах современной банковской системы. Новые по содержанию явления нередко стали трактоваться как продолжение и развитие мусульманской традиции. И сегодня коранические идеи и установления, в частности запрет на «ростовщический процент» (*рибā*), широко используются в работах исламских социологов и экономистов, например в обосновании так называемой *таухидной экономики*¹³⁰.

В русле в первую очередь социального подхода к Корану работает живущий в США ученый пакистанского происхождения Фазлур Рахман. Для него Коран — это прежде всего «руководство» (*ал-худа*) по организации социально-политической жизни общества: «Цель Корана — человек и его поведение, а не Бог»¹³¹.

Предпринимаются попытки создания на современном уровне «коранической философии». Именно такую цель поставил себе Аббас Махмуд ал-Аккад (ум. 1964), опубликовавший целую серию работ.

¹²⁹ В распоряжении автора имеются материалы Пятой конференции Комиссии по научным знакам в Коране и *Сунне* (3—6.09.1993), в которой приняли участие представители Саудовской Аравии, США, Канады и ряда других стран, представившие доклады по «научному и 'джизу», такие, например, как «И'джиз Корана и *Сунны* в профилактической медицине и микробиологии». Сюда же следует отнести и любопытную попытку увидеть в тексте Корана тайный математический код, основанный на числе 19, см.: Rashad Khalifa, *Quran: Visual Presentation of the Miracle* (Tucson, 1982).

Появление таких интерпретаций абсолютно неизбежно в обществе, где усвоение современных научных знаний накладывается на традиционную религиозно-культурную парадигму. В 1989 г. во время чтения цикла лекций по Корану в Академии наук Азербайджана к автору обратился молодой азербайджанский физик, знакомый с Кораном лишь по русскому переводу, и поделился с ним своими наблюдениями, которые во многом совпали с идеями сторонников «научного и 'джиза». О существовании последних он не имел ни малейшего представления.

¹³⁰ См., например: S. M. Qadri, «The Quranic approach to the problem of interest in the concept of Islamic social system», *Islamic Culture*, LV (1981), с. 35—47.

¹³¹ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, 1980). С. XI и 1—3; см. также: *idem*, *Prophecy in Islam* (London, 1958); *idem*, *Islam* (London, 1966); *idem*, *Islamic Methodology in History* (Karachi, 1965); *idem*, *Islam and Modernity* (Chicago, 1982); *idem*, «The Sources and Meaning of Islamic Socialism», in D. E. Smith (ed.) *Religion and Political Modernization* (New Haven, 1974), с. 243—258; *idem*, «Islamic Modernism, Its Scope, Methods and Alternatives», *Journal of Middle East Studies*, I (1970), с. 317—333.



Рис. 10. Нагйб Махфүз

Кораническая символика, притчи, сказания обретают новое звучание в произведениях арабской художественной литературы. Здесь можно вспомнить роман недавнего лауреата Нобелевской премии по литературе Нагйба Махфүза (рис. 10), озаглавленный «Ау-лād хāратинā» («Дети нашего квартала»). По существу, это тоже своеобразный *ta'wīl* на Коран. В романе из 114 глав жителями Каира оказываются Адам, Мусā, 'Исā, Мухаммад, представленные под другими именами. В историях их жизни и борьбы использованы коранические легенды и притчи. Они пытаются принести людям

счастье, но последователи каждый раз сводят на нет усилия учителей. Автор приходит к выводу, что дать счастье людям должна наука, но и она в конце концов оказывается бессильной. Ее достижения используются во вред человечеству, создаются невиданные прежде орудия массового уничтожения. Частичная публикация в 1959 г. в газете «Ал-Ахрām» вызвала возмущение мусульманских авторитетов, и отдельной книгой роман вышел в Бейруте в 1967 г.¹³²

‘Абд ал-Хамйид ал-Джүда ас-Саххār создал серию исторических романов, посвященных главным персонажам коранических легенд. Причем он обратился не только к Корану, *тафсīрам*, но и к Ветхому Завету, Евангелиям, в том числе и апокрифическим. Именно против использования таких материалов выступал в свое время Ибн Таймиййа. Впрочем, в Египте конца 40-х гг. XX в. у Ибн Таймиййи нашлись подражатели. Тогда там развернулась широкая дискуссия по проблеме иудейских легенд (*исрā’īлиййāt*) в мусульманской литературе.

Анализ современной мусульманской экзегетики и литературы «коранического круга» показывает, что границы между «прогрессивным» и «консервативным», между «актуальным» и «устаревшим» постоянно смещаются. Коранические идеи и понятия насыщаются новым содержанием, переосмысляются в соответствии с новыми потребностями и запросами. С другой стороны, происходит актуализация ряда исконных коранических понятий

¹³² Русский перевод романа, озаглавленный «Предания нашей улицы», выполнен В. Н. Кирпиченко см.: Нагйб Махфүз. *Избранные произведения* (Москва, 1992), с. 5—410.

и представлений. Мы видели, что тексты важнейших *тафси́ров* объединены не только базовым пластом материала, естественным образом переходящего из работы в работу, но и сложной системой взаимосвязей: они полемизируют, уточняют и развивают друг друга (например, ат-Табарӣ — ат-Табарсӣ; аз-Замахшарӣ — ар-Рāзӣ; аз-Замахшарӣ — Байдāвӣ; «псевдо-Ибн ʿАб-бāс» — «Ал-Джалāлайн»; «Ал-Джалāлайн» — «Ал-Манāр»; Ибн Касӣр — С. Қутб, и т. п.)

Коранические цитаты широко используются средствами массовой информации, политическими деятелями. Они будят у слушателей широкую гамму ассоциаций, их использование программирует известную реакцию. Сразу после начала израильской агрессии 1967 г. на стенах каирских домов появились *āyāt*ы, посвященные *джихāду*. По существу, они играли роль патриотических лозунгов.

Коранические тексты сохраняют свое значение основных декоративных мотивов в исламском искусстве и архитектуре. Они широко используются в оформлении официальных учреждений и частных домов в мусульманских странах. Массовыми тиражами выходят пластинки и магнитофонные кассеты с записью чтения Корана в исполнении наиболее известных чтецов (*қуррāʾ*). Проводятся национальные и международные конкурсы на лучшую рецитацию Корана.

Ислам возник как синтез целого комплекса религиозных идей и представлений, издревле бытовавших и проникавших в Аравию во времена Пророка. Выйдя за пределы Аравии, он развивался и обогащался благодаря способности «абсорбировать» критически важные элементы религиозного и культурного наследия народов Ближнего и Среднего Востока, Северной Африки, Центральной Азии. Благодаря этому ислам стал на удивление многоликим, что позволило ему уже в период резкого ослабления мусульманских государств легко распространиться на Дальнем Востоке вплоть до Индонезии и осуществлять сегодня активную экспансию в Черной Африке и среди чернокожего населения США. Как мы видели, ислам умел, и часто весьма радикально, подавлять «крайние» движения внутри себя. Нет сомнения, что и в XXI в. присущие исламу внутренние алгоритмы, его многоликость, плюралистичность обеспечат ему новое развитие и распространение.

Коран, являясь центром исламской идеологической системы, живя и развиваясь в своих толкованиях, остается одной из наиболее почитаемых Книг на Земле. Каждый год создаются новые толкования, выходят в свет новые книги, статьи и даже пьесы, навеянные кораническими идеями, сюжетами и образами. «Ис-

тория» Корана пишется и сегодня. По мысли Гегеля, истина — не только результат, но и процесс, в этом отношении вся мусульманская экзегетика — это бесконечный процесс постижения Истины¹³³.

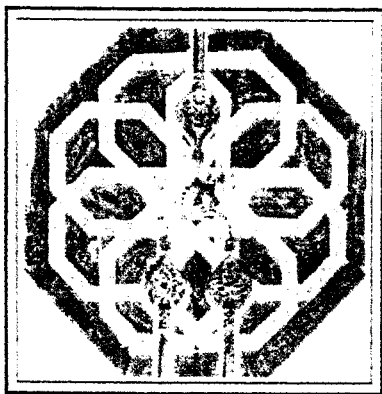


¹³³ Подтверждение тому — прекрасный роман турецкого писателя Орхана Памука «Черная книга», который можно рассматривать как своеобразный *«та'виль»*. Недавно роман вышел в замечательном русском переводе В. Феоновой (СПб., 2000).

ГЛАВА 3

ТАХАДЖЖАБА
БИ-А-МУСХАФ:

ТАЛИСМАН, ШИТ И МЕЧ



Период XV—XVIII вв. в истории мусульманского мира ознаменован усилением противостояния исламских государств со своими противниками, громкими военными победами и сокрушительными поражениями, обретением и потерей огромных территорий, постепенным ослаблением исламских государственных образований и продолжением успешной экспансии ислама как идеологии (см. карту 8). Эти века увидели великие победы и смерть Тимūra, победное окончание реконкисты в Испании, падение Константинополя и богатые территориальные приобретения Османов в Европе, возникновение государства Великих Моголов в Индии и исчезновение с карты мира Мамлюкской державы, победы португальцев и осады турками Вены, победы русских и поражения Османов, высадку Наполеона в Египте...

Внешняя, событийная сторона сопровождалась важными изменениями идеологического порядка: прежде всего речь идет о росте влияния и распространения суфийских учений.

Уже в XIII—XIV вв. роль странствующих тюркских *дервишей* и среднеазиатских *бābā* необычайно возросла в малоазийских государствах — форпосте ислама на подступах к Европе. Братства, наполнявшие борьбу религиозной символикой и сопровождавшие вступление в свои ряды специальными формулами посвящения, способствовали как значительному увеличению числа бойцов на фронтах священной войны, так и усилению накала идеологического противостояния. Десятки тысяч суфиев, считавших, что пожертвовать жизнью, защищая путь своего наставника, есть ничтожнейшая из степеней посвящения, не только сопровождали армию и поддерживали дух воинов, но и сами принимали участие в сражениях, например в последней осаде Константинополя.

Братства активно участвовали и во внутримусульманских войнах. В 1516 г. при смотре войск перед началом решительного сражения с мамлюками, принесшего Османам многовековой

контроль над Сирией и Египтом. Қансауха ал-Гаури сопровождали под знаменами своих братств руководители бадавиййа, қадириййа и рифа'иййа¹.

С XV в. наблюдается все большее вовлечение суфийских братств в политические процессы. Потомки Сафй ад-Дйна ал-Ардабийй (ум. 1334), основателя братства сафавиййа, вскоре ставшего мощным религиозным движением, установили контроль над основными территориями исторической Персии, основали династию Сефевидов и провозгласили исна'аширитский шиизм государственной религией. Исма'йл I, основатель династии, передал свои полномочия главы ордена Великому Заместителю. Члены ордена ни'аматуллāхиййа, тесно связанные с Сефевидами, возглавили ряд провинций нового государства. Практически одновременно орден накшбандиййа получил контроль над значительными территориями Индии, Афганистана и Средней Азии. На огромной территории от Балкан до Персии все большую роль стали играть братства, исповедовавшие смешанную суфийско-шиитскую доктрину. Широкое распространение шиитской идеологии, ставшей в ряде случаев государственной, расцвет персидской художественной культуры, происходивший в условиях укрепления шиизма, привнесли в ислам множество новых элементов, иногда — революционных как по содержанию, так и по форме выражения.

Торжество суфийских учений, превращение их в «народный ислам» привело, в частности, к возрастанию роли магического в повседневной жизни. Атмосферу *хānaḡāx* определял мир предчувствий и прорицаний, сновидений и символов. Для достижения особых состояний сознания активно использовались ритуалы, музыка и пение, специальные системы ритмически организованных движений, благовоения и наркотические снадобья. Особую роль играла магия чисел и слов, цвета и запахи, заклинания и заговоры.

Все это не могло не сказаться на облике Священной книги ислама, характере ее использования, запросах, которые предъявляла к Корану новая эпоха. Рукописи Корана заказывались уже в соответствии с новыми предпочтениями. Претерпела значительные изменения и околотораническая литература.

1

Именно в это время входят в обиход многочисленные Кораны-талисманы². Все более широкое распространение получает

¹ Ibn Iyās, *An Account of the Ottoman Conquest of Egypt*, transl. by W. N. Solomon (London, 1921), с. 41.

² Рукописи Корана, созданные в рассматриваемый период, содержатся практически во всех крупных коллекциях, однако из описанных особенно богата в этом

использование отдельных *сӯр* и *āyāt*ов в магических целях. Появляются сочинения, которые, как правило, со ссылкой на авторитет 'Али б. Хусайна Зайн ал-'Абидйна (ум. 712/713)³ и, главным образом, Джа'фара ас-Сāдиқа (700 или 702/703—765), специально трактуют эти вопросы⁴. В них достаточно подробно расписаны магические свойства **всех** *сӯр* Корана (*табл. 1*), и множества отдельных *āyāt*ов (*табл. 2*)⁵.

Наибольшую популярность в этой сфере приобрели *āyāt*ы 2: 255 (*āyat al-kursī*), 9: 129 (*āyat al-'urī*), а также первая и три последние *сӯры* Корана. *Сӯры* 113 и 114 издавна получили даже особое название *ал-му'āwvizatān*, подчеркивавшее их охранительный характер. Очень часто в амулетах и заклинаниях использовался не полный текст тех или иных *āyāt*ов, а комбинация их частей.

Важно отметить, что отдельные *āyāt*ы и *сӯры* использовались для совершения магических действий лишь как *один из* элементов талисмана или заклинания, наряду с именами Аллаха, за которыми признавалась огромная магическая сила, именами пророков, четырех главных ангелов — Джибр'ила, Микā'ила, 'Азрā'йла, Исрāф'ила, большим набором специальных магических формул и т. п. (см. *цв. вкл.*: рис. 12) Часто *āyāt*ы и целые *сӯры* записы-

отношении коллекция Salang Jung Museum and Library (см.: M. Ashraf, *A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Salang Jung Museum and Library*. ii: The Glorious Qur'ān, its Parts and Fragments (Hyderabad, Andhra Pradesh, India, 1962), дате — Hyderabad.

³ См. анонимную персидскую рукопись СПбФ ИВ РАН С-1256, содержащую подборку *āyāt*ов, сделанную якобы 'Али Зайн ал-'Абидном с объяснением их магических свойств.

⁴ См.: A. Christensen, *Ḥavāṣṣ-i-āyāt. Notice et extraits d'un manuscrit persan traitant la magie des versets du Coran* (Copenhavn, 1920), Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historik-filologiske Meddelelser. III, 4. Эта работа посвящена анализу персидской рукописи, датированной 1818—1819 гг. Она содержит сочинение, название которого по предисловию восстанавливается как «Ḥavāṣṣ-i-āyāt va manāf'-i-ṣūr-i-naḥīyāt». То же предисловие сообщает, что источником этого труда, является сочинение Джа'фара ас-Сāдиқа, переведенное на персидский 'Абдаллахом б. Мухаммадом б. Хусайном в 1520 г.

⁵ *Табл. 1, 2* см. в конце данной главы. — *Примеч. ред.* В *табл. 2* включены примеры использования в оккультной практике фрагментов или полных текстов *āyāt*ов 68 *сӯр*. Это не значит, однако, что фрагменты *сӯр*, не вошедших в таблицу, не использовались в оккультной практике в том или ином месте мусульманского мира. Последнее подтверждает почти полное несовпадение характера такого использования *āyāt*ов и *сӯр* в Персии и Магрибе. Представленный список сам по себе является любопытным источником, выявляющим желания и стремления, болезни и страхи, которые господствовали в жизни миллионов мусульман в разные эпохи в Персии и Магрибе. Так, «персидский список» показывает, в частности, высокий уровень социальной напряженности: существовало множество магических способов борьбы с «тираническим правителем». Любопытно, насколько существование этих методов «классовой борьбы» могло сдерживать тиранию, притом что носители последней, несомненно, были знакомы с возможностью такого рода магических действий.

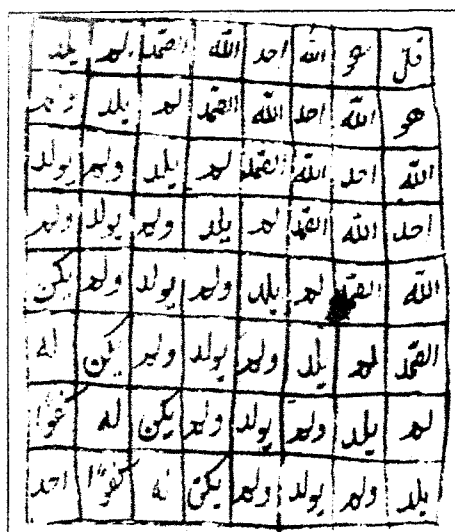


Рис. 1. Сүра 112, вписанная в магический квадрат (Персия. XVII в.).

Л. 142 составной рукописи, озаглавленной

رسائل متفرقة أكثرها فارسية

из собрания Восточного отдела Научной библиотеки Санкт-Петербургского государственного университета (№ 678).

С разрешения библиотеки

вались в магические квадраты, самостоятельно (рис. 1) или вместе с набором магических цифр. При этом существовал и ряд других текстов, которые использовались в магических целях подобно Корану, замещая его в талисманах и заклинаниях. В первую очередь это знаменитая «Қасидат ал-Бурда», созданная Мухаммадом б. Са'йдом ал-Бұсйри (1212—1294) (рис. 2)⁶.

Использование отдельных *āyāt* и *sūr* в магических целях имело целый ряд особенностей. Человек, совершающий магическое действие, должен, как правило, находиться в состоянии ритуальной чистоты.

Наилучшими месяцами для магических действий признавались *kānūn I*, *kānūn II*, *tišrīn II*, хотя назывались и другие месяцы. Лучшим днем недели считалась пятница, в меньшей степени — воскресенье и другие дни. Магическое действие, как правило, требовало повторения, обычно три или семь раз.

При совершении магических действий отдельные *āyāt* и *sūry* зачитывались вслух (следовало повернуться в направлении *қиблы*) или записывались. Для записи использовались самые разнообразные материалы (бумага, шелк, кусок одежды несо-

⁶ *Қасида* ал-Бұсйри посвящена самоуничтожению, а также восхвалению Пророка и его чудес. По преданию, полупарализованный поэт сочинил ее и, помолвившись, громко продекламировал. Во сне он увидел Мухаммада, который, накинув на него свой плащ (*ал-бурда*), исцелил поэта. Слава о чудесном исцелении быстро распространилась. Поэма приобрела огромную популярность как обладающая сверхъестественной силой. Ее стали использовать в амулетах, ее строками украшали стены общественных зданий, наравне с *сүрами* Корана, их читали во время погребальных церемоний. Поэма ал-Бұсйри активно комментировалась позднесуфийскими авторами. Эти сочинения зачастую превращались в самостоятельные теологические трактаты, см.: R. Basset, *La Bordah du cheikh al-Busiri, poème en l'honneur de Mohammed* (Paris, 1894); а также рецензию на указанную работу: I. Goldziher, *Revue de l'histoire des religions*, XXXI (1896), с. 304—311. О магических свойствах *қасиды* ал-Бұсйри см. анонимный персидский трактат А-866 в собрании СПбФ ИВ РАН, озаглавленный «Хавассе ва хәсәсйәт-и қасйде-йн Бурде ал-Бұсйри».



Рис. 2. Л. 16 рукописи, содержащей «Қасидат ал-Бурда» Мухаммада б. Са'йда ал-Бұсйірі (коллекция СПбФ ИВ РАН, D-180, 39 × 28 см. 1378 г.)

зревшей девочки, газелья или львиная кожа, земля, серебро, золото, различная посуда, зеркало, старый женский гребень, кости верблюда, шкура мертвой лошади, часть савана, различные части человеческого тела и т. п.)⁷, а вместо чернил применялись мускус, шафран, розовая вода, яблочный или виноградный сок и даже кровь удода.

Так, для того чтобы узнать, «что на сердце у женщины», мужчине следовало в ночь на понедельник записать кровью удода на ладони *āyat* 4:41 и ночью положить эту руку на грудь спящей женщины, после чего она должна была начать говорить

⁷ Christensen, *op. cit.*, с. 13—15.

все без утайки⁸. С этой же целью нужно было записать *āyāt* 2: 40—42 на куске одежды несозревшей девочки и в ночь на понедельник, через пять часов после начала ночи, положить кусок ткани с надписью на грудь спящей женщины⁹.

Для того чтобы найти спрятанную или потерянную вещь, следовало *āyāt* 2: 72—73 и *sūru* 26 целиком записать на куске бумаги, привязать ее на шею белого петуха с двумя гребешками и пустить его по комнате. Он должен остановиться на месте, где находится искомый предмет.

Найти закопанный предмет можно было, записав *āyat* 2: 127 сначала в квадрат из четырех клеток на белом шелке и привязав шелк к шее белого петуха; затем, написав этот *āyat* на чаше, смыть написанное водой дождя, прошедшего в апреле, потом вылить эту воду в месте, где предполагается нахождение искомой вещи, и пустить туда петуха. Он должен остановиться над закопанной вещью¹⁰.

Чтобы остановить кровотечение, следовало записать первую часть *āyata* 3: 144 вместе со словами —

انقلب يا آدم بالف لا حول و لا قوة الا بالله العلي العظيم

и отдельными буквами —

هـ هـ هـ لـ حـ هـ لـ حـ هـ لـ حـ هـ لـ حـ هـ لـ حـ هـ

и поместить написанное между бровями больного¹¹.

В это время появляются многочисленные Кораны-талисманы. Таковы, например, овальный Коран (5,8×4,8 см, диаметр поля — 4,2 см), датируемый 1692 г., коранический свиток длиной около 4 м и шириной около 6 см, где текст Корана вписан в *āyat al-qurʿay* (XVII в.) (см. *цв. вкл.*: рис. 11); несколько более поздний свиток, где текст Корана вписан уже в традиционное шиитское приветствие (*duṛūd*). Возможно, не просто упражнением в каллиграфии является список XVII в., где первые и последние пять строк каждой страницы начинаются с одинаковых букв, выделенных красными чернилами¹², например:

ن — ا — م — ف — ي ... ي — ف — م — ا — ن

Все большее распространение получает помещение в начало и/или конец рукописи Корана специальных молитв¹³. Иногда

⁸ Christensen, *op. cit.*, с. 47, Ms л. 33b.

⁹ *Ibid.*, с. 35, Ms л. 18a

¹⁰ *Ibid.*, с. 39, Ms л. 20b—21a.

¹¹ *Ibid.*, с. 46, Ms л. 31a.

¹² См. соответственно: Hyderabad № 232/Catalogue № 43; № 105/Catalogue № 107; 240/Catalogue № 101; № 245/Catalogue № 161=№ 244/Catalogue № 169; № 173/Catalogue № 95.

¹³ См. например, Hyderabad № 119/Catalogue № 132, датируется 1776 г.; № 146/Catalogue № 148; № 112/Catalogue № 115, датируется 1713 г.; см. также коллекцию

вместо или вместе с вводными и завершающими молитвами в рукописях находили место магические правила. Так, рукопись первой трети XVIII в. содержит в начале правила *истиҳāра* (*фй тарйқ истиҳāра*), т. е. передачи Аллаху выбора между двумя или более решениями. Божественная воля явит себя либо во сне, либо с помощью рапсодомантии. В конце — молитвы и правила *хатм ал-ахзāб* (*фй тарйқ хатм ал-ахзāб*)¹⁴.

Широкое распространение мистического культа Мухаммада и *имāмов* привело к появлению среди вводных и завершающих молитв особых обращений к Пророку, праведным халифам, *имāмаи*. Стало возможным, например, предпослать *сўрам* пояснения на персидском языке (приписываемые Джа'фару ас-Сāдику)¹⁵, или разместить на задней крышке переплета портрет 'Алй¹⁶, или же снабдить миниатюру, украшающую светскую рукопись, пояснительной надписью, что это «чудесное творение сообщает о смысле [слов] „Разве они не посмотрят на верблюдов, как они созданы?“ (88 : 17) (т. е. миниатюра-*тафсйр!*)¹⁷.

К этому времени коранические сюжеты стали неотъемлемой частью мусульманской миниатюры. В рукописях XV—XVI вв., представляющих главным образом поэтические сочинения, так или иначе обыгрывавшие коранические сюжеты, была проиллюстрирована значительная часть Священного текста (с учетом повторяемости сюжетов в тексте Корана). Это подтверждает даже самый предварительный просмотр имеющихся под рукой публикаций. Широко иллюстрировали, в частности, историю Йўсуфа (*сўра* 12), *ми'рāдж* (17: 1, 60), коранический сюжет о Сулаймāне и царице Сабы', о Сулаймāне и подвластных ему *джиннах*, птицах, зверях, ветре (21: 78—81; 34: 12—14; 38: 36—40; 27: 15—45)¹⁸, историю Искандара (18: 83—98)¹⁹, историю

Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН, В-354, датируется XIX в.

¹⁴ Hyderabad № 13/Catalogue № 163.

¹⁵ Hyderabad № 112/Catalogue № 115, датируется 1713 г.

¹⁶ Hyderabad № 119/Catalogue № 132, датируется 1776 г.

¹⁷ Миниатюра на известный сюжет «Борющиеся верблюды», входящая в состав «Мураққа'-и Гулшан» из Гулистанской библиотеки в Тегеране (подробнее см.: А. Т. Адамова, «Об иконографии сюжета „Борющиеся верблюды“», *Эрмитажные чтения 1986—1994 гг. памяти В. Г. Луконина* (Санкт-Петербург, 1995), с. 200—205).

¹⁸ Эти коранические сюжеты представлены, например, во фронтисписах к рукописям XV—XVI вв. «Хамсе» Нигāмй (например, Торкарй Saray Mўzesi, H 768, л. 1—2, датируется 1485 г.; H 1510, л. 502, датируется 1501 г.; A-3559, л. 1—2, датируется 1560 г. Bibliothèque Nationale, Sup. Pers. 1955, л. 1—2). См. также: Л. Н. Додхудоева, *Поэмы Низами в средневековой миниатюрной живописи* (Москва, 1985), с. 101—102. Распространены были сюжеты «Сулаймāн и царица Сабы' на троне» (Государственный Эрмитаж, УР 999, л. 210, датируется 1532—1542 гг.); «Делегация Билкйис у Сулаймāна», миниатюра к «Шāх-нāме» ал-Фирдаусй (частная коллекция, Лос-Анджелес, датируется 1570 г.), см.: Сулаймāн Мусāлих, *Қиҗас ат-таурй фй-р-русūмāt ал-ислāmиййа* (Матҳаф Исро'йил, ал-Куудс, 1992), с. 43; «Соло-

Адама (2: 33—34; 36; 7: 19—25; 20: 115—122)²⁰, историю Ибрахима (37: 102—113)²¹, историю Мусы (7: 103—110; 26: 22—35; 20: 17—23; 27: 10—12; 28: 30—32)²², рассказ о Йунусе и ките (21: 87—88; 68: 48—50; 37: 139—148; 10: 98; 6: 86; 4: 163)²³, историю Исы (3: 45—46; 61: 14)²⁴. Иллюстрации зачастую смело развивали коранические сюжеты, следуя при этом популярным толкованиям²⁵. Если вспомнить, что первоначально даже названия сур нельзя было вносить в список Корана, так как они не являлись богооткровенным текстом, то происшедшие изменения покажутся еще более разительными.

Это была эпоха комментариев и супракомментариев. Достаточно характерным для ее духа было, например, появление бо-

мон и его *джинны*», например, миниатюра к «Аджә'иб ал-махлукәт» ал-Қазвини (Британская библиотека Or. 14140, л. 100г, XIV в.).

¹⁹ Например, «Искандер строит стену для защиты народа от Йаджуджа и Маджуджа», миниатюра к «Искандар-наме» Низәми (British Library, Or. 13529, л. 32, ок. 1400 г.); миниатюры к «Хамсе» Низәми (Торкарі Сарayı Müzesi, H 786, л. 309, датируется 1446 г.; Bibliothèque Nationale (Pers. 1112, л. 320, датируется 1450 г.)) См. также: Додхудоева, *op. cit.*, с. 285—286.

²⁰ Например, «Ангелы поклоняются Адаму», миниатюра к «Хамсе» Низәми (Торкарі Сарayı Müzesi, B. 146/K. 423, л. 14, ок. 1570 г.); «Изгнание Адама и Хаввы' из рая», миниатюры к «Хадйқат ас-су'адә'» ал-Фудүлй (Bibliothèque Nationale, Sup. Turc. 1088, л. 9b; Brooklyn Museum, New York. 70.143, датируется 1602—1603 г.; Süleymaniye Kitabhanesi, Fatih 4321, датируется 1593—1594 г.). См. также: R. Milstein, *Miniature Painting in Ottoman Baghdad* (Mazda Publishers, 1990), с. 100—101.

²¹ Например, «Жертвоприношение Ибрахима», в миниатюрах к рукописям XVI—XVII вв. «Хадйқат ас-су'адә'» ал-Фудүлй (British Library, Ms. Or. 7301, л. 19b; Brooklyn Museum, New York, 70.143, л. 20a); Миниатюры «Ибрахима бросают в огонь» в рукописях XVI—XVII вв. «Хадйқат ас-су'адә'» ал-Фудүлй (Los Angeles County Museum of Art, M. 85, 237.35; Bibliothèque Nationale, Sup. Turc. 1088, л. 17a). См. также: Milstein, *op. cit.*, с. 101—105.

²² Например, «Превращение палки Мусы в змею», миниатюры XVII—XVIII вв. к «Қисас ал-анбийә'» (частная коллекция, Лондон), см.: *Қисас ат-таурә*, с. 31.

²³ «Йунус и кит», миниатюра XVI—XVII вв. к «Хадйқат ас-су'адә'» ал-Фудүлй (частная коллекция, Лондон), см.: *Қисас ат-таурә*, с. 45.

²⁴ «Исә и апостолы», миниатюра к «Хамсе» Низәми (Торкарі Сарayı Müzesi, H. 794/K. л. 36v, датируется 1562—1563 г.).

²⁵ См.: *The Miraculous Journey of Mahomet. Mi'rāj Nāmah*, introduction and commentaries by M.-R. Ségui (London, 1977); R. Ettinghausen, «Persian Accession miniatures of the fourteenth century», *Islamic Art and Archaeology*, collected papers, prepared and edited by M. Rosen-Ayalon, with introduction by O. Grabar (Berlin, 1984). Не вдаваясь здесь в детали дискуссии о степени сакральности мусульманской миниатюры такого типа, отметим обоснованную точку зрения А. Е. Бертельса, который так оценивает два дошедших до нас и наиболее полных цикла миниатюр к «Ми'рәдж-наме» (см.: «Стамбульский альбом», миниатюры созданы до 1335 г. в Султаниййе, на территории современного Ирана, и парижскую рукопись «Ми'рәдж-наме» на уйгурском языке, законченную в 1436 г. в Герате): «Несмотря на множество наличествующих в них черт, присущих всей миниатюре XIV и XV вв., мы склонны отнести их все же к сакральному искусству Ирана как по содержанию, так и по форме, выведенной, очевидно, из духовного опыта, основанного на традиции». (см.: А. Е. Бертельс. *Художественный образ в искусстве Ирана IX—XV вв.* (Москва. 1977), с. 342).

гато украшенной рукописи (датируется концом XVI—началом XVII в.), в которой текст Корана окружен четырьмя текстами, последовательно размещенными на отдельно выделенных полях: персидским сочинением по *асбāб ан-нузūл*, знаменитым *тафсй-ром* ал-Байдāвий, персоязычным «Тафсйр-и Хусайний» и арабским сочинением по правилам рецитации²⁶. Эта своеобразная энциклопедия, в которой собственно Коран уже играет подчиненную роль: читают не сам Коран, а о нем. Последний в таких сборниках становится хотя и главным, но лишь *одним* из ряда текстов, имеющих в разной степени сакральный характер.

Возрастание роли национальных языков в религиозной сфере привело к появлению множества копий с межстрочным переводом на персидский, турецкий, урду, другие языки²⁷.

Все большее распространение приобретают сборники из десяти, восьми, семи, шести, пяти и четырех популярных *сўр*²⁸. Обычно сюда обязательно входили *сўры* 36, 48, 55, 67, 78. Появление таких сборников зафиксировано еще в XII в. В коллекции Крауса (США) хранится рукопись небольшого формата (15,6×10,9 см), своего рода молитвенник, содержащий подборку *айāтов* из 7, 8 и 9-й *сўр*²⁹. Однако с XV в. число таких рукописей возрастает на порядок. В функциональном отношении в практике суфийских братств они, по существу, подменяли текст Корана.

²⁶ Hyderabad № 99/Catalogue № 347.

²⁷ Например, *персидский*: Leyden, Or. 510 и Or. 1217; Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН, С-185; *турецкий*: Leyden, Or. 504; *урду*: Hyderabad № 68/Catalogue № 303; *яванский*: Leyden, Or. 2997; *макассарский*: Leyden, N. B. 52; *белорусский*: Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН, D-723. Сюда же можно добавить ряд переводов Корана, выполненных морисками в Испании. Даже внешне эти копии с межстрочным испанским переводом, сделанным арабицей, очень напоминают рукописи с другими мусульманскими межстрочными переводами. См.: С. Lopez-Morillas. *The Qur'ān in Sixteenth-Century Spain: Six Morisco Versions of Sūra 79* (London, 1982).

²⁸ Например, *девять сўр*: Hyderabad № 26/Catalogue № 248; № 25/Catalogue № 49; № 24/Catalogue № 250; *восемь сўр*: № 29 /Catalogue № 251; № 90/Catalogue № 252; № 28/Catalogue № 253; № 30/Catalogue № 255; *семь сўр*: № 27/Catalogue № 254; № 31/Catalogue № 257; № 32/Catalogue № 258; № 34/Catalogue № 259; № 36/Catalogue № 260; № 33/Catalogue № 261; *шесть сўр*: № 64/Catalogue № 262; № 39/1/Catalogue № 263; № 48 /Catalogue № 264; № 37/Catalogue № 265; № 81/Catalogue № 266; *пять сўр* (*Panj-sūra*): № 79/Catalogue № 256; № 60/Catalogue № 267; № 44/Catalogue № 268; № 64/Catalogue № 269; № 63/Catalogue № 270; № 45/Catalogue № 271; № 38/Catalogue № 273; № 68 /Catalogue № 274; № 69/Catalogue № 275; № 49/Catalogue № 276; № 70/Catalogue № 277; № 74/Catalogue № 278—307; *четыре сўры*: № 87/Catalogue № 308—310. См. также собрание РНБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, Ar. N. S. 207, 218.

²⁹ *Islamic Paintings from the 11th to the 18th century in the collection of Hans Kraus*, Ernst J. Grube (New York, 1973), с. 43—45.

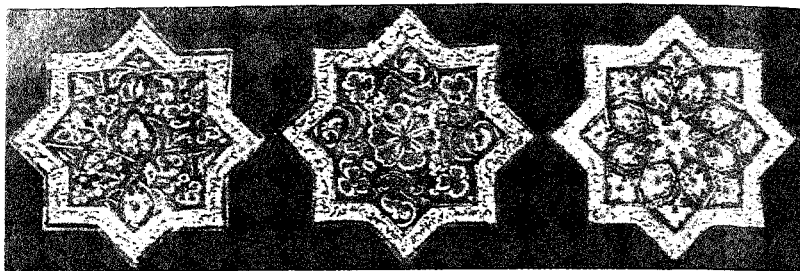


Рис. 3. Изразцы (Иран, вторая половина XIII в.). Дār al-aṣār al-islāmīyā (Кувейт). Инв. № LNS 55, 56, 58 С (диаметр каждого 21 см). Коран 18:11—14; 6:1—4, 11—14. С любезного разрешения музея

И свитки с микрографией³⁰, и тексты с параллельными персидскими переводами³¹, и томики небольшого размера³², и подборки из нескольких *сūr*³³ создавались и раньше. Важно, однако, что в то время, о котором мы говорим, речь идет о *массовой* книжной продукции такого рода.

В конце 60-х г. XIII в. для украшения мавзолея *imām-zāde* Джа'фара в Дамгане были изготовлены звездчатые и крестовидные люстровые изразцы, которые послужили моделью для множества подобных изразцов, создававшихся впоследствии. Их середину обычно украшали растительный, геометрический орнаменты или изображения людей; края заполняли надписи, по большей части — фрагменты Корана. В своей совокупности такие изразцы могли нести значительные части текста, превращая все здание в «рукопись» Священной книги (рис. 3, 4).

2

Музейные коллекции сохранили нам многочисленные факты нанесения коранических текстов на поверхность различных образцов мусульманского оружия³⁴. Сохранившиеся образцы, про-

³⁰ Например, Bibliothèque Nationale, Arabe 6088, № 359, Египет (?) ок. 1400 г.

³¹ Например, образцы из коллекции Нассера Халили (далее — Халили): Халили, Qur. 573, Восточный Иран или Северная Индия, 1269 г.; Qur. 587, Анатолия (?), 1330—1350 гг.

³² Например, тридцатичастный Коран размером 4,7×3,7, Ирак (?), 1352—1353 г. (Халили, Qur. 370).

³³ Например, подборка из *сūr* 2, 6, 18, 34, 35 (Халили, Qur. 242, Шираз, 1336—1354 гг.).

³⁴ Ряд таких примеров дают нам, в частности, две серьезные публикации: статьи исследователей и хранителей коллекций мусульманского оружия из ведущих музеев мира (см.: *Islamic Arms and Armour*, ed. Elgood, (London, 1979) (далее — Elgood) и специальный том публикации коллекции Нассера Д. Халили, посвященный мусульманскому оружию: D. Alexander, *The Arts of War: Arms and Armour of the 7th to 19th C.-The Nasser Khalili Collection of Islamic Art*, xxi (далее — Khalili Arms).

изведенные почти по всей территории *dār al-islām*, убедительно показывают, что с середины XV в. коранические надписи все чаще начинают наноситься мастерами при изготовлении, по существу, всех видов вооружения: боевых топоров³⁵, щитов³⁶, панцирей³⁷, налокотников³⁸, мечей и сабель³⁹, шлемов⁴⁰, кинжалов⁴¹, конских доспехов⁴², других элементов⁴³. Это не значит, что на более ранних образцах коранических надписей не было совсем. С середины XV в. эта практика также приобретает *массовый* характер.

Согласно специальным сочинениям, нанесение надписи на оружие должно было представлять собой особый магический ритуал. Его необходимо было совершить в 6 часов дня в пятницу.

Материалы, проанализированные в этих публикациях, достаточно представительны. Они охватывают главным образом Османскую Турцию, Мамлюкский Египет и Сирию, Персию и мусульманскую Индию.

³⁵ В Османской Турции такого рода топоры часто использовались в церемониальных целях, в Персии — играли культовую роль во время дервишеских радений. Именно с этими обстоятельствами связано то, что довольно большое количество сохранившихся образцов таких топоров украшено текстами из Корана.

Боевой топор (Персия, 1735—1736 г.) — *āyat* 61 : 13 (Elgood, с. 240); боевой топор (Персия, 1735—1736 г.) — *āyāt* 61 : 13, 18 : 39, 8 : 51—52, вся *ṣūra* 110 (Elgood, с. 123—124); боевой топор (Турция, конец XV в.) — *āyat* 61 : 13 (Elgood, с. 115); боевой топор (Турция, ок. XVI в.) — *āyat* 61 : 13 (часть) (Khalili Arms, № 58); седельный топор (Иран, конец XVIII в.) — *āyāt* 9 : 56 (часть), 3 : 126 (часть), 8 : 10 (часть), 11 : 88 (часть) (Khalili Arms, № 94).

³⁶ Щит (Персия, 1805 г.) — фрагменты *ṣūr* 109, 112, 113, 114 (Elgood, с. 18); щит (Индия, ок. 1500 г.) — *āyāt* 61 : 13 (часть), 18 : 46 (часть) (Khalili Arms, № 47); щит (Персия), 68 : 51—52, см.: *Indian and Oriental Armour*, by Lord Egerton of Tatton (London, 1970), с. 4, примеч. 1.

³⁷ Панцирь (Персия, конец XVIII—начало XIX в.) — *āyāt* 61 : 13, 2 : 255—257, 40 : 44, 11 : 90, *ṣūry* 110 (целиком), 113 (целиком), 114 (целиком) (Elgood, с. 6—11); нагрудный диск (Турция, XVI в.) (Khalili Arms, № 38) — *āyat* 17 : 84 (часть); наплечник (Турция, XVI век) — *āyat* 2 : 255 (часть) (Khalili Arms, № 39).

³⁸ Налокотник (Персия, 1711 г.) — *āyat* 61 : 13 (Elgood, с. 13—15); налокотник (Индия, ок. второй половины XVIII в.) — *āyāt* 2 : 255, 21 : 87 (часть), 88 : *ṣūra* 105 (целиком), (Khalili Arms, № 106).

³⁹ Меч (Египет, Сирия, XVII в.) — *āyat* 2 : 255 (*Islamic Arms and Armour* (Riyadh, 1992), с. 43); сабля (Индия, 1749—1750 г.) — *āyat* 61 : 13 (часть) (Khalili Arms, № 81); сабля (Индия, 1749—1750 г.) — *āyat* 61 : 13 (часть) (Khalili Arms, № 82); сабля (Индия, XIX в.) — *āyat* 61 : 13 (часть), 12 : 64 (часть); меч (Персия, XVIII в.) — *āyat* 61 : 13 (часть) (*Indian and Oriental Armour*, by Lord Egerton of Tatton, с. 53, примеч. 1).

⁴⁰ Шлем (Персия, XVIII в.) — *āyat al-qurṣī* (Elgood, с. 12); часть шлема (Египет, Сирия или Турция, XVI или XVII вв.) — *āyat* 61 : 13 (часть) (Khalili Arms, № 56); шлем (Иран, XIX в.) — *āyāt* 2 : 255—256, 257 (часть) (Khalili Arms, № 9).

⁴¹ Кинжал (Иран, 1800—1801 гг.) — *āyat* 61 : 13 (часть) (Khalili Arms, № 83); кинжал (Иран, конец XVIII—XIX в.) — *āyat* 61 : 13 (часть) (Khalili Arms, № 85); кинжал (Иран, начало XIX в.) — *āyat* 61 : 13 (часть) (Khalili Arms, № 90).

⁴² Наголовник для лошади (Анатолия или Иран, конец XV—XVI вв.) — *āyat* 61 : 13 (часть) (Khalili Arms, № 45).

⁴³ Серебряный футляр для лука османского султана Ахмада I (1603—1617) — декорирован фрагментами коранических текстов (без указания) (Elgood, с. 203); поясные застёжки (Иран, XVIII в.) — *ṣūry* 110, 113 (целиком) (Khalili Arms, № 91).

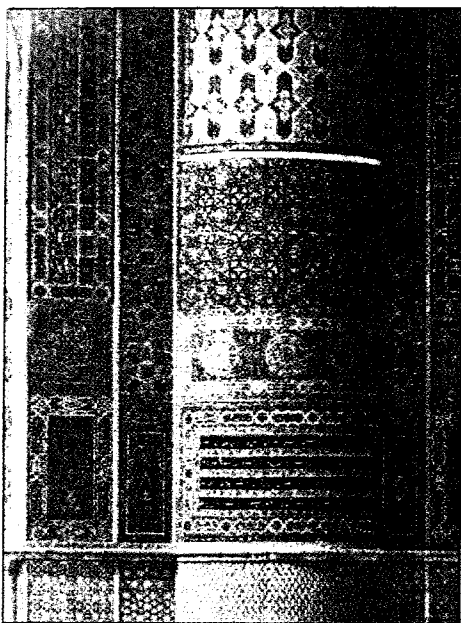


Рис. 4. Стена Большой мечети (Герат, Афганистан) (фотоархив автора)

Наносивший надпись должен был осуществлять процедуру натошак и в состоянии ритуальной чистоты⁴⁴.

К концу XV в. в Турции, Иране, Индии зафиксировано появление особых рубах-талисманов (рис. 5а, б), поддевавшихся под кольчугу как «одеяние богобоязненности» (*libās at-taqwā*) (7:26). Их поверхность целиком покрыта письменами (текст Корана, полностью или частично, благочестивые формулы, магические квадраты и т. п.)⁴⁵. Магические квадраты этого типа заключали в себе четыре буквы или четные цифры

(4—2—8—6). Такие же квадраты часто наносились на полотно меча рядом с именем мастера. Они назывались *бадӯх*⁴⁶.

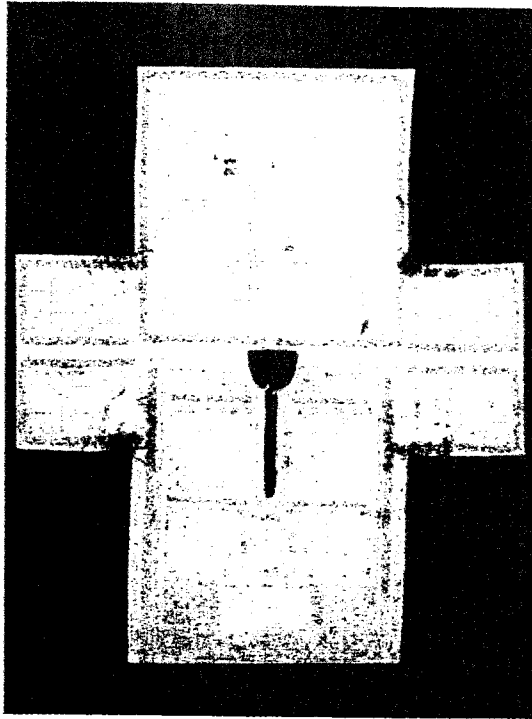
⁴⁴ Christensen, *op. cit.*, с. 45 (л. 30а рукописи).

⁴⁵ Рубаха-талисман (Индия, конец XV в.) — весь текст Корана (Hyderabad № 177/Catalogue № 15); рубаха-талисман (Индия, конец XV в.) — весь текст Корана (Hyderabad № 178/Catalogue № 16); рубаха-талисман (возможно, Иран. XVI или XVII вв.) — множество коранических фрагментов и шиитских формул (Khalili Arms. № 33); рубаха-талисман (возможно, Иран. XVI или XVII вв.) — молитвы, заклинания, множество коранических фрагментов, включая *сūры* 1, 48, 112, 114 целиком, *āyāt*ы 2 : 255; 24 : 35 и множество шиитских формул (Khalili Arms. № 34). Издатели обещают публикацию других рубах-талисманов в томе XII коллекции Нассера Д. Халили, озаглавленном «Science, Tools and Magic». Фотографию османского образца такой рубахи см.: *The Oxford illustrated History of the Crusades*, ed. by J. Riley-Smith (Oxford; New York, 1997), с. 254. Ср. также: J. von Hammer, «Observations sur les chemises talismaniques des musulmans et particulièrement sur celle qui se conserve dans le couvel des Cisterciens nommé Neukloster, pres de Vienne Austriche». *Journal asiatique*, 2me série, X (1832), с. 219—248; Ph. Demonsablon, «Notes sur deux vêtements talismaniques», *Arabica*, XXXIII, (1986), с. 216—250; J. M. Rogers and R. Ward, *Süleyman the Magnificent*, Catalogue of the exhibition at the British Museum (London, 1988), с. 175; Khalili Arms, с. 20—21.

⁴⁶ Согласно одной из традиций, Бадӯх — имя аравийского купца, который благодаря своей набожности приобрел благодать (*барака*) и разбогател. Такой магический квадрат

٤	٦
٨	٢

часто использовался и на печатях (например, чтобы запечатать письмо, отправлявшееся далеко).



а



б

Рис. 5а. Рубаха-талисман (Иран, XVI или XVII вв.). Прорисовка по D. Alexander, *The Arts of War: Arms and Armour of the 7th to 19th C.* The Nasser Khalili Collection of Islamic Art, xxi (Oxford. 1992). № 33. с. 79 (ГХТ 76)

Рис. 5б. Рубаха-талисман (Иран, XVII в.). (Национальный музей Ирана, № 20225) (фотоархив автора).

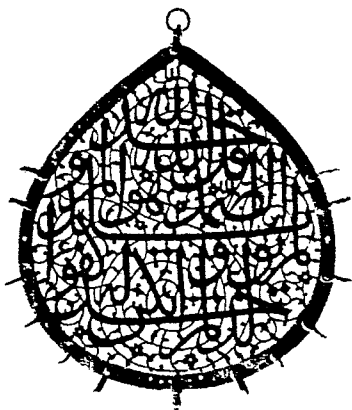


Рис. 6. Навершие боевого знамени с коранической надписью (Иран, XVII в.). Прорисовка по: Khalili Arms, № 77, с. 134. (MTW 535)

К этому же времени относится появление специального типа рукописей Корана, восьмиугольных по форме, которые крепились к знамени⁴⁷ (см. *цв. вкл.*: рис. 10). Отдельные коранические фразы и формулы на знаменах мусульманских армий (часто просто слова *Аллах* или *'алам Аллаха*) вытесняются развернутыми текстами (рис. 6). К знамени мог крепиться также специальный талисман, включавший *āyāt* 54 : 46. Такого рода талисман мог быть помещен и в тюрбан военачальника⁴⁸. Коранический текст мог быть вписан в навершие знамени в форме

ладони (*хамса*; «рука Фāтимы», традиционный оберег, символ, имевший магическое значение)⁴⁹.

Особо следует сказать о ряде дошедших до нас сефевидских шлемов, воспроизводивших основные элементы *тāдж-и Хайдарӣ*. По преданию, *шайху* Хайдару, отцу основателя Сефевидской державы шаха Исма'йла, во сне явились ангелы и указали на необходимость установить на его шлеме двенадцатистороннее навершие с куском красной ткани. Каждая сторона навершия символизировала одного из шиитских имамов. Именно поэтому сефевидские воины получили название *кизилбāшӣ* («красноголовые»).

Множество сефевидских шлемов из дамаской стали имитировали *тāдж-и Хайдарӣ* (рис. 7) и имели двенадцатистороннее навершие. Шлемы обычно украшались круговой надписью (часто

⁴⁷ Khalili, Qur. 371, Иран или Турция, 1450—1500 гг.; Bibliothèque Nationale. Arabe 449 (№ 534), Иран, 1582 г. Такая рукопись имеется и в коллекции петербургского Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера).

⁴⁸ E. Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord* (Alger, 1909), с. 239—241.

⁴⁹ D. Nicolle, *Early Medieval Islamic Arms and Armour* (Caceres, 1976), с. 141—144. Ср. знамя (Турция, XVII в.) — *āyāt* 4, конец *āyāta* 95—96 (Khalili Arms, № 59); знамя (Турция, ок. 1820 г.) — *āyāt* 61 : 13 (часть) (Khalili Arms, № 66); 4, конец *āyāta* 95—96; 112 (целиком); навершие знамени (Иран, ок. XVII в.) — *āyāt* 112 (целиком) (Khalili Arms, № 77); навершие (*хамса*) (Топкапи Сарай Мүзеси) (см.: *The World of Islam. Faith, People, Culture*, ed. B. Lewis (London, 1992), с. 203). См. также: J. Herber, «Le main de Fatima» *Hesperis*, VII (1927), с. 209—219.

В христианском мире к самым ранним примерам того же порядка относятся и знаменитый *labarum* — знамя победы с *хрисмоном* (христограммой), которое, как сообщают, сопровождало императора Константина Великого при его победе в сражении у Мульвийского моста (312 г.).

āyat al-kursī — 2 : 254, *āyat* 61 : 13, за которым следовало: «О, Мухаммад! О, 'Али!»⁵⁰.

Репертуар используемых для нанесения на оружие коранических текстов не очень велик. Обычно это часть *āyat* 61 : 13 «Помощь от Аллаха и скорая победа», *āyat al-kursī* (2 : 255) и следующие за ним *āyāt*, короткие последние *сūры* 105, 109, 110, 112—114. Зафиксировано использование *āyata* 68 : 51, который также имел магическое значение и использовался против «дурного глаза»⁵¹.

Если изображение коранических фрагментов — «картин слова Божьего» в мечети играло функциональную роль, сходную с ролью росписей христианских храмов, являясь своеобразной знаковой системой, описывающей, в частности, религиозно-мифологическую картину мира⁵², то роль коранических текстов на мусульманских знаменах сопоставима с ролью образов святых на хоругвях русских армий; коранические тексты на доспехах находят свою параллель в изображениях святых, помещавшихся, например, на образцах вооружения, распространенного на Руси⁵³.

Для средневекового воина сакральные изображения и тексты на оружии служили оберегами, придавали его оружию особую поражающую или защитную силу. Он как бы нес два доспеха — один «земной», другой — связан-

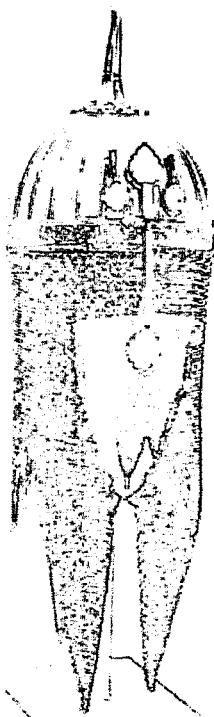


Рис. 7. Сефевидский шлем с двенадцатиугольным навершием (имитация *tādj-i ḡāidārī*). Прорисовка по: A. Souvardar, *Art of Persian Courts. Selections from the Art and History Trust Collection* (Seattle, 1981), № 54, с. 150

⁵⁰ A. Souvardar, *Art of Persian Courts. Selections from the Art and History Trust Collection* (Seattle, 1981), № 54, с. 150.

⁵¹ По преданию, Мухаммад с его помощью ослепил злого *сāḡura*. См.: *Indian and Oriental Armour*, by Lord Egerton of Tatton, с. 54, примеч. 1.

⁵² E. Dodd and Sh. Khairallah, *The Image of the Word: A Study of Qur'ānic Verses in Islamic Architecture*. 1. Texts and photographs; 2. Indexes (Beirut, 1981).

⁵³ Так, шлем князя Ярослава Всеволодовича, датируемый началом XIII в., помимо надписи «Великий Архистратиге Михаиле помози рабу своему Федору» содержит изображения Архангела Михаила, Святых Василия, Георгия, Феодора и Господа Вседержителя. См.: *Russian Arms and Armour*, ed. Yu. Miller (Leningrad, 1982), ил. 1. Среди колец, составлявших кольчугу немецкой работы (ок. 1400 г.), вплетено одно медное с серией монограмм букв «M» и «AM». т. е. «Maria» и «Ave Maria». См.: H. L. Blackmore, *Arms and Armour* (New York, 1965), с. 9.

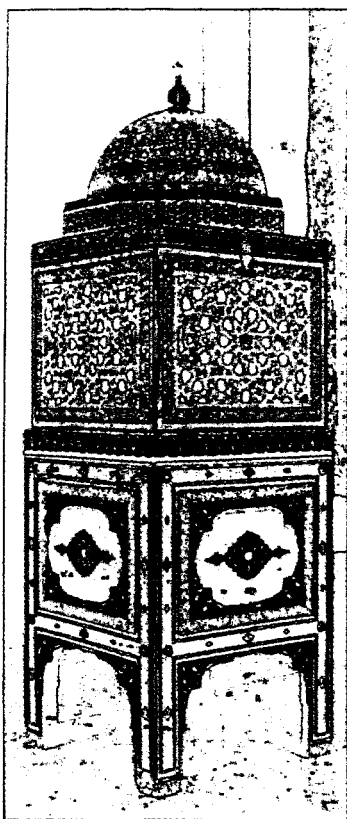


Рис. 8. Сундук для хранения Корана, заказанный султаном Селымом II (1566—1574) (ныне — в Türk İslam Eserleri Müzesi, Стамбул). Прорисовка по: *Osmanlı devleti ve medeniyeti tarihi*. Ed. E. İhsanoğlu, ii (İstanbul, 1998), fig. 206

ный с высшими силами, обеспечивающими чудесным образом защиту от вражеских стрел, меча или копья.

Обращает на себя внимание тот факт, что коранические тексты при нанесении на различные элементы оружия, как и в талисманах, заклинаниях, надгробиях, используются наряду с другими религиозными текстами (главным образом с именами Мухаммада, 'Али, Абū Бакра, 'Умара, 'Усмāна, магическими или благочестивыми формулами, обычно указывающими на суфийскую или шиитскую традиции). Здесь можно проследить параллель с отмеченной выше практикой добавления в рукописи Корана молитвенных и магических текстов, появлением сборников, объединяющих несколько *сūr* и другие религиозные тексты⁵⁴.

То же можно сказать и о женских ювелирных украшениях. Так, коранические тексты-обереги, магические и благочестивые формулы в массовом порядке вставлялись в ушные серьги цилиндрической формы, широко распространенные в Поволжье, наносились на поверхность ювелирных украшений⁵⁵.

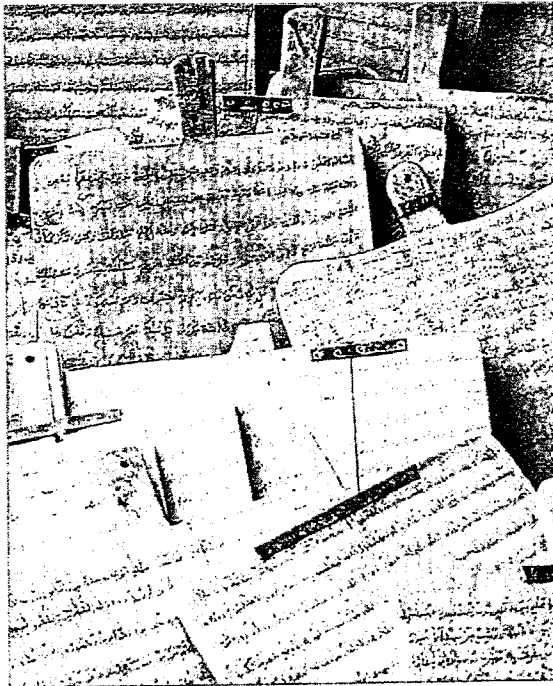
Человек, облаченный в рубаху-Коран, мог войти в мечеть или мавзолей, стены которого несли на себе также весь текст Священной книги. Для хранения Корана заказывали специальные сундуки, часто напоминавшие своей формой мечеть или мавзолей (рис. 8). С другой стороны, были самым тщательным образом разработаны правила «погребения» ветхих копий Корана.

⁵⁴ В этой связи характерно, что авторы и издатели каталогов помещают, например, коранические рубахи-талисманы как среди оружия (Khalili Arms), так и среди рукописей (Hyderabad).

⁵⁵ Большая коллекция таких серег из Поволжья хранится в собрании Российского этнографического музея (Санкт-Петербург). Ср. также золотые серьги с эмалью (Испания или Марокко. XII в.), принадлежащие коллекции ас-Сабаḫ (Кувейт), инв. номер LNS 30J(ab), содержащие фрагмент текста 112-й *сūры*.



а



б

Рис. 9а. Кораническая школа в Северной Африке (фотоархив автора)

Рис. 9б. Доски для письма из коранической школы в Северной Африке (фотоархив автора)



Рис. 10. Ткань с *āyāt*ами сūры 110.
Парча, *наста'лик*, Исфаган, XVII в.
(Национальный музей Ирана. № 20225)
(фотоархив автора)

Их следовало «хоронить» во многом так, как хоронят человека — омыть, завернуть в «саван» — чистую ткань и закопать или уложить таким образом, чтобы листов не касалась пыль и грязь и люди не попирали ногами «могилу»⁵⁶.

Присутствие Корана в жизни индивида и общества приобрело тотальный характер: человек рождался под звуки Корана (3: 35—7; 10: 31; 18: 14, 25; 35: 41), получал имя при чтении сūры «Ал-Ахзāб», больного и кричащего ребенка успокаивали чтением Корана (3: 35—7), на текстах Корана человек учился читать и писать (рис. 9а, б), сūра «Ал-Фātiха», читалась при заключении брака, человека судили с

помощью системы права, в основе которой лежал Коран, с помощью Корана его лечили, тексты Корана, нанесенные на множество бытовых предметов, постоянно окружали человека (см., например: рис. 10), передаваемые из поколения в поколение рукописи Корана служили и для записи того, что сегодня мы называем «актами гражданского состояния»⁵⁷ (рис. 11), сūра «Йā'Сйн», провожала человека в последний путь, тексты Священной книги выбивались на надгробиях, рядом с именем ушедшего...

Коран был и оберегом и оружием, а оружие «упрочалось» и «изошрялось» Кораном. Такой Коран становится одним из характерных элементов этой разноречивой эпохи, — эпохи военной экспансии и проповеди смирения и ухода от мира, эпохи поражений на поле брани и побед в душах новообращенных, эпохи все большего проявления в исламе его неоднородности

⁵⁶ J. Sadan, «Genizah and genizah-like practices in Islamic and Jewish traditions», *Bibliotheca Orientalis*, XLIII/1—2 (1986), с. 36—58.

⁵⁷ Одна из рукописей Корана (Кумух, Дагестан) из собрания ИИАЭ ДНЦ РАН (инв. № 666) содержит активные записи (торговые сделки по земельным наделам). См.: Х. А. Омаров, «Списки Корана, хранящиеся в фонде восточных рукописей ИИАЭ», *Ислам и исламская культура в Дагестане* (Москва, 2001), с. 110.

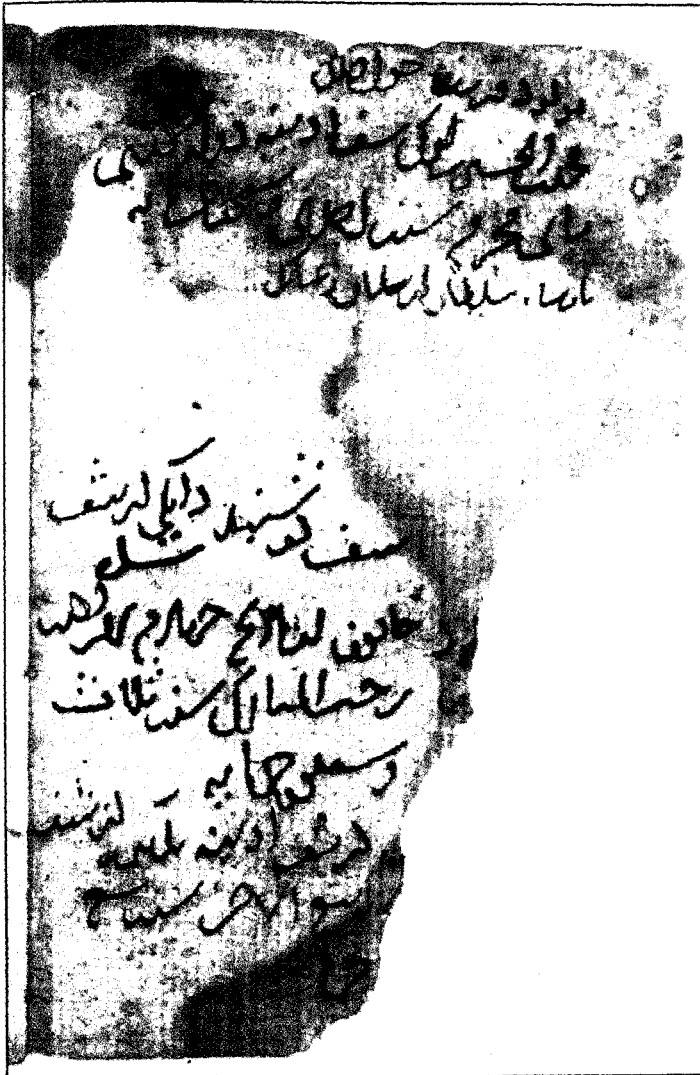


Рис. 11. Л. 16 из рукописи Корана (собрание СПбФ ИВ РАН, А-976. 13,5 × 20,5, основной текст датируется XI—XII вв.) с владельческой надписью «семейного содержания»

(«теоретический» — «практический», «официальный» — «народный», «базовый» — «национально-специфический») и его укрепления через торжество многообразия.

Таблица 1

Сûры о магических свойствах Корана и его частей,
упомянутые в рукописных сочинениях собрания
СПбФ ИВ РАН⁵⁸

Номер сûры	Шифр коллекции СПбФ ИВ РАН
1	A-1282 ⁵⁹ , B-1876, B-1977, C-1812, B-2867 ⁶⁰ , B-2988
2	A-1282, B-2867, B-2988
3	A-1282, B-2867, B-2988
4	A-1282, B-2867, B-2988
5	A-1282, B-2867, B-2988
6	A-1282, B-2867, B-2988
7	A-1282, B-2867, B-2988
8	A-1282, B-2867
9	B-2867, B-2988
10	A-1282, B-2867, B-2988
11	A-1282, B-2867, B-2988
12	A-1282, B-2867, B-2988
13	A-1282, B-2105, B-2867, B-2988
14	A-1282, B-2867, B-2988
15	A-1282, B-2867, B-2988
16	A-1282, B-2867, B-2988
17	A-1282, B-2867, B-2988
18	A-1282, B-2867, B-2988
19	A-1282, B-2867, B-2988
20	A-1282, B-2867, B-2988
21	A-1282, B-2867, B-2988
22	A-1282, B-2867, B-2988
24	B-1876, B-2867, B-2988
23	B-2867, B-2988
25	A-1282, B-2988

⁵⁸ См. также персидские рукописи B-2141, A-860, C-1630, C-476, B-2105, C-1256, B-462, B-1977, B-2432; арабские рукописи A-1426, A-737, арабо-турецкое сочинение в A-1029. Номера страниц здесь и в таблице в конволютах не указываются. Подробнее об этих рукописях см.: *Арабские рукописи Института востоковедения АН СССР: Краткий каталог*, под ред. А. Б. Халидова (Москва, 1986), с. 470—477; *Персидские и таджикские рукописи Института востоковедения АН СССР: Краткий алфавитный каталог*, под ред. Н. Д. Миклухо-Маклая, II (Москва, 1964), с. 50.

⁵⁹ Перевод фрагмента этого небольшого трактата, посвященного магическим свойствам всех, кроме 9, 23, 24, 48 сûр, как и фрагментов аналогичных по содержанию трактатов из рукописей C-476, B-2432, A-860, C-1256 (СПбФ ИВ РАН), опубликованы Ф. И. Абдуллаевой в работе «Персидская кораническая экзегетика» (Санкт-Петербург, 2000), с. 155—183.

⁶⁰ Курсивом выделены арабоязычные сочинения, обычным шрифтом — сочинения на персидском языке.

26	A-1282, B-2867, B-2988
27	A-1282, B-2988
28	A-1282, B-2988
29	A-1282, B-2988
30	A-1282, B-2988
31	A-1282, B-2988
32	A-802, A-1282, B-2988
33	A-1282, B-2988
34	A-1282, B-2988
35	A-1282, B-2988
36	A-1282, B-1841 ⁶¹ , B-1977, B-1876, B-2141, B-2988
37	A-1282, B-2867
38	A-1282, B-2988
39	A-1282, B-2988
40	A-1282, B-2988
41	A-1282, A-1549, B-2867
42	A-1282, B-2988
43	A-1282, B-2867, B-2988
44	A-1282, B-2867, B-2988
45	A-1282, B-2867, B-2988
46	A-1282, B-2867, B-2988
47	A-1282, B-2867, B-2988
48	B-1987, B-2867, B-2988
49	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
50	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
51	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
52	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
53	A-1282, B-2867, B-2988
54	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
55	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
56	A-1549, B-1987, A-1282, B-2867, B-2988
57	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
58	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
59	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
60	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
61	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
62	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
63	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
64	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
65	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
66	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988

⁶¹ Здесь трактуются также магические сочетания ряда слов этой сѣры.

67	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
68	A-1282, B-1987
69	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
70	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
71	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
72	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
73	A-1549, A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
74	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
75	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
76	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
77	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
78	A-1282, A-1549, B-1987, B-2867, B-2988
79	A-1282, A-1549, B-1987, B-2867, B-2988
80	A-1282, A-1549, B-1987, B-2867, B-2988
81	A-1282, A-1549, B-1987, A-1602, B-2867, B-2988
82	A-1282, A-1549, B-1987, B-2867, B-2988
83	A-1282, A-1549, B-1987, B-2867, B-2988
84	A-1282, A-1549, B-1987, B-2867, B-2988
85	A-1282, A-1549, B-1987, A-1602, B-2867, B-2988
86	A-1282, A-1549, B-1987, B-2867, B-2988
87	A-1282, A-1549, B-1987, A-1602, B-2867, B-2988
88	A-1282, A-1549, B-1987, B-2867, B-2988
89	A-1282, A-1549, B-1987, B-2867, B-2988
90	A-1282, A-1549, B-1987, A-1602, B-2867, B-2988
91	A-1282, A-1549, B-1987, B-2867, B-2988
92	A-1282, A-1549, B-1987, B-2867, B-2988
93	A-1282, A-1549, B-1987, A-1602, B-2867, B-2988
94	A-1282, A-1549, B-1987, A-1602, B-2867, B-2988
95	A-1282, A-1549, B-1987, A-1602, B-2867, B-2988
96	A-1282, A-1549, B-1987, A-1602, B-2867, B-2988
97	A-1282, A-1549, B-1987, B-2867, B-2988
98	A-1282, A-1549, B-1987, B-2867, B-2988
99	A-1282, A-1549, B-1987, B-2867, B-2988
100	A-1282, B-1987, B-2867, B-2988
101	A-1282, B-1987, A-1602, B-2867, B-2988
102	A-1282, B-1987, A-1602, B-2867, B-2988
103	A-1282, B-1987, A-1602, B-2867, B-2988
104	A-1282, B-1987, B-2867
105	A-1282, B-1987, A-1602, B-2867, B-2988
106	A-1282, B-1987, A-1602, B-2867, B-2988
107	A-1282, B-1987, B-2988
108	A-1282, B-1987, A-1602, B-2988
109	A-1282, B-1987, A-1602, B-2988

110	A-1282, B-1987, A-1602, B-2988
111	A-1282, A-1549, B-1987, A-1602, B-2988
112	A-1282, B-1977, B-1987, A-1602, B-2988
113	A-1282, A-1602, B-2988
114	A-1282, A-1602, B-2988

Таблица 2

**Примеры использования текстов отдельных *āyātov* и *ṣūr*
в магической практике**⁶²

Номера <i>āyātov/ṣūr</i> (Персия)	Характер обращений за помощью посредством отдельных <i>ṣūr</i> и <i>āyātov</i>	Номера <i>āyātov/ṣūr</i> (Магриб)
1	Профилактически против всех болезней. При любых болезнях. Особо: при головной боли, глазных болезнях, заболеваниях ушей, лихорадке, прыщах, параличе, судороге мышц лица, ишиасе, ревматических болях спины, расслаблении, апатии, ослаблении памяти, веснушках. От несчастного случая, укуса змеи, скорбей, страхов. Предохранение от недомоганий и опасностей, связанных с путешествиями по воде, пустыне. При попытке добиться известности или благорасположения сильных мира сего. Исполнение желаний, духовное, материальное, семейное благополучие.	
2	При эпилепсии, для изгнания злых духов, от страхов, при отнятии ребенка от груди, лихорадке.	
2: 1—5	Для приобретения знаний.	
2: 16—20	Для нанесения вреда врагу, тирану.	
2: 25	Для получения высокого урожая фруктов.	
2: 30—2	Чтобы лишить силы людей или <i>джиннов</i> .	
2: 40—2	Чтобы иметь вещие сны. Чтобы узнать, что на сердце у женщины.	
2: 54	Для нанесения вреда врагу, тирану.	
2: 60	Против жажды при путешествии. При несварении желудка.	

⁶² Первая колонка: номера *āyātov/ṣūr* по: *Ḥavāṣṣ-и āyāt wa manāfi' -и-ṣūr-и-nabīyīāt* 'Абдаллāх б. Мухаммад б. Хусайна. См.: Christensen, *op. cit.*, с. 7—11, 30—67. Работа представляет оккультную практику, характерную для Персии XVI—XIX вв. Третья колонка: номера *āyātov/ṣūr* по: Doutté, *op. cit.*, с. 166, 168, 213—217, 223—296. Эта работа посвящена магической практике Северной Африки. Всюду нумерация *āyātov* по Флюгелю заменена нами на нумерацию по каирскому изданию.

Номера <i>āyāt</i> <i>sūr</i> (Перся)	Характер обращений за помощью посредством отдельных <i>sūr</i> и <i>āyāt</i>	Номера <i>āyāt</i> <i>sūr</i> (Магнīb)
2: 67—9	Чтобы заставить спящего рассказать истину.	
2: 67—9	Чтобы заставить кого-либо прийти к тебе.	2 : 72
2: 72—3	Для нахождения спрятанных или потерянных вещей.	
2 : 74	Для прекращения раздоров между супругами. *Для того, чтобы заставить мужчину забыть женщину, в которую он влюблен. Для увеличения удожности домашних животных. Для увеличения количества воды в ручьях и водоемах.	*2 : 69
2 : 81	Чтобы лишить врага разума или ослабить ему память.	
2 : 102	Чтобы посеять раздор между двумя супругами.	
2 : 127	Для нахождения спрятанных или закопанных вещей.	
2 : 143	Против зла, происходящего от злых духов и людей.	
2 : 148	Для нахождения украденной вещи и поимки беглого раба.	
2 : 249	При охоте на змей, скорпионов, против москитов, клопов, других паразитов.	
2 : 255	Профилактически против всех болезней. При лихорадке. Для защиты детей от несчастий. Чтобы получить доступ к правителю. *Чтобы обеспечить благосклонность влиятельных лиц. Чтобы враг не смог приблизиться к городу.	*2 : 55
2: 255—7	Против злых духов. При обнищании. Для увеличения доходов.	
2 : 259	Для исцеления от любой болезни. При облысении. Для увеличения урожая фруктов.	
2 : 267	Для прекращения ссор между супругами.	
3: 7—9	Для улучшения памяти, изощрения разума.	
3 : 8	При болях в животе.	
3: 17—9	Для предохранения от дьявольских искушений и дурных мыслей. Для приобретения способности к красноречию.	
3: 35—7	Для облегчения родов. Чтобы успокоить и убаюкать кричащего ребенка.	

Номера <i>айатов сур</i> (Персия)	Характер обращений за помощью посредством отдельных <i>сур</i> и <i>айатов</i>	Номера <i>айатов сур</i> (Магриб)
	Для прибавления молока у кормящей матери.	
3: 38—40	При бесплодии.	
3: 73—4	Помощь в добывании хлеба насущного. нахо- ждении работы для безработного. Для завоевания любви женщины.	
3: 111—2	Для победы над врагом.	
3 : 126	Для победы над врагом.	
3: 126—8	Для превращения места в пустыню.	
3 : 144	При кровотечениях, меноррагии. Против злых духов и людей. Для нейтрализации эффекта талисмана.	
	Против всех болезней.	3 : 154
3: 169—71	Для приобретения похвальных моральных ка- честв (ученость, смелость, благочестие).	
3: 173—4	Для защиты от зла, исходящего от влиятельных лиц.	
3 : 200	Против пьянства.	
4 : 23	Для разделения любовников, совершающих пре- любодеяние. Для избавления от сексуальных желаний. Чтобы лишить кого-либо потенции.	
4 : 41	Чтобы выведать у спящей женщины, что у нее на сердце.	
4 : 148	Чтобы навести немоту.	
	Для обнаружения сокровищ.	5 : 18
5 : 24	Чтобы воспрепятствовать отъезду кого-либо.	
	От внушений злых духов.	5 : 64
6	Профилактически против всех болезней.	
	Чтобы стать невидимым.	6 : 25
6: 44—5	Для ослабления власти и могущества тирана.	
6: 63—4	Предохранение от недомоганий и опасностей, связанных с путешествиями по воде.	
	Помощь человеку, безумному от любви.	6 : 73
6 : 122	Против козней врагов и их проклятий. *Чтобы навести немоту.	*6 : 122
7 : 38	Чтобы враг дольше оставался в тюрьме.	
7 : 43	Для примирения врагов.	
	При заклинании <i>джиннов</i> .	7: 54—137
	Для обнаружения сокровищ.	7 : 55

Номера <i>āyāt</i> <i>сūr</i> (Персия)	Характер обращений за помощью посредством отдельных <i>сūr</i> и <i>āyāt</i>	Номера <i>āyāt</i> <i>сūr</i> (Магриб)
7: 57—8	Для защиты фруктовых деревьев от паразитов и вредителей.	
7: 57—8	От кошмаров.	7 : 201
	Для меткой стрельбы.	8 : 17
	Против ревности жен одного мужа друг к другу.	8 : 62
9	Против воров и разбойников.	
	Для спасения гибнущего корабля.	9 : 43
9 : 46	Для поимки вора или беглого раба. *Против эпилепсии, для «заточения» духов, вызывающих приступ.	*9 : 46
	Чтобы получить доступ к сильным мира сего, уберечься от злословия, смерти в огне и т. п.	9 : 129
9: 128—9	Для защиты скота от волков.	
10 : 31	Для облегчения родов. При заболеваниях ушей.	
11 : 82	Для ослабления власти и могущества тирана.	
	Против эпилепсии, для «заточения» духов, вызывающих приступ.	12 : 12
	Чтобы обрести любовь и благосклонность кого-либо, в том числе влиятельного лица.	12 : 31
12: 91—3	Против болезней глаз.	
	Чтобы обеспечить верность женщины.	13
13 : 11	Профилактически против всех болезней.	
	Для чудесного увеличения количества сливочного масла в бурдюке.	13 : 17
14 : 12	При болях в суставах, болезнях глаз. Для исцеления человека, одержимого <i>джиннами</i> . *Против паразитов.	*14 : 12
	При заклинании <i>джиннов</i> . Чтобы навести немоту.	14 : 32
	Против эпилепсии, для «заточения» духов, вызывающих приступ. Против воров.	15 : 9
15 : 17	Профилактически против всех болезней.	
15: 87—8	Для обретения смирения. Чтобы охладеть к женщине, отношения с которой запретны.	
16: 10—3	Для защиты скота, посевов, фруктовых деревьев.	
16: 14—6	Для успеха на охоте.	
	Чтобы стать невидимым.	16 : 108

Номера <i>айатов сур</i> (Персия)	Характер обращений за помощью посредством отдельных <i>сур</i> и <i>айатов</i>	Номера <i>айатов сур</i> (Магриб)
	Чтобы стать невидимым.	17 : 39
	Против болезни овец.	17 : 82
18	Против тирана, далекого от истинной веры. *Для обнаружения сокровищ.	*18
	Для предупреждения осложнений при родах.	18 : 14
	От внушений злых сил.	18 : 21
	Для предупреждения осложнений при родах.	18 : 25
	Чтобы стать невидимым.	18 : 57
	Для сохранения девушкой девственности до свадьбы.	18 : 71
19 : 1	Против злых сил. Для обретения достатка. Для успеха в любви и дружбе.	
19: 5—15	Для облегчения зачатия.	
	Чтобы обеспечить благосклонность влиятельных лиц.	20 : 39
	Чтобы стать невидимым.	20 : 46
	Чтобы обеспечить благосклонность влиятельных лиц.	20 : 67
21: 25—9	Против тирана.	
23: 12—4	Для обретения женщиной способности к деторождению.	
	Чтобы стать невидимым.	23 : 115
	От головной боли.	25 : 45
26	Для нахождения спрятанных или потерянных вещей.	26
	При заклинании <i>джиннов</i> .	26 : 63
	При болезнях сердца, печени, селезенки.	26: 78—80
	При заклинании <i>джиннов</i> .	27: 30—1
	При заклинании <i>джиннов</i> .	27: 39—40
	Для наведения болезни на кого-либо.	27: 50—2
	Перемещение на большие расстояния в мгновение ока.	28: 22—4
	Для обнаружения сокровищ.	27 : 64
31 : 16	Чтобы знание о тайных вещах явилось во сне.	
	Для обнаружения сокровищ.	31 : 33
32 : 16	Для чудесного увеличения количества зерна в хранилище.	

Номера <i>айāt</i> ов сūr (Персия)	Характер обращений за помощью посредством отдельных сūr и <i>айāt</i> ов	Номера <i>айāt</i> ов сūr (Магриб)
	При заклинании <i>джиннов</i> .	34: 12—3
34: 18—20	Для успеха в поисках сокровищ и рудных жил.	
	Для предупреждения осложнений при родах.	35 : 41
36	Профилактически против всех болезней. *Чтобы заставить кого-либо прийти к тебе.	*36
	Чтобы стать невидимым.	36 : 9
	Против болезни овец.	36 : 29
36 : 58	При охоте на змей, скорпионов, против москитов, клопов, других паразитов. Против смерти в огне и воде. Для сохранения от помешательства. Чтобы младенец перестал плакать.	
37 : 7	Профилактически против всех болезней.	
	Для чудесного увеличения количества зерна в хранилище.	38 : 54
	Перемещение на большие расстояния в мгновение ока.	39 : 67
41 : 12	Профилактически против всех болезней.	
	Для чудесного увеличения количества инжира, фиников и изюма в месте хранения.	41 : 53
44	Профилактически против всех болезней.	
	Для успеха на охоте и рыбной ловле.	45 : 13—4
	Для разлучения прелюбодеев.	45 : 34
	От внушений злых сил.	46 : 25
	При заклинании <i>джиннов</i> .	46: 29—32
48	Профилактически против всех болезней.	
	Чтобы заставить кого-либо прийти к тебе.	48: 1—3
	Против всех болезней.	48 : 29
	Для обнаружения сокровищ.	52 : 27
	От внушений злых духов.	54 : 45
	Для победы над врагом на войне.	54 : 46
	При заклинании <i>джиннов</i> .	54 : 50
55	Профилактически против всех болезней.	
	Для сохранения девушкой девственности до свадьбы.	55 : 19
	Чтобы стать невидимым.	55 : 33
	Против эпилепсии, для «заточения» духов, вызывающих приступ.	56 : 27

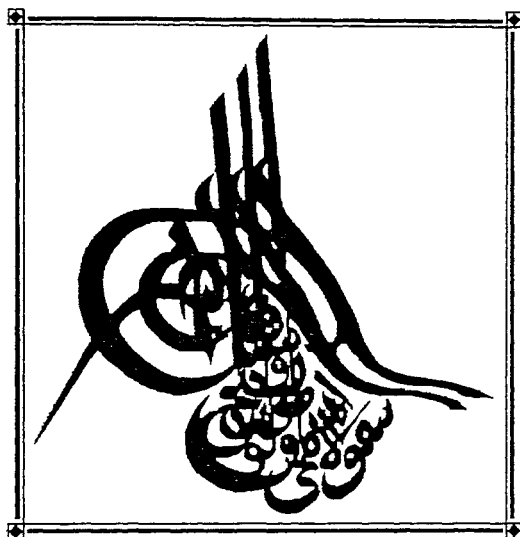
Номера <i>ййатов сур</i> (Персия)	Характер обращений за помощью посредством отдельных <i>сур</i> и <i>ййатов</i>	Номера <i>ййатов сур</i> (Магриб)
	Против эпилепсии, для «заточения» духов, вызывающих приступ.	56 : 41
	При заклинании <i>ожинноо</i> .	56: 76—80
57	Профилактически против всех болезней.	
	Чтобы обратить в бегство врагов.	58 : 21
	При болях в животе.	59 : 21
59	Профилактически против всех болезней.	
	Для отделения мужа от жены.	59 : 2
59: 22—4	При опухоли. При болезнях печени.	
67	Профилактически против всех болезней. *Чтобы заставить кого-либо прийти к тебе. *Для обнаружения сокровищ.	*67
	Для процветания торговли.	71: 10—2
	Против саранчи. Для обнаружения сокровищ.	72
	Для сохранения девушкой девственности до свадьбы.	72 : 1
	Против воров.	75
	Против эпилепсии, для «заточения» духов, вызывающих приступ.	76 : 29
78	Профилактически против всех болезней.	
	При проглатывании пиявки.	79 : 31
	При проглатывании пиявки.	79 : 46
	Для внесения раздора между друзьями.	80: 1—6
	Для внесения раздора между друзьями.	83: 1—3
	Чтобы стать невидимым.	85 : 2
85: 20—2	Профилактически против всех болезней.	
	Чтобы заставить кого-либо прийти к тебе.	86
	При болезнях сердца, печени, селезенки.	86: 1—8
	Для сохранения девушкой девственности до свадьбы.	86 : 2
	Против опасностей, могущих встретиться в ночи, на воде, на деревьях.	87
	Для обнаружения сокровищ.	91
	При болезнях сердца, печени, селезенки.	94: 1—3
	Для улучшения памяти, изощрения разума.	96 : 5

Номера <i>āyātov</i> сūr (Персия)	Характер обращений за помощью посредством отдельных сūr и <i>āyātov</i>	Номера <i>āyātov</i> сūr (Магриб)
97	При мокроте, судорогах, болезнях печени. *Чтобы стать невидимым.	*97
	Для внесения раскола между дурными людьми.	99
97	Для внесения раздора между друзьями.	99: 1—6
111	Профилактически против всех болезней.	
112	Профилактически против всех болезней. При болезнях глаз. Для духовного, материального, семейного благополучия. *Против всех видов колдовства.	*112
113	Духовное, материальное, семейное благополучие. Профилактически против всех болезней. *Против всех видов колдовства.	*113
	Для внесения раздора между друзьями.	113: 1—2
114	Духовное, материальное, семейное благополучие. Профилактически против всех болезней. *Против всех видов колдовства. *Для обеспечения надежности места хранения ценностей.	*114
Буквы света ⁶³	При болезнях глаз, эпилепсии. Для успокоения чьего-либо гнева. Предохранение от недомоганий и опасностей, связанных с путешествиями по воде, пустыне. Обеспечение работой безработного. Для успеха в любви и дружбе. Для материального благополучия Для нахождения мужа для молодой девушки.	
<i>Басмалла</i>	При любых болезнях. *От головной боли. *Чтобы достойно представить себя сильным мира сего. *Для уничтожения притеснителя. Для нейтрализации колдовства.	* <i>басмалла</i>

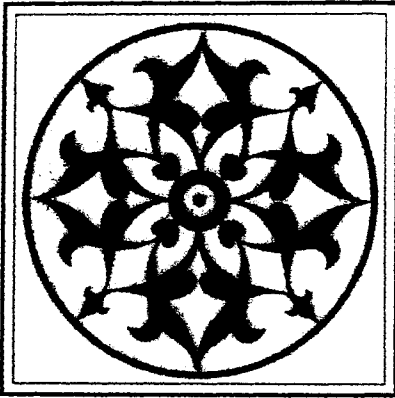


⁶³ Буквы света — четырнадцать знаков арабского алфавита (ا, ل, م, ن, ر, ك, د, هـ, و, ز, ح, ط, ع, ق, ج, س, ي), которые в разных сочетаниях предшествуют тексту ряда *sūr* (2, 3, 7, 10–15, 19–20, 26–32, 36, 38, 40–46, 50, 68). Значение этих сочетаний букв до сих пор не получило удовлетворительного разъяснения.

Часть 3



«зāhiknāя тєт-рāgb
чєлoвєчєствā»



CONTRA LEGEM SARACENORUM: КОРАН В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ

Коран — памятник, занимающий центральное место в религиозно-философской системе, которая на протяжении четырнадцати веков играет важную роль в истории человечества. По существу, с момента своего возникновения он интерпретировался и изучался прежде всего в контексте противостоящих политико-идеологических и конфессиональных интересов, в условиях многовековой конфронтации христианского мира с миром ислама.

Идеологическая заданность изучения постоянно обуславливала выбор подхода к Священной книге ислама и характер ее истолкования. Вплоть до настоящего времени религиозная принадлежность автора того или иного исследования самым непосредственным образом сказывается на оценке Корана как историко-культурного памятника. За прошедшие века человечество пережило множество идеологических переворотов и культурных революций, сменяли друг друга массовые политические и религиозные движения, становились популярными и забывались философские концепции и школы, изменялись культурные ориентиры и приоритеты. Все это, так или иначе, находило свое выражение в изменении отношения к Корану. В наибольшей степени основные этапы истории изучения Корана в Европе, эволюция методики исследования и понимания этого памятника находят свое отражение в истории его изданий и переводов.

Уже начиная со второй половины VII—VIII в. ислам стал неотъемлемой частью истории народов как Западной, так и Восточной Европы (Испания, острова Средиземноморья, Балканы, мусульманский анклав в Прибалтике, Хазария, Волжская Булгария, часть золотоордынских земель, Северное Причерноморье,

Крым, Северный Кавказ). Имеющиеся факты позволяют говорить о практически одновременном возникновении двух традиций изучения Корана — внутри- и внеисламской. Успех арабских завоеваний, знаменем которых был ислам, заставил христианских авторов обратиться к Священной книге мусульман, которая, естественно, рассматривалась как главный источник информации об исламе в целом. Христианские полемисты времен арабских завоеваний включали в свои сочинения доступные им сведения о Коране, переводы подлинных или изложение вымышленных цитат из него¹. С Кораном был знаком живший в Сирии и состоявший до пострига на службе у омеййадских халифов Иоанн Дамаскин (ум. 750). Он оставил первое дошедшее до нас полемическое сочинение, направленное против ислама. Вследствие умеренной политики, проводившейся при Омеййадах в отношении «людей Писания», и убеждения в глубоком превосходстве христианства над религией завоевателей-варваров полемика Иоанна Дамаскина не имела еще резкой политико-идеологической направленности. Считая ислам ересью, он оспаривал теологические «заблуждения» мусульман², которые, в свою очередь, обвинили христиан в искажении Библии. В то же время обращенные в ислам представители покоренных арабами народов внесли в изучение и истолкование Корана свою научную традицию. Исследования Дж. Уонсборо еще раз убедительно подтвердили мнение о решающем во многих случаях влиянии иудео-христианской традиции на становление мусульманской экзегетики, хотя с его выводом о том, что Коран и раннемусульманская литература круга *сйра—мағайй* являются «двумя версиями иудео-христианской полемики, приспособленной к арабскому языку и хиджазскому окружению»³, безусловно, нельзя согласиться⁴.

Современные исследования показали, что в X в. в Византии существовал греческий перевод Корана, нижняя временная гра-

¹ J. Vernet, «Le *tafsîr* au service de la polémique antimusulmane», *Studia Islamica*, XXXII (1970), с. 305—309; A. Th. Khoury, «Le Dieu du Coran et le Dieu d'Abraham d'après les polémistes byzantins», *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, LV (1971), с. 266—270; K. Versteegh, «Greek translations of the Qur'ân in Christian Polemics (9th century A. D.)», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, CXLII (1991), с. 52—68.

² D. J. Sahas, *John Damascus on Islam* (Leiden, 1972); R. Bell, «John of Damascus and the controversy with Islam», *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, IV (1913—1922), с. 37—38; см. также: R. Dwardin-Terminaut, *Étude historique et comparative de traduction du Coran*. Doctorat de 3ème cycle sous direction de monsieur le professeur David Cohen (Paris, 1987), ii, с. 390.

³ J. Wansbrough, *Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford, 1978), с. 45. См. также: *idem*, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford, 1977).

⁴ См.: G. H. A. Juynboll, review of H. Khalifa, *The Sublime Qur'ân and Orientalism* (London; New York, 1983), *Bibliotheca Orientalis*, XLI (1984), с. 521.

ница возникновения которого относится к началу IX в. Анализ текстов коранических цитат, сохранившихся в сочинениях византийских полемистов, позволяет предположить, что переводчик Корана на греческий язык был, по всей видимости, билингв арабского происхождения из латинских областей империи⁵.

Антимусульманские трактаты сирийских полемистов (например, яковитского епископа Дионисия бар Салйбй (ум. 1171)) включали подлинные или мнимые фрагменты Корана в переводе на сирийский язык⁶.

Значительное число сохранившихся рукописей еврейско-арабских богословских сочинений, фрагментов рукописей Корана, выполненных еврейским письмом, иудейских полемических сочинений позволяет говорить о широком ознакомлении с Кораном и его изучении в иудейской среде⁷.

Первые попытки перевода и изучения Корана в Западной Европе относятся к периоду, когда европейцы осознали, что у них достаточно сил, чтобы противостоять исламскому миру, вызывавшему у них и страх, и зависть, и восхищение. Резкое увеличение числа переводов арабоязычных сочинений, последовавшее вскоре после захвата в 1085 г. Толедо христианами, отражало рост интереса европейцев к достижениям арабо-мусульманской культуры. Появились люди, способные осуществить эти переводы на уровне требований эпохи. Англичанин Роберт из Кеттона, впоследствии архидиакон Памплоны, и Херман Далматийский занимались в Испании переводом арабских сочинений по астрологии и метеорологии. Европа готовилась ко Второму крестовому походу, и около 1142 г. по указанию Петра Достопочтенного (1092—1156), аббата монастыря Ключи, они осуществили с помощью некоего «сарацина Магомета» первый перевод Корана на латинский язык. Созданная Петром Достопочтенным группа переводчиков, в которую вошли также Петр Толедский и Петр из Пуатье, перевела для него еще ряд сочинений (подборку ха-

⁵ Н. И. Сериков, «О некоторых аспектах подхода к исследованию арабо-византийских отношений X—XI вв. в современной зарубежной историографии», *Византийский временник*, LXIV (1983), с. 250; E. Trapp, «Gab es eine byzantinische Koranübersetzung?», *Athenai*, II (1980—1981), с. 7—17.

⁶ A. Mingana, «An ancient Syriac translation of the Kur'ān exhibiting new verses and variants», *Bulletin of John Reynolds Library*, IX (1925), с. 188—235; J. R. Harris, *The New Text of the Qur'ān: on some variants from the received text of the Qur'ān presupposed by the Syriac extracts included in the discourse against the Mohammedans by Dionysius bar Salibi, and published by A. Mingana under the title «An Ancient Syriac Translation of the Qur'ān Exhibiting New Verses and Variants»*, *Bulletin of John Reynolds Library*, X (1926), с. 219—222; G. Bergstrasser, *Die Geschichte des Qorantexts*, i—ii (Leipzig, 1926—1929), с. 97—98.

⁷ В. В. Лебедев, *Арабские сочинения в еврейской графике* (Ленинград, 1987); M. M. Weinstein, «A Hebrew Qur'ān manuscript», *Studies in Bibliography and Booklore*, X (Cincinnati, 1971—1972), с. 19—43.

дйсов, мусульманские предания о пророках, «Мас'ил 'Абдаллах б. Салām»⁸ — спор между Пророком и иудеем, и два полемических трактата). Основываясь главным образом на этих переводах, Петр Достопочтенный с позиций *ecclesia militans* составил свод и опровержение мусульманского вероучения, которые наряду с трудом Педро де Альфонсо (ум. 1140) были первыми европейскими сочинениями об исламе. Они сыграли огромную роль в формировании представления об исламе в Европе⁹.

Монастырь Ключни не случайно оказался местом первого латинского перевода Корана. В те времена он был одним из важнейших центров идеологического противостояния христианского мира исламу. Характер практически фронтовой атмосферы, в которой существовал монастырь, хорошо иллюстрирует факт захвата мусульманами в 972 г. главы монастыря на одном из альпийских перевалов. Только 62 года спустя победы христианских войск в Северной Африке позволили вернуть монастырю сумму выкупа, выплаченного мусульманам. В течение последующего столетия монахи Ключни немало сделали для сплочения христианских сил в борьбе с исламом. Однако справедливости ради надо отметить, что в труде Петра Достопочтенного можно найти и такие слова: «Я нападаю на вас не так, как часто это делают с помощью оружия, но с помощью слов, прибегая не к силе, а к разуму, не к ненависти, а к любви»¹⁰.

Второй латинский перевод Корана был осуществлен в 1209—1210 гг. Марком Толедским по заказу архиепископа Дона Род-

⁸ 'Абдаллах б. Салām б. ал-Хāриг (ум. 663) — иудей, принявший ислам в Медине. В мусульманской традиции известен благодаря своим вопросам к Пророку о вере и ответах, убедившим его принять ислам. Вместе с халифом 'Умаром участвовал в походе на Иерусалим. Был на стороне халифа 'Усмāна во время выступления против него. К 'Абдаллаху б. Салāму восходит множество хадйсов, сообщений в сочинениях жанра *maǧāzī*, толкований коранических фрагментов.

⁹ J. Kritzeck, «Robert of Ketton's translation of the Qur'ān», *Islamic Quarterly*, II (1955), с. 309—312; *idem*, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, 1964); M.-Th. d'Alverny, «Translation and translators», eds. R. L. Benson, G. Constable, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Oxford, 1982), с. 421—462; H. Bobzin, «Latin translations of the Koran. A short overview», *Der Islam*, LXX (1993), с. 193—206. См. также: A. Abel, «Reflexions comparatives sur la sensibilité medievale autour de la Méditerranée au XIIe siècle», *Studia Islamica*, XIII (1960), с. 23—41; J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident* (Paris, 1963); E. Privat, «Islam et chrétiens du Midi (XIIe—XIVe s.)», *Cahiers de Fanjeaux*, ed. E. Privat (Toulouse, 1983), с. 18; Pierre Abelard, *Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle*: Abbaye de Cluny. 2 au 9 juillet 1972 (Paris, 1975); R. W. Southern, *Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1962); N. Daniel, *Islam and the West: the Making of Image* (Edinburgh, 1960); M. Rodinson, «The Western image and Western studies of Islam», *The Legacy of Islam*, eds. J. Schacht and C. E. Bosworth (Oxford, 1984); Th. E. Burman, «Tafsir and Translation: Traditional Arabic Qur'an Exegesis and the Latin Qur'ans of Robert of Ketton and Mark of Toledo», *Speculum*, LXXIII (1998), с. 703—732; Н. В. Журавский, *Христианство и ислам* (Москва, 1990), с. 31—32.

¹⁰ Kritzeck, *Peter the Venerable*, с. 231.

риго Хименеса де Рада (ок. 1170/1180—1247). Заказ преследовал актуальные политические и миссионерские цели и помимо Корана включал перевод ряда сочинений Ибн Тумарта (ум. ок. 1128). В отличие от Роберта из Кеттона и его помощников, которые в соответствии со своими представлениями о характере работы переводчика стремились исправить «варварский», по их мнению, текст оригинала и из 114 сӯр сделали 124, Марк Толедский старался переводить буквально и в сложных случаях скорее оставлял перевод смутным, нежели дописывал текст от себя. Он сохранил и названия сӯр, опущенные Робертом из Кеттона. В обширном введении, которое Марк Толедский предпослал своему труду, он ни разу не упоминает перевода своих предшественников, хотя и не мог не знать о нем. В этом, возможно, проявилось его неодобрение работы Роберта из Кеттона и Хермана Далматийского. Позднее соотечественник Роберта Хамфри Придо (1648—1700), оценивая качества этого перевода, писал, что часто «это лишь нелепый конспект подлинника... содержание которого представлено так ужасно, что вряд ли кто-либо сможет, читая перевод, понять, о чем говорится в оригинале»¹¹. Неизвестно, был ли Марк Толедский обращен в христианство из ислама, однако он хорошо разбирался в предмете, о котором писал: легко цитировал Коран и *хадйсы*, приводил мнения мусульманских авторитетов. Перевод Марка, превосходивший труд его предшественников, остался неизданным и долгое время не был оценен ни теологами, ни историками¹².

В эти годы ислам, как и мусульманские земли (*рис. 1*), во многом оставался *terra incognita* для христианской Европы. В целом раннелатинские переводы — это, по существу, пересказы, переложения текста, выполненные с главной целью — доказать несостоятельность претензий мусульман на обладание Священным писанием. При этом христианские «опровержения» часто основывались на ошибочном понимании текста.

Если христианские авторы активно использовали «дьявольский закон» и «учебник насилия» в антимусульманской полемике, то авторы мусульманские привлекали в полемических целях священные книги христиан. При этом, однако, уровень ознакомления мусульманских авторов с библейскими текстами был значительно выше уровня их оппонентов в изучении Корана. Священные книги христиан и иудеев — «людей Писания» —

¹¹ Цит. по: P. M. Holt, «The treatment of Arab history by Prideux, Ockley and Sale», *Historians of the Middle East*, eds. Bernard Lewis, P. M. Holt (London; New York: Toronto, 1962), с. 293.

¹² М.-Т. D'Alverny, «Deux traductions latines du Coran au Moyen Age», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, XXII/XXIII (1947/1948), с. 69—131; М.-Т. D'Alverny, G. Vajda, «Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tūmart», *Al-Andalus*, XVII (1952), с. 124—131.

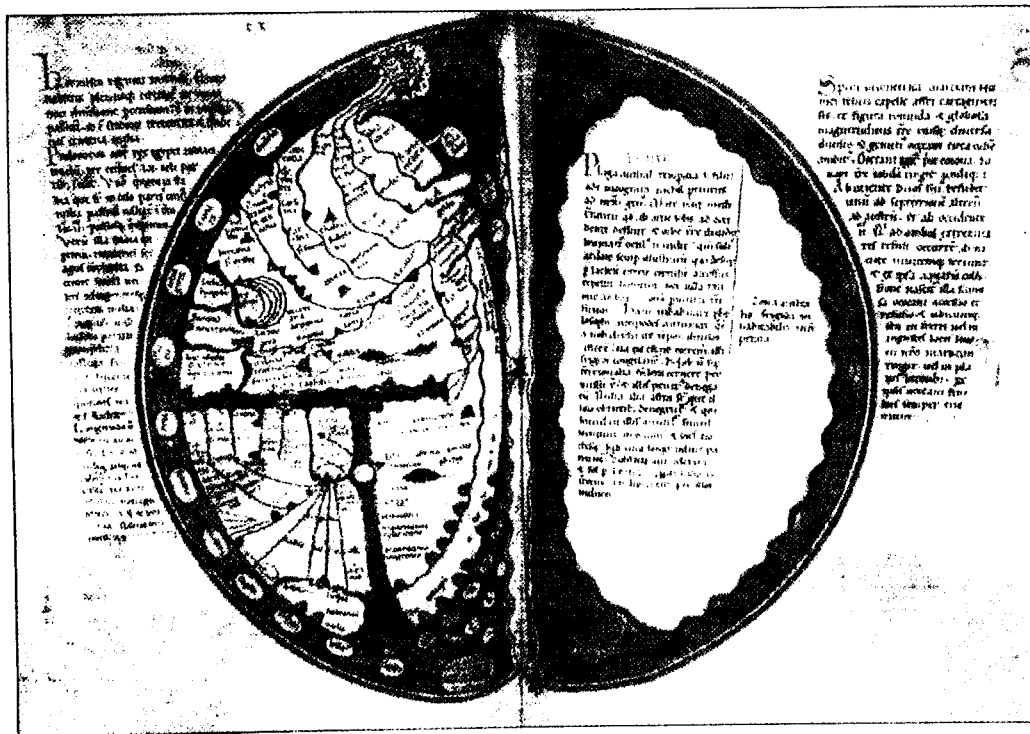


Рис. 1. Карта из латинской рукописи второй половины XII в. Lambert von Saint-Omer, *Liber Floridus* (Cod. Guelf. 1, Gud. lat., л. 696-70а, 34,5 × 21,5, Фландрия). Библиотека герцога Августа (Вольфенбютель). С любезного разрешения библиотеки

рассматривались в исламе как ниспосланные Богом, хотя и искаженные людьми, и были одним из источников толкования Корана. На протяжении многих веков мусульманские авторитеты опирались в своих сочинениях на труды предшественников, обращенных некогда в ислам из христианства и иудаизма, которые привнесли в мусульманскую теологию глубокое знание священных текстов своих прежних вероисповеданий. Принципиальное различие заключалось в том, что если для общественного сознания христианской Европы было характерно неприятие ислама как такового, то для мусульман иудаизм и христианство — лишь ступени на пути человечества к истине, возведенной Кораном¹³.

Падение в 1453 г. Константинополя и резкое усиление турецкой опасности совпало с торжеством идей Ренессанса и ростом интереса к великой соседней культуре. Николай Кузанский (1401—1464) рекомендовал читать и изучать Коран, «чтобы открыть в нем скрытые евангельские истины»¹⁴. Его друг Хуан де Сеговия (1400—1458), францисканец-пацифист, избранный в 1440 г. антипапой, осуждал искажение образа ислама, основанное во многом на переводе Корана, выполненного Робертом из Кеттона. В 1455 г. в монастыре Айтон в Савойе с помощью некоего *фахиха* 'Исы б. Джабира им была предпринята попытка осуществить перевод Корана на латинский и кастильский языки¹⁵. Ставилась также задача выбрать из текста Корана места, которые могли быть приняты христианами. Так впервые была предложена идея христиано-мусульманского диалога.

Интерес к восточной мудрости и каббалистике, господствовавший среди итальянских гуманистов, в первую очередь среди последователей философа Пико делла Мирандоллы (1463—1494), чьи «Девятьсот тезисов» были осуждены папской курией, привел к созданию еще одного латинского перевода Корана. Его, будучи

¹³ Уровень латинских переводов Корана был несравненно ниже уровня арабских переводов библейских текстов, подготовленных в среде арабов христиан и. в принципе, доступных их соотечественникам-мусульманам (см., например, рукопись D-226 из коллекции СПбФ ИВ РАН, копия 1238 г. с антиохийского оригинала 1022 г.). См.: Val. Polosin, E. Rezvan, «To the CD-ROM edition of the St. Petersburg Arabic Bible», *Manuscripta Orientalia*, III/1 (1997), с. 40—47; см. также: H. Hirschfeld, «Mohammedan criticism of the Bible», *Jewish Quarterly Review*, XIII (1900—1901), с. 222—240; C. E. Padwick, «Al-Ghazali and the Arabic versions of the gospels», *The Muslim World*, XXIX (1939), с. 130—140; G. Lecomte, «Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'oeuvre d'Ibn Qutaiba», *Arabica*, V (1958), с. 34—46; A. A. Chaffri, «Christianity in the Qur'an commentary of Tabari», *Islamochristiana*, VI (1980), с. 105—148; M. H. Ananikian, «Tahri'f or the alteration of the Bible according to the Moslems», *Muslim World*, XIV (1924), с. 61—84.

¹⁴ N. Rescher, «Nicholas of Cusa on the Qur'an: a fifteenth century encounter with Islam», *The Muslim World*, LV (1965), с. 195—202; L. Hagemann, *Der Qur'an in Verständnis und Kritik bei Nicolaus von Kues* (Frankfurt am Mein, 1976).

¹⁵ До нас дошло только предисловие к этой работе. см.: D. Cabanelas. *Juan de Sigovie y el problema islamica* (Madrid, 1952).

в Испании в 1518 г., заказал некоему Иохану Габриэлю Терроленсису кардинал Эдижио да Витербо, поклонник идей Пико. Полагают, что ряд исправлений этого перевода принадлежат знаменитому Льву Африканскому. В Милане сохранилась лишь одна рукопись данного перевода, который так и остался неизданным¹⁶.

Однако, если эти переводы остались почти незамеченными, то труду Роберта из Кеттона и Хермана Далматийского была уготована, поистине, счастливая судьба. Дальнейшая история этого перевода связана с крупнейшими идейно-политическими и культурными движениями, охватившими Европу в XV—XVII вв. Им пользовались многие христианские философы, теологи и полемисты¹⁷. И хотя такие выдающиеся европейские востоковеды, как Дж. Скалигер (1540—1609), Т. Эрпениус (1540—1624), А. Релан (1676—1718), обращали внимание на то, что перевод явно не отвечает своему назначению, им пользовались больше 600 лет.

XV—XVII вв. — время Реформации и кровопролитных войн европейцев с Османской империей, которой в первой половине XVI в. удалось максимально расширить свои владения в Европе. Осада Вены потрясла европейцев едва ли не так же, как падение Константинополя в 1453 г. Образ сарацина сменился образом турка. Росли туркофильские настроения¹⁸. На этом фоне было осуществлено первое европейское издание арабского текста Корана (Венеция, 1530), предпринятое с чисто коммерческими целями Паганини Бриксенсисом¹⁹ (рис. 2). Многочисленные ошибки, вызванные некомпетентностью издателей, вынудили их вскоре уничтожить тираж²⁰.

¹⁶ Рукопись в форме узкого удлиненного кодекса (11,5 × 32 см) в розовом картонном переплете хранится в библиотеке Амброзианы (шифр Ms. D. 100). содержит выполненный беглым курсивом черновой перевод Корана на латинский язык с параллельным арабским текстом (уверенный магрибинский *насх*, арабское *қāf* передается знаком, обычным для *fā'*, две точки в конечном *īd* ставятся внутри знака). Латинский текст содержит правку как по тексту, так и на вклеенных листах меньшего формата. Вслед за переводом Роберта из Кеттона текст Корана делится на 124 главы, при этом первой считается вторая *сūra*. Заглавие «Ас-Сūra ал-ула ал-бақара» переводится как «Azoara Ia Vassa».

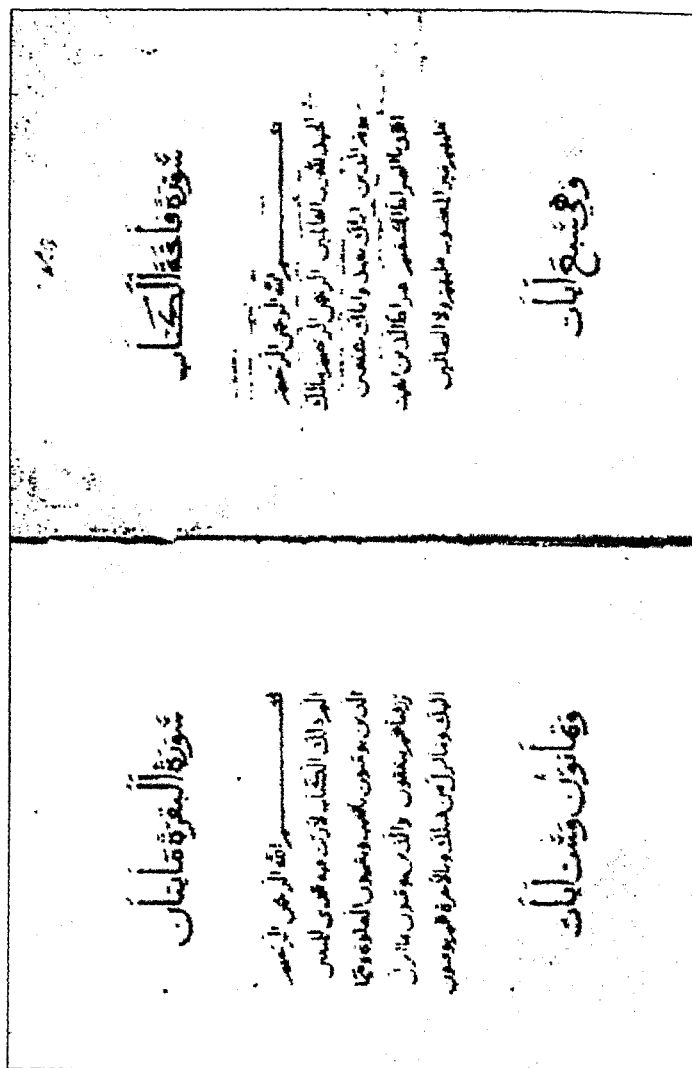
Гильермо Раймондо де Монкада, учивший Пико дела Мирандолу еврейскому языку, также готовил латинский перевод Корана, оставшийся незаконченным. Копии этой работы хранятся в Ватиканской библиотеке (Cod. Vat. lat. Urb. 1384) и в библиотеках Венеции, Падун, Вены и Парижа.

¹⁷ H. Bobzin, «„A Treasury of Heresies“. Christian polemics against the Qur'ān», *The Qur'ān as Text*, ed. St. Wild (Leiden, 1996), с. 159.

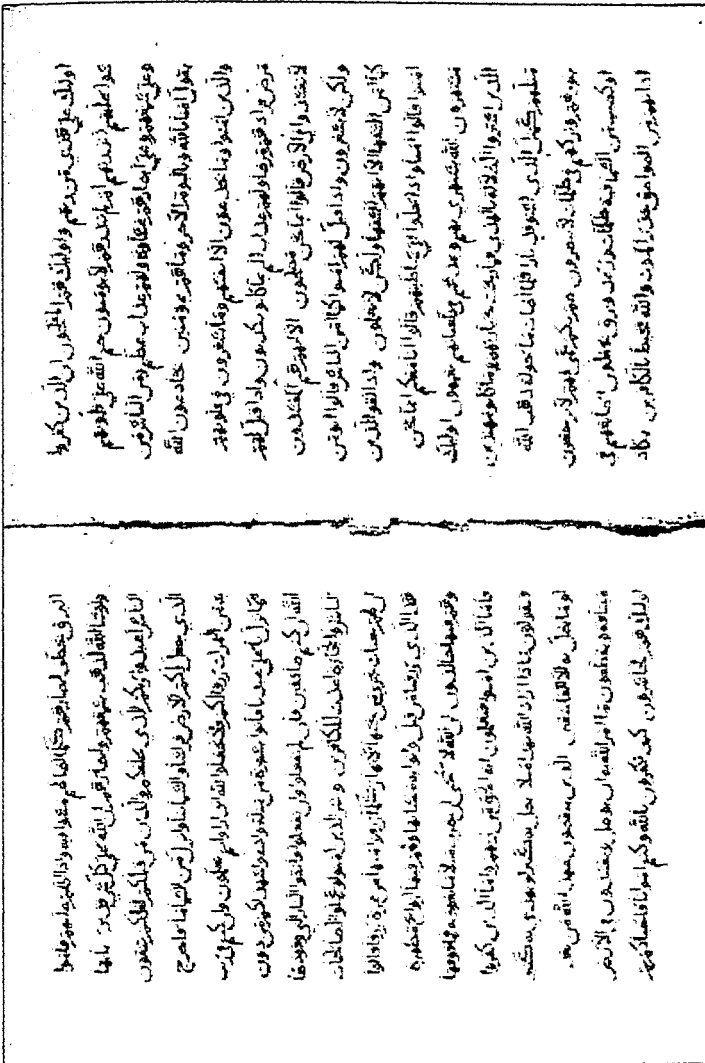
¹⁸ М. А. Иванов, *Османское завоевание арабских стран: 1516—1574* (Москва, 2001), с. 22—28, 250—253.

¹⁹ J. M. Langii, *Dissertatio de Alcorani prima inter Europaeos editione Arabica ante sesquiesaeculum et quod excuvit in Italia per Paganinum Brixiensem facta, sed issu Pontificus Romani abolita*, 1703; J. B. Rossi, *De Corana arabico ventis Paganini typis impresso... XVI dissertatio* (Parmae, 1806). Копия этого издания, которое считалось полностью уничтоженным, была в 1989 г. обнаружена профессором Серджиу Ноёй в библиотеке одного из итальянских монастырей. См.: «Нқтншāф аввал таб'а ли-л-Қур'āн ал-Карим фй Рўм 1537—1538 м.», *Ал-Манхал*. LIII/491 (сентябрь/октябрь 1991), с. 283—285.

²⁰ Издание Паганини Бриксенсиса (Paganini Brixiensis, Paganino de Bresla, Венеция, 1530) было уничтожено именно по этой причине, а не в связи с цензурой и



запретили. См.: M. Bormians, «Observations a propos de la premier edition imprimee du Coran», *Quaderni di studi arabi*, VIII (1990). Получением этой статьи я искренне обязан профессору В. Стрика (Неаполь).



с. 2. Листы 2—4 (первая и начало второй *сјуна*) из сгнившего полностью уничтоженным изданием Корана Паганини Брикстенсен (Paganini Brixtensien, Paganino de Bresla, Benetina, 1530). С любезного разрешения проф. Сергея Нойа Посела

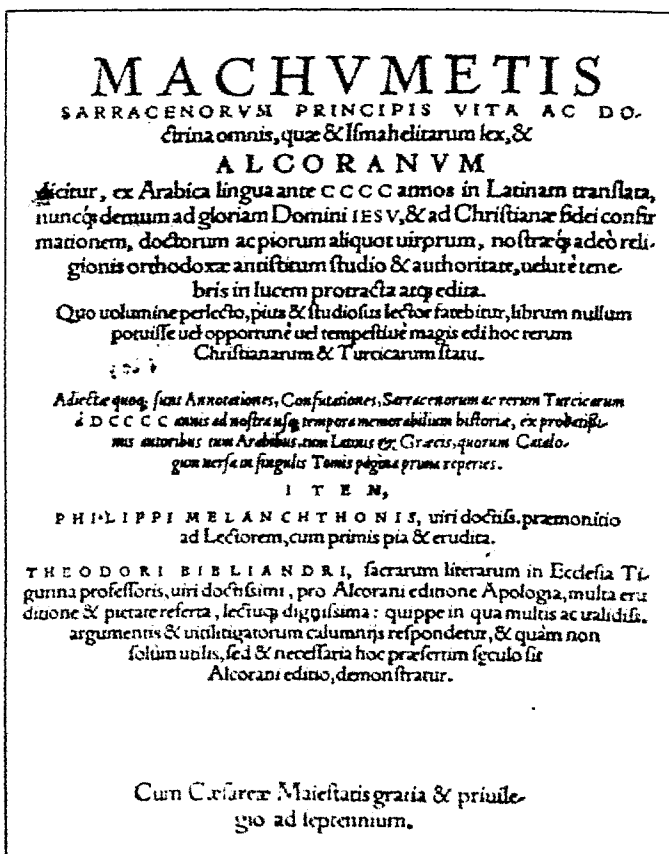


Рис. 3. Титульный лист публикации Теодора Библиандера: *Mahumetis Saracenorum principis, eiusque successorum vitae doctrina ac, ipse Alcoran...* Haec omnia in unum volumen redacta sunt opea et studio Theodori Bibliandri (Basel, 1543)

В этот период инициатива в полемической борьбе с исламом и в его изучении переходит к протестантским теологам и публицистам. Почти весь «Корпус Ключни» или «Толедский сборник» (*Corpus Toletanum, Collectio Toletana*), включая перевод Корана, а также еще целый ряд антиисламских полемических трактатов (в том числе «Сribatio Alcorani» Николая Кузанского) и историко-географических трудов о Турции были опубликованы Теодором Бухманом (Библиандером) (1504—1564). Эта своеобразная энциклопедия по исламу и Османской Турции²¹ вышла в свет в 1543 г. в Базеле, для которого была характерна атмосфера рели-

²¹ *Mahumetis Saracenorum principis, eiusque successorum vitae doctrina ac, ipse Alcoran...* Haec omnia in unum volumen redacta sunt opea et studio Theodori Bibliandri (Basel, 1543). Книга была опубликована в трех частях, каждая из которых имела свой титульный лист.

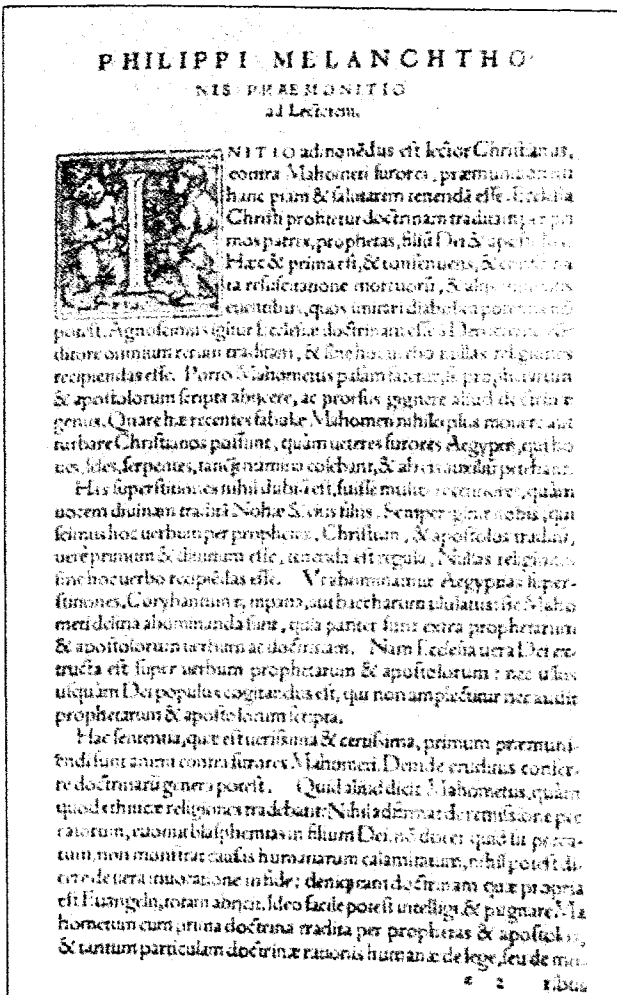


Рис. 4. Первая страница обращения Филиппа Меланхтона из того же издания

гиозной и культурной терпимости (рис. 3). Публикация, однако, стала возможна лишь после личного вмешательства Мартина Лютера²². Среди приложений к ней были эпистола папы Пия II (1458—1464 гг.) к турецкому султану Мехмеду II с призывом принять христианство, а также обращения Лютера и его сподвижника Филиппа Меланхтона (рис. 4).

Несмотря на безусловно полемический пафос издания Бухмана, сам он отмечал роль ислама в великом деле распространения единобожия среди язычников. Для его взглядов характерно посвящение к одному из оставшихся в рукописи сочинений, в

²² H. Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation* (Wiesbaden, 1997).

котором он обращается с приветом и пожеланиями мира и благоденствия ко всем христианам, иудеям и мусульманам «во имя Бога, нашего повелителя»²³. Такие взгляды в ту эпоху были распространены достаточно широко. Если Лютер полагал ислам формой иудаизма, то Эразм Роттердамский (1469—1536) и Гийом Постель (1510—1581) считали мусульман полухристианами.

Хотя Бухман и не знал арабского языка в степени, достаточной для исправления толедского перевода, к своей задаче он подошел чрезвычайно основательно. Бухман имел в своем распоряжении несколько рукописей Корана, в том числе одну, в которой на полях были отмечены *al-qirā'āt* (последняя сохранилась в Университетской библиотеке Базеля)²⁴, и добавил несколько своих примечаний к переводу.

Таким образом, первые печатные издания арабского текста и перевода Корана в Европе появились соответственно спустя лишь четырнадцать и двадцать семь лет после первого печатного издания греческого текста Нового Завета, осуществленного в 1516 г. в том же Базеле Эразмом Роттердамским.

В Европе существовала и традиция мусульманских переводов. Сохранились рукописные фрагменты перевода текста Корана на мусульмано-испанский (алхамиадо), датируемые XVI в.²⁵, белорусско-польские переводы в арабской графике, выполненные в татарской среде в XV—XVII вв. (см. ниже). Возможно, подобные переводы делались и на Сицилии.

Всего через четыре года после выхода в свет базельского издания, в Венеции выходит анонимная итальянская версия книги, переведенная, согласно титулу, «прямо с арабского», но в действительности повторяющая издание Библиандера. Публикацию осуществил знаменитый издатель-гуманист Андреа Арривабена. Однако в 1554 г. венецианская инквизиция запрещает чтение Корана, что самым фатальным образом сказалось на судьбе книги. В первой половине XVII в. публикуются немецкая (переведенная с итальянского С. Швейггером (1551—1622)) и голландская, принадлежащая анонимному автору, версии книги²⁶. Последняя была дважды переиздана — в 1659 и 1664 гг., когда, несмотря на

²³ G. Bergmann, *Die Herausforderung des Islam* (Stuttgart, 1980), с. 29—30.

²⁴ Шифр Ms. A III 19. См.: Bobzin, «A Treasury of Heresies», с. 161.

²⁵ C. Lopez-Morillas, *The Qur'ān in Sixteenth-Century Spain: Six Morisco Versions of Sūra 79* (London, 1982); там же см. библиографию по вопросу на с. 99—102.

²⁶ Итальянское издание: *L'Alcorano di Macometto, nel qual si contiene la dottrina, la vita, i costumi, e le leggi sue*. Tradotto nuovamente dall' Arabo in lingua Italiana (Venice, 1547). См.: C. de Frede, *Christianità e Islam tra la fine del medio evo e gli inizi dell'età moderna* (Napoli, б. г.), с. 63—67; немецкое издание: *Alcoranus Mahometicus*. Das ist: der Türcken Alcoran Religion und Aberglauben (Nürnberg, 1616); голландское издание: *De Arabische Alcoran, Door de Zarazijnsce en de Turcsche Prophete Mahomet* (Hamburg, 1641) (фиктивное место издания).

поражение турок при Сент-Готтарде, страх османской экспансии был резко усилен апокалиптическими настроениями, связанными с приближением «дьявольского» 1666 г. Появлялись все новые издания и латинского оригинала, и переводов.

В течение долгих лет идеологическая жизнь Европы была окрашена в цвета внутреннего конфликта между католицизмом и Реформацией. Каждая из сторон стремилась доказать свое «правоверие», и во взаимной полемике против «турко-папизма» или «кальвино-туркизма» часто звучали обвинения в «похожести на ислам». 15 апреля 1521 г. Сорбонна осудила 95 тезисов Лютера, назвав их сочинением «более порочным, чем Коран». Для протестантских оппонентов Мухаммад и Папа были «двумя головами Антихриста»²⁷. Обратной стороной взаимной нетерпимости стал рост антиисламской пропаганды.

В условиях феодально-католической контрреформации, все более охватывавшей Италию, в 1557 г. папской курией был опубликован «Индекс запрещенных книг», куда попали не только Коран, но и крупнейшие произведения писателей Возрождения. Впрочем, боязнь роста и распространения ересей приводила к неоднократным запретам (четырежды лишь в XIII в.) и на чтение Библии на народных языках. Если вспомнить о «культе» Мухаммада у тамплиеров и интересе к культурным достижениям исламского мира у деятелей Возрождения, о еретическом движении унитариян, отрицавшем Троицу, опасения Священного престола становятся понятными.

Закономерно, что следующий шаг в изучении и переводе Корана был сделан в могущественной и терпимой по отношению к гугенотам Франции в XVII в.²⁸, где творили выступавший против средневековой схоластики Гассенди (1592—1655) и основатель рационализма Декарт (1596—1650), где в трагедии Корнеля (1606—1684) потрясал публику герой войн с маврами Сид. В 1647 г. в Париже был опубликован французский перевод Корана, выполненный дипломатом и востоковедом Андре дю Рие (1580?—1669?). Хотя этот перевод уже в момент своего появления не вполне удовлетворял принятым научным требованиям и допускал небольшие перестановки, сокращения, вольности при передаче текста, а текстологический анализ показывает связь работы дю Рие с текстом, изданным Библиандером²⁹, новый пе-

²⁷ H. Bobzin, «Martin Luthers Beitrag zur Kenntnis und Kritik des Islam», *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionswissenschaft*, XXVII (1985), с. 283—289.

²⁸ P. Martino, «Mahomet en France au XVII^e et au XVIII^e siècles», *Actes du 14^{ème} Congrès international des orientalistes* (Alger, 1905).

²⁹ *L'Alcoran de Mahomet*. Traduit d'Arabe par André du Ryer (Paris, 1647). См.: D.G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur* (Berlin; Leipzig, 1923), с. 214—215; Dwardin-Terminaut, *Étude historique*, i, с. 443. Д'Алверни полагала, что Андре дю Рие был знаком с переводом Марка Толедского. См.: Bobzin, «Latin translations», с. 201.

ревод вызвал живейший интерес. За короткий срок труд дю Риe выдержал по меньшей мере пять переизданий в Париже и Амстердаме и впоследствии был переведен в Англии (1688), Голландии (1698), несколько позднее в Германии и, наконец, в России (1716). Ответом Ватикана было принятие при папе Александре VII (1655—1667 гг.) собором римских цензоров официально го запрета на издание и перевод Корана³⁰.

Однако к моменту появления в 1694 г. арабского текста сочинения «лжепророка Магомета», опубликованного протестантским теологом и ориенталистом Абрахамом Хинкельманом³¹, в Ватикане была наконец осознана бесперспективность запрета, отдававшего протестантам приоритет в антисламской пропаганде.

В 1698 г. в Падуе духовник папы Иннокентия XI Людовико Мараччи (1612—1700) опубликовал латинский перевод и основанный на сличении нескольких рукописей арабский текст Корана (за арабским текстом, произвольно разделенным на небольшие фрагменты, следовал перевод, снабженный комментариями с привлечением отрывков арабских *тафсиров* также в оригинале и с латинским переводом, затем следовало опровержение)³² (рис. 5). Уровень перевода был несравненно выше прежних, но форма препятствовала его распространению. Не случайно появление перевода такого уровня именно в Италии — стране, долгое время имевшей наиболее развитые торговые и культурные контакты с мусульманским Востоком. Здесь существовали богатые библиотеки, имелась соответствующая научная традиция, которая сдерживалась лишь идеологическими запретами. С появлением издания Мараччи казалось, что Священный престол сумел восстановить свое первенство в изучении и опровержении ислама. Однако немецкий протестант Кристиан Рейнессиус (1668—1752), выпустив в свет удобное издание, включавшее лишь текст перевода Мараччи, и снабдив его своим удачным предисловием, вновь вернул инициативу в руки протестантских

³⁰ Действия Александра VII привели к упадку College de la Propagation, основанного в Риме в 1627 г. папой Урбаном VIII (1623—1644) и вскоре ставшего одним из важнейших востоковедных центров Европы.

³¹ A. Hinckelmann, *Alcoranus Muhammadis ad optimorum Codicum fidem edita* (Hamburg, 1694). См.: Н. Braun, «Der Hamburger Koran von 1694», *Libris et literis: Festschrift für H. Tiemann* (Stuttgart, 1959), с. 149—166; С. Aboussouan, «Le Coran: l'édition printée de Hambourg», *Le livre et le Liban jusqu'à 1900 (Exposition)* (Paris, 1982), с. 135—136.

³² *Alcorani textus universus... ex arabico idiomate in latinum translatus... auctore Ludovico Maraccio* (Patavii, 1698). См.: G. Levi della Vida, *Aneddoti e svaghi arabi e non arabi* (Milano; Napoli, 1959), с. 193—210; E. D. Ross, «Ludovico Marracci», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, II (1921—1923), с. 117—123; С. А. Налфино, «Le fonti arabe manoscritte dell'opera di Ludovico Maracci sul Corano», *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, VI—VII (1931), с. 303—349; P. Brockway, «The second of volume I of Maracci's *Alcorani textus universus*», *The Muslim World*, (1974), с. 141—144.

S U R A II.
V A C C A.

[illegible][illegible][illegible][illegible][illegible]

Рис. 5. Страницы из латинского перевода Корана Людовико Мараччи: *Alcorani textus universus... ex arabico idiomate in latinum translatus...*
auctore Ludovico Maraccio (Patavii, 1698)

ученых³³. За трудом Мараччи последовала целая серия новых переводов Корана на европейские языки.

Эпоха Просвещения с ее острым интересом к экзотике, огромным успехом Антуана Галляна (1646—1715) — первого переводчика сказок «Тысячи и одной ночи», походом Наполеона в Египет и резкими выступлениями против религиозной нетерпимости ознаменовалась новым ростом интереса к мусульманской культуре. Вольтер пишет знаменитую трагедию «Фанатизм, или Пророк Магомет», где, говоря о Мекке, имеет в виду Рим. Несмотря на это, пьеса получила благословение папы Бенедикта XIV, а впоследствии заслужила и хвалебный отзыв Наполеона, упрекавшего, впрочем, автора за то, что тот «проституировал великий характер Магомета в низких интригах»³⁴. Гёте создает «Западно-восточный диван» и под влиянием «Жизни Магомета» Ж. Ганье (1732) задумывает драму, где основатель ислама выступает уже как философ-пантеист³⁵.

Закономерно, что именно в Англии, бывшей инициатором просветительского движения, адвокат Дж. Сэйл (1697—1736) публикует английский перевод Корана³⁶, основанный главным образом на комментариях ал-Байдāви, ас-Суйūtи, аз-Замахшарй и других авторов³⁷. Этот перевод и «Предварительные замечания» к нему на долгие годы определили уровень изучения и понимания Корана в Европе. Он был переведен на немецкий (1746), французский (1770) и русский (1792) языки. В «Предварительных замечаниях» Дж. Сэйл на основании доступных в то время материалов пытался описать феномен ислама, возникшего в языческой Аравии, которая испытывала значительные религиозные влияния извне. Именно с помощью трудов Дж. Сэйла с Кораном ознакомился Вольтер.

Ослабление Порты привело к постепенному отходу от идентификации ислама с империей Османов. Полемические элементы

³³ *Muhammedis Filii Abdallae Pseudo-Prophetae Fides Islamitica, i. e. Al-Coranus ex idiomate Arabico...* Latine versus... Cura et opera M. Christiani Reineccii (Lipsiae, 1721). Публикация перевода Мараччи помешала выходу в свет другого латинского перевода Корана, подготовленного францисканцем Домиником Германом Силезским (1588—1670), который в качестве миссионера провел четыре года в Персии. Об этом переводе см.: M. Devic, «Une traduction inédite du Coran», *Journal Asiatique*, VIII série, I (1883), с. 343—406; F. Richard, «La Franciscain Dominicus Germanus de Silesia, grammairien et auteur d'apologie en Persain», *Islamochristiana*, X (1984), с. 91—107. Сохранился и еще один частичный латинский перевод (Zentralbibliothek, Zurich, Ms. C 199); он приписывается Кириллу Лукарицу (1572—1638), православному константинопольскому патриарху. См.: Bobzin, «Latin translations», с. 202.

³⁴ N. Daniel, *Islam, Europe and Empire* (Edinburgh, 1966), с. 299.

³⁵ See J. Gagnier, *Vie de Mahomet*. Traduite et compilée de l'Alcoran des traditions authentiques de la Sonna et de meilleurs auteurs, i—ii (Amsterdam, 1732); K. Mommsen, *Goethe und der Islam* (Stuttgart, 1964).

³⁶ G. Sale, *The Koran Commonly Called Alcoran of Mohammed*, translated into English... to which is prefixed a preliminary discourse (London, 1734; переиздан в 1921 г.).

³⁷ Holt, *op. cit.*, с. 299.



Рис. 6. Образ Мухаммада на гравюре Эрландуса Дриселиуса в книге «Luna Turcica, eller, Turkeske mane...» (Jönkiöping, 1694), с. 5

в сочинениях европейских авторов все более стали уступать собственным научным представлениям об исламе. Ставший безопасным интерес к исламу нашел своеобразное отражение в появлении сочинений, в которых критика тех или иных явлений в религиозно-философской или культурной жизни Европы давалась как бы с «точки зрения турка» или «устаами перса» (например, «Персидские письма» Монтескье (1689—1755), увидевшие свет в 1721 г.) (рис. 6, 7) В это время в Европе публикуются и апологетические в отношении ислама сочинения, направленные против официального католицизма. Ислам рассматривался как самая

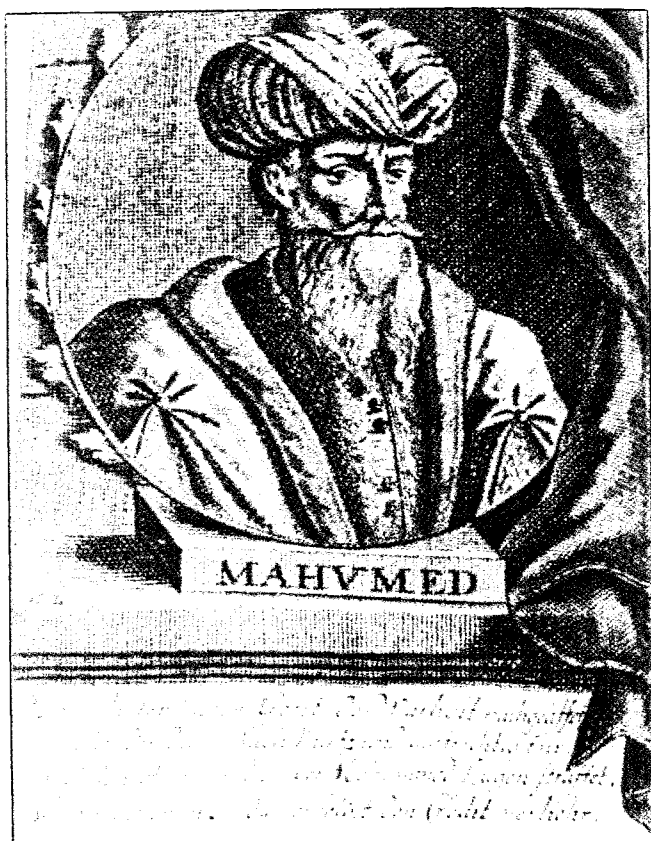


Рис. 7. Образ Мухаммада на немецкой гравюре начала XVIII в.
(фотоархив автора)

рациональная из религий, в наибольшей степени соответствовавшая деизму идеологов Просвещения. В публицистических работах другого ряда критики ислама часто продолжали метить в католицизм.

В основе появившихся светских переводов Корана лежало уже желание не столько опровергнуть, сколько понять ислам, страх перед которым в передовой Европе исчез. Появляется перевод Корана в «романтическом духе», сделанный в 1793 г. К. Савари (1750—1788)³⁸.

Представители романтизма, стремясь освободиться от духа «Энциклопедии», обратились к древности, библейской истории, крестовым походам, Востоку. В русле новых тенденций было создано произведение Ф. Р. Шатобриана «Путешествие из Парижа

³⁸ *Le Coran*, traduit de l'arabe, accompagné de notes... par M. Savary, I—II A. la Mecque l'an de l'Hégire 1165 (Paris, 1751). См. также: P. Martino, *op. cit.*, с. 237; Dwardin-Terminaut, *op. cit.*, i, с. 529—530.



Рис. 8. Цивилизаторская роль Европы на французской гравюре 1843 г., появившейся в связи с вторжением Франции в Алжир (фотоархив автора)

в Иерусалим» (1811), где восхищение перед достижениями мусульманского средневековья совмещается с резко враждебным отношением к мусульманскому миру. Все более укрепляется представление о самодостаточности европейской культуры. В политическом плане это было связано с идеологией французской Реставрации. Появление идеологии колониализма находит свою параллель в востоковедении, где все более укреплялась тенденция европоцентризма³⁹ (рис. 8). Французский перевод Корана, выполненный А. Б. Казимирским (1808—1887), был создан в эпоху, когда экспансия Франции в Алжире потребовала более точной информации об исламе. Этот перевод стал выдающимся достижением французской арабистики⁴⁰. Популярный четырехтомный комментарий к Корану Э. Уэрри (Лондон. 1882—1886)⁴¹

³⁹ C. Grossir, *L'Islam des Romantiques. 1811—1840: du refus à la tentation* (Paris, 1984).

⁴⁰ M. Arkoun, «Comment lire le Coran?», *Le Coran*, trad. de l'arabe par Kasimirsky (Paris, 1970), с. 11—36.

⁴¹ E. M. Wherry, *A Comprehensive Commentary of the Qur'an: Comprising G. Sale's Translation and Preliminary Discourse with Additional Notes and Emendations together with a Complete Index to the Text, Preliminary Discourse and Notes*, i—iv (London, 1882—1886).

отражал соответствующую индийскую традицию, наиболее важную в свете колониальных интересов Британской короны. В этот же ряд нужно поместить русские переводы Д. Н. Богуславского и Г. С. Саблукова (см. ниже).

В начале XIX в. благодаря Сильвестру де Саси (1758—1838), автору знаменитых «Грамматики» и «Хрестоматии», центром арабистики и исламоведения в Европе продолжала оставаться парижская Школа живых восточных языков, куда приезжали учиться почти все выдающиеся исламоведы XIX в. Однако методологические взгляды исследователей Корана того времени формировались главным образом под влиянием достижений знаменитой протестантской школы библеистики, возникшей в Германии. Если раньше в Коране отказывались видеть «слово Божие», то теперь для его изучения стали применять методики, принятые прежде только для ветхо- и новозаветных текстов. Это само по себе важнейшее достижение имело и оборотную сторону: Коран стали рассматривать как *chose en soi*, вне связи с породившим его обществом и культурной средой. В то же время пробивавшее себе дорогу понимание единства культурного процесса привело к другой крайности — абсолютизации взаимовлияний. Тогда под воздействием идей культурного компаративизма Ветхий Завет, а за ним и Коран были признаны «плодом сплошного подражания и заимствований из окружавших культур и литератур»⁴². Возникавшие в русле культурного компаративизма работы А. Гейгера, К. Герока, труды Г. Вайля, Т. Нёльдеке, Х. Хиршфельда, Я. Барта, а затем и серия работ Й. Хоровица и его учеников ознаменовали начало этапа критического изучения Корана и надолго сформировали главное направление коранических исследований⁴³. При этом религиозно-философские убеждения европейских исследователей продолжали находить свое отражение в негативной заданности изучения Священной книги ислама.

Становление во второй половине XVIII в. в Германии задач и методов классической филологии, оказавших огромное влияние на все отрасли филологической науки, и успехи немецкой

⁴² В. К. Афанасьева, И. М. Дьяконов, И. П. Вейнберг. «Культура Передней Азии в первой половине I тысячелетия до н. э.». *История древнего мира*, ред. И. М. Дьяконов, В. Д. Неронова, И. С. Свенцицкая, т. II: *Рассвет древних обществ* (Москва, 1982), с. 122.

⁴³ A. Geiger, *Was hat Muhammad dem Judenthum aufgenommen* (Bonn, 1833); C. G. Gerock, *Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran* (Hamburg: Gotha, 1839); G. Weil, *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran* (Bielefeld, 1844); T. Nöldeke, *Geschichte des Qorans* (Göttingen, 1860); H. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran* (London, 1902); J. Barth, «Studien zur Kritik und Exegese des Qorans», *Der Islam*, VI (1915—1916), с. 113—148; J. Horovitz, «Jewish proper names and derivatives in the Koran», *Hebrew Union College Annual*, II (1925), с. 144—227; *idem*, *Koranische Untersuchungen* (Berlin: Leipzig, 1926); *idem*, «Judaeo-Arabic relations in pre-Islamic times», *Islamic Culture*, III/2 (1929), с. 161—199.

библеистики⁴⁴. обусловили сложившийся к XIX в. приоритет немецких ученых в исследовании Корана. Густавом Флюгелем был опубликован сначала заново выверенный текст Корана (1834), а потом и конкорданс к нему (1842) — работы, которые не потеряли своего значения до середины XX в. Ряд изданий текста (1837, 1855, 1867) вышел под редакцией Г. Редслоба, продолжившего труд Г. Флюгеля⁴⁵.

В Германии, стремившейся к переделу мира, проводившей агрессивную колониальную политику и пытавшейся разыграть «исламскую карту», активно развивались и практическое и академическое направления востоковедения⁴⁶. Здесь работали Т. Нёльдеке и плеяда его учеников, вклад которых в изучение Корана трудно переоценить.

Достижения коранистики XIX в., появление множества переводов и исследований постепенно сделали Коран естественной частью европейской философской и научной мысли. Так, Освальд Шпенглер (1880—1936) в своем знаменитом «Закате Европы», опубликованном сразу после Первой мировой войны, в главе, посвященной магической культуре, пишет о Коране как о прототипе магической книги, опираясь при этом в первую очередь на достижения немецких ориенталистов.

В 1927 г. Г. Бергштрессер и А. Джеффери совместно разработали план критического издания текста Корана, ибо издание, осуществленное Г. Флюгелем, выявило всю сложность текстологических проблем.

План критического издания, совместно разработанный Г. Бергштрессером и А. Джеффери в 1927 г., включал в себя извлечение из разнообразных источников коранических вариантов, поиски и публикацию рукописей основных сочинений мусульманских авторов, посвященных проблемам коранических «чтений» (*al-ḥurūf al-ʿam*), создание фотоархива старейших списков Корана и их изучение. Предполагалось взять за основу текст в редакции Хафса (который послужил «базой» египетского издания), но публиковать его с учетом особенностей *садж'а*. Нумерацию *айятов* планировалось дать как в соответствии с мусульманской традицией.

⁴⁴ Еще со времен А. Шультенса (1686—1750) и его «Dissertatio theologico-philosophica de utilitate linguae arabicae in interpretanda sacra lingua» (1706) арабский стал рассматриваться как язык, способный «в силу своей архаичности» прояснить значения слов в языке Библии. См.: J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament* (Oxford, 1968; 2nd ed. Winona Lake, 1987). с. 112—114; J. Kaltner, *The Use of Arabic in Biblical Hebrew Lexicography* (Washington, 1996). с. 3.

⁴⁵ *Coranus arabice, recensionis Flugelianae textum recognovimus iterum exprimi curavit Gustavus Mauritius Redslob* (Lipsiae, 1837, 1855, 1867, etc.); G. Flügel, *Concordantiae Corani Arabicae* (Lipsiae, 1842); перепзд.: 1898, 1979.

⁴⁶ B. Johansen, «Politics and scholarship: the development of Islamic studies in the Federal Republic of Germany», *Middle East Studies: International Perspectives on the State of the Art*, ed. Tareq Y. Ismael (New York, 1990). с. 75—90.

так и по Г. Флюгелю. Текст должен был содержать паузальные знаки, а на полях — ссылки на «параллельные места».

В нижней части страницы предполагалось разместить критический аппарат — ссылки на сотни вариантов текста с указанием их принадлежности к источникам трех типов: более раннему, чем традиция «семи чтений», принадлежащему к этой традиции или более позднему, а также с указанием на школу (или школы), к которой принадлежит то или иное «чтение».

Отдельным томом предполагалось выпустить «Введение», которое бы пришло на смену «Истории Корана» Т. Нёльдеке, Ф. Швалли, Г. Бергштрессера, О. Претцля. Третий том составил бы развернутый комментарий к критическому аппарату. Авторы проекта осознали невозможность учесть все существующие варианты, однако они предполагали обработать главные источники по проблеме. Четвертый том должен был составить словарь к Корану. Хотя был проделан огромный объем подготовительной работы, довести ее до конца по ряду причин так и не удалось⁴⁷.

Проблема критического издания еще более обострилась с кризисом методологии исламоведения, связанной с гиперкритическим подходом к мусульманскому преданию в работах ряда ученых, и прежде всего И. Гольдциера. Такой подход, в целом обусловленный ростом влияния позитивизма на методологию общественных наук, явился реакцией на работы Р. Дози и его школы, созданные на основе некритического истолкования данных мусульманской традиции⁴⁸. И. Гольдциер и его последователи убедительно показали, что возникновение большей части корпуса мусульманских преданий относится к эпохе, значительно отстоящей от времени Пророка. Они установили тенденциозность мусульманского предания, неразрывно связанного с религиозно-политической борьбой в халифате, несомненное влияние этих тенденций на исламскую экзегетику⁴⁹. Это поставило под сомнение как авторитетность *тафсиров* для адекватного истолкования Корана, так и мусульманскую традицию, повествуя-

⁴⁷ Подробно см.: E. Rezvan, «The Qur'ān and its world: VI. Emergence of the canon: the struggle for uniformity», *Manuscripta Orientalia*, IV/2 (1998), с. 27 и выше. ч. 2, гл. 1. В 1930-х гг. была опубликована серия ключевых работ по проблеме «чтений», принадлежащих Ибн Халавайху, ад-Данй, Ибн Абй Давуду. Рукописи разыскивались и готовились к изданию Г. Бергштрессером, А. Джеффри, О. Претшлем. См.: A. Jeffery, «Progress in the study of the Qur'ān text», *The Muslim World*, XXV (1935), с. 4—16. А. Джеффри продолжал работу по подготовке критического издания вплоть до середины 1950-х гг., см.: *idem*, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān* (Leyde, 1937); *idem*, «The textual history of the Qur'ān», *Journal of Middle East Society*, I—II (1947), с. 35—49; *idem*, *Index de matériels* (Leyde, 1951); *idem*, «The Qur'ān as scripture», *The Muslim World*, XL (1950), с. 41—55.

⁴⁸ R. P. A. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme* (Paris; Leyde, 1879).

⁴⁹ I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, i—ii (Halle, 1888—1890); *idem*, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden, 1920); *idem*, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1925).

щую о сложении текста. Сильвестр де Саси, Г. Вайль, Х. Хиршфельд поставили под вопрос аутентичность отдельных *āyāt*ов, а Поль Казанова — достоверность памятника в целом⁵⁰. Была осознана необходимость проведения коранических исследований, независимых от исламской традиции. Именно такой подход лежал в основе трудов Ричарда Белла (1876—1952), работавшего на фоне торжества идей германской библеистики, в первую очередь *tendenzkritik* Ю. Веллхаузена.

Стимулом к новому изучению структуры и хронологии коранического текста стала для Р. Белла работа над монографией «Возникновение ислама в его христианском окружении»⁵¹. Он впервые посмотрел на композицию Корана в связи с реальной проповеднической деятельностью Мухаммада. Каждая *сūra*, по его мнению, — это соединение коротких откровений Мухаммада, осуществленное либо им самим, либо позднее при «собирании» Корана. Такой подход позволил Р. Беллу по-новому поставить проблему хронологии произнесения уже не отдельных *сūr*, а их фрагментов. Результаты своих исследований Р. Белл суммировал в опубликованном им двухтомном переводе Корана «с критическим пересмотром расположения *сūr*»⁵². Хотя на протяжении долгого времени многие из его выводов не встречали научной поддержки, а в мусульманской среде сам подход вызвал резкое неприятие, с позиций сегодняшнего дня вклад Р. Белла в изучение Корана трудно переоценить⁵³.

Переводы Корана, сделанные до Белла, по большей части восходили к мусульманской традиции и воспроизводили поэтому понимание Корана, характерное для эпохи и социально-культурного окружения того или иного мусульманского экзегета или группы авторов. Р. Белл, И. Ю. Крачковский (1883—1951) (см. ниже), Р. Бляшер (1900—1973) и Р. Парет (1904—1983) в разных странах, но практически одновременно приступили к осу-

⁵⁰ W. M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ān: Completely Revised and Enlarged* (Edinburgh, 1970), с. 50—54.

⁵¹ R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment* (London, 1926); перепечатан в 1968 г.

⁵² R. Bell, *The Qur'ān*, translated with a critical rearrangement of the *Sūrahs*, i—ii (Edinburgh, 1939). Комментарий Р. Белла был опубликован спустя почти 40 лет после его смерти. См.: R. Bell, *A Commentary to the Qur'ān*, i—ii (Manchester, 1991).

⁵³ A. T. Welch, «al-Qur'ān», *Encyclopaedia of Islam* (Leiden, 1983), v, с. 418; J. E. Merrill, «Dr. Bell's critical analysis of the Qur'ān», *The Muslim World*, XXXVII (1947), с. 134—148; S. Vahiduddin, «Richard Bell's study of the Qur'ān: a critical analysis», *Islamic Culture*, XXX (1956), с. 236—272; W. M. Watt, «The dating of the Qur'ān: a review of R. Bell's theories», *Journal of Royal Asiatic Society* (1957), с. 46—56; T. Nagel, «Vom „Qur'ān“ zu „Schrift“: Bells hypothese aus religionsgeschichtlicher Sicht», *Der Islam*, LX (1983), с. 143—165; A. Rippin, «Reading the Qur'ān with Richard Bell», *Journal of American Oriental Society*, CXII/4 (1992), с. 639—647; S. Parvez Manzoor, «Method against truth: Orientalism and Qur'anic studies», *The Muslim World Book Review*, VII/4 (1987), с. 35.

ществлению перевода Корана на основании оригинальных научных разработок.

Публикация «египетского издания», которое было принято повсюду в мусульманском мире, как и практически одновременное издание в Стамбуле турецкого перевода Корана без параллельного арабского текста означало победу новой тенденции, которая к 1930-м гг. снискала полную поддержку ал-Азхара. Один за другим стали выходить в свет переводы Корана на европейские языки, выполненные авторами-мусульманами. Два таких перевода на английский язык, принадлежащие перу М. Пиктхолла и Йўсуфа 'Али, снискали большую популярность и многократно переиздавались⁵⁴.

Коранические исследования и переводы Корана после Второй мировой войны во все большей степени связаны с пониманием двух основополагающих моментов: стремлением объяснить Коран посредством самого Корана и осознанием важности привлечения к анализу коранического текста доисламских и современных памятнику языковых материалов. Здесь наиболее заметные достижения принадлежат Р. Бляшеру и Р. Парету⁵⁵, каждый из которых выпустил перевод Корана. Перевод Р. Парета, основанный на сравнительном изучении внутрикоранического словоупотребления, является сегодня одним из наиболее надежных. Результаты анализа текста обобщены им в работе «Коран: комментарий и конкорданс»⁵⁶. Перевод Р. Бляшера (1949—1950) основан на предварительном изучении и широком привлечении для разъяснения «темных мест» произведений доисламской арабийской поэзии. Среди английских переводов наибольшей известностью пользуется работа А. Арберри⁵⁷. Указатель к нему сделан Х. Кассисом, а краткий комментарий написан У. Монтго-

⁵⁴ *The Meaning of the Glorious Qur'an*. Text and explanatory translation by M. Pickthall. i—ii (Hyderabad: Deccan, 1938). См. также: A. Jeffery, «Su due recenti traduzioni musulmane inglesi del Corano», *Oriente Moderno*, XII (1932), с. 109—116; *idem*, «A. Yusuf Ali's translation of the Qur'an», *The Muslim World*, XXX (1940), с. 54—56; M. Shakir, «On the translation of the Koran into foreign languages», *The Muslim World*, XVI (1926), с. 161—165; W. G. Shellabear, «Can a Moslem translate the Koran», *The Muslim World*, XXI (1931), с. 287—303; M. Pickthall, «Arabs and non Arabs, and the question of translating the Qur'an», *Islamic Culture*, V (1931), с. 422—433; M. Ayoub, «Translating the meanings of the Qur'an: traditional opinions and modern debates», *Afkar Inquiry*, III/5 (1986), с. 34—39.

⁵⁵ *Le Coran*, traduction nouvelle par R. Blachère. i—ii (Paris, 1949—1950, 1957). См. также: D. S. Attema review of *Le Coran*, trad. de l'arabe par Regis Blachère, Paris, i (1949—1950), ii (1957), *Bibliotheca Orientalis* (1968); R. Paret, *Der Koran: Übersetzung* (Stuttgart, 1966). См. также: H. Gatje, «Zur Koranübersetzung von Rudi Paret», *Bustan*, VI (1965), с. 23—26.

⁵⁶ R. Paret, *Der Koran: Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart, 1971); непер. изд.: 1977.

⁵⁷ [A. J. Arberry], *The Koran Interpreted*, i—ii (New York, 1955). См. также: R. Paret review of A. J. Arberry, *The Koran Interpreted* (London, 1955), *Die Welt des Islams*, VI/1—2 (1957), с. 121—124.

мери Уоттом⁵⁸, также занимающим одно из ведущих мест среди исследователей ислама, работавших в середине. XX в. Его перу принадлежат наиболее авторитетная двухтомная монография о Мухаммаде⁵⁹ и серия работ по истории ислама и коранистике.

Процесс становления национального и историко-культурного самосознания в странах традиционного распространения ислама, сопровождавший освобождение от колониальной зависимости, возрастание роли ислама в политико-идеологической борьбе привели к взрывообразному росту числа мусульманских публикаций по коранистике, выходящих не только на восточных, но и на европейских языках. Их авторы касаются традиционных для мусульманской науки тем, откликаются на важнейшие работы европейских ученых⁶⁰. Большое число работ, посвященных анализу различных коранических сюжетов, создается с целью обоснования современных мусульманских социально-экономических и политических теорий в русле разработки так называемой коранической философии. Задачи христианско-мусульманского диалога привели, особенно после Второго Ватиканского собора (1962—1965), к появлению множества работ как европейских, так и мусульманских авторов, в большинстве своем посвященных сравнительному анализу библейских и коранических легенд и установлений⁶¹. Об интересе англиканской церкви к исламу и Корану можно судить по публикациям епископа этой церкви К. Крэгга⁶².

В этом отношении интересен факт совместного перевода, предпринятого с целью улучшения отношений между европейской общиной и мусульманским населением Северной Африки христианином О. Песлем и мусульманином А. Тиджани⁶³. Здесь этот перевод переиздавался несколько раз и остается популярным до сегодняшнего дня.

⁵⁸ H. E. Kassis, *A Concordance of the Qur'an* (Berkeley: Los Angeles, 1982); W. M. Watt, *Companion to the Qur'an* (London, 1967).

⁵⁹ W. M. Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953); *idem*, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956).

⁶⁰ Абд ал-Халим ан-Наджар, *Maḥāṣib am-maḥṣūr al-islāmīyīn* (Бейрут, 1983); H. Khalifa, *The Sublime Qur'an and Orientalism* (London: New York, 1983). См. также: Parvez Manzoor, «Method against truth».

⁶¹ Например, *Le Coran*. Préface par Jean Grosjean. Introduction, traduction et notes par Denise Masson (Paris, 1967); D. Wismer, *The Islamic Jesus: an Annotated Bibliography of Sources in English and French* (New York: London, 1977). См. также: D. Masson, *Le Coran et la révélation judeo-chrétienne* (Paris, 1958); *idem*, *Monotheisme coranique et monotheisme biblique: doctrines comparées* (Paris, 1976).

⁶² См., например: K. Cragg, *The Pen and the Faith. Eight Modern Muslim Writers and the Qur'an* (London, 1985); См. также: *idem*, *The Mind of the Qur'an* (London, 1973); *idem*, *The Event of the Qur'an* (Oxford, 1994); *idem*, *The weight in the word: prophethood, biblical and Quranic* (Brighton, 1999).

⁶³ *Le Coran*. Traduction par Messieurs O. Pesle et Ahmed Tidjani (Paris: Rabat, 1936); перепзд.: 1946, 1948, 1950, 1967.

Таким образом, мусульманская традиция изучения Корана, по существу и не прерывавшаяся в Европе, получает сегодня новое развитие. Наиболее интересным представителем поколения мусульманских ученых-европейцев является Мухаммад Аркун, работы которого выполнены на уровне последних достижений западной герменевтики с учетом достоинств и недостатков европейской коранистики⁶⁴. Рассматривая Коран в контексте современных историко-культурных и политико-идеологических проблем, он пытается выработать новую методiku его понимания, сопоставляя подходы европейских исследователей с методами традиционной экзегетики⁶⁵.

В докладе на Международном конгрессе по изучению Корана, посвященном началу XV в. *хиджры* (Канберра, 1980), Уильям Грэм вслед за У. М. Уоттом⁶⁶ вновь заговорил о тенденции в коранических исследованиях, которая, по его мнению, будет все более набирать силу. Ссылаясь на слова Бориса Пастернака о том, что только в бездарных книгах люди делятся на два лагеря так, что их друг с другом ничего не связывает, — в реальной жизни взаимосвязано все, У. Грэм отмечает, что все большее число специалистов, принадлежащих как к западной, так и к мусульманской научной традиции, пытаются преодолеть ограничения «мусульманского авторитарного традиционализма» и «рационализма западного Просвещения». У. Грэм предлагает обозначить этот новый подход к Корану термином *humane scholarship*. В его основе лежит, во-первых, сознательное подчинение исследователем своих выводов обоснованной критике со стороны научного сообщества, не только не связанного ограничениями какой-то одной культурной или религиозной традиции, но обогащенного пониманием их изначального многообразия. Во-вторых, необходимо ясно осознавать ограниченность каждого отдельного подхода и тех задач, которые ставит перед собой исследователь. Наконец, в-третьих, хотя в основе этого подхода лежит анализ явлений, принципиально постижимых разумом, его сторонники избегают одностороннего взгляда на природу бытия и его конечную постижимость. По словам У. Грэма, мусульманские мыслители средневековья иногда понимали это лучше, чем многие современные исследователи как на Востоке, так и на Западе. Он приводит слова из *'ақіды* ал-Кушайрй: «Рукопись [Корана] сотворена во всех ее составляющих. Совершенно необязательно, чтобы она была вечной, исходя из того что она содержит

⁶⁴ C. Baffoni, «L'exegesi coranica di Mohammed Arkoun: nota su due scritti recenti», *Islam: storia e civiltà* (Roma, 1984), iii, c. 17—21.

⁶⁵ M. Arkoun, *op. cit.*; *idem*, «Lecture de la sourate 18», *Annales. Économies. Sociétés. Civilizations*, XXXV (1980), c. 418—435; *idem*, *Lectures du Coran* (Paris, 1982).

⁶⁶ Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ān*, c. 186.

запись слов Бога, так же как сотворена и мечеть, и незачем считать ее вечной, исходя из того что в ней служат Богу»⁶⁷.

Годы, прошедшие после выступления У. Грэма на этой конференции, ознаменовались драматическим ростом влияния фундаментализма в мусульманском мире и острой реакцией на эти события на Западе. Это неизбежно привело к росту числа публикаций, написанных в русле узкотенденциозных подходов.

Отражением взаимной нетерпимости и непонимания стала полемика вокруг романа Салмана Рушди «Сатанинские стихи». Скандальный роман, вышедший в свет в 1988 г., вызвал не только самые разнообразные отклики, но и *фатву* Хумайнй, в которой, в частности, говорилось:

Я ставлю в известность всех подлинных мусульман, живущих в этом мире, что автор книги, озаглавленной «Сатанинские стихи», которая была создана, напечатана и распространена с целями, противными исламу, Пророку и Корану, а также все те, кто был причастен к этой публикации, будучи осведомленным о ее содержании, приговариваются к смерти.

Я призываю всех подлинных мусульман немедленно казнить их, где бы они ни были обнаружены, так, чтобы никто более не смел оскорблять мусульманские святыни. Кто бы из мусульман ни погиб на этом пути, да будет он мучеником за веру по велению Аллаха⁶⁸.

Мусульманских читателей особенно возмутили две главы: вторая, основанная на весьма вольном толковании исламского предания и истории о языческих божествах ал-Лāt, Манāt и ал-‘Уззā, значение культа которых в древней Аравии было столь велико, что едва не привело к отступничеству самого Мухаммада, согласившегося было «по наущению сатаны» признать этих божеств (53:19—20), и глава четвертая, где автор осмелился предать осмеянию фигуру некоего фанатичного исламского лидера, находящегося в эмиграции в Лондоне. Многие увидели в этом образе карикатуру на Хумайнй.

В мире ежегодно публикуется множество куда более резких антиисламских сочинений, в этом же случае принципиальное значение имел тот факт, что автором романа был человек мусульманского происхождения. Именно это обстоятельство дало повод в соответствии с исламской традицией обвинить Рушди в публичном вероотступничестве. В то же время часть либерально настроенных мусульман осуждала *фатву* Хумайнй, в том числе и как ошибку, давшую врагам ислама во всем мире возможность обрушиться с новыми нападениями на религию Пророка.

⁶⁷ W. A. Graham «Those who study and teach the Qur’ān», *International Congress for the Study of the Qur’ān. Australian National University, Canberra, 8—13 May 1980. Series 1* (Canberra, 1980), с. 9—28.

⁶⁸ Цит. по: I. Hamilton, «The First Life of Salman Rushdie», *The New Yorker*, December 25, 1995/January 1, 1996, с. 113.

Западным читателям, привыкшим к куда более острой критике в отношении своих основных сакральных текстов — Ветхого и Нового Заветов, была непонятна жесткость реакции мусульманского сообщества. По их мнению, текст книги не содержал ничего такого, за что человека можно приговорить к смерти. Тем не менее в самых разных кругах на Западе звучали слова, осуждающие Рушди за непочтительное отношение к священным традициям своего народа. Сам Салман Рушди, пытавшийся, по видимому, снискать славу «мусульманского Вольтера», предпринял попытку вступить в диалог с оппонентами, что, однако, ни к чему ни привело⁶⁹. С одной стороны, он объявлял себя мусульманином, по крайней мере в смысле своей принадлежности к культуре ислама, с другой — писал о том, что во время создания романа он не осознавал себя мусульманином. В одной из своих полемических статей он писал:

С моей точки зрения «Сатанинские стихи» — не антирелигиозный роман. Это — попытка написать об эмиграции, стрессах и переменах, ею вызываемых, написать с точки зрения эмигрантов из Индии, оказавшихся в Великобритании. Для меня самой горькой иронией является тот факт, что после пяти лет работы во имя того, чтобы дать голос и плоть эмигрантской культуре, частью которой являюсь и я сам, я должен видеть, как мою книгу сжигают, по большей части не читая, как раз те самые люди, которые должны были бы испытать удовольствие при ее чтении и найти понимание на ее страницах. Я пытался писать против стереотипов: протесты фанатиков лишь подтверждают для западного общественного сознания самые худшие стереотипы, связываемые с миром ислама⁷⁰.

Фатва Хумайнй, подтверждавшаяся до 1998 г. его преемниками, резко изменила жизнь автора «Сатанинских стихов». Долгое время он вынужден был скрываться, находясь под охраной британской полиции. Лишь в последнее время ситуация несколько изменилась и Салман Рушди стал появляться на публике⁷¹.

Если вновь обратиться к собственно научным работам, то с полным основанием можно констатировать, что продолжаютя и

⁶⁹ S. Rushdie, «In Good Faith», *Imaginary Homelands* (London, 1991), с. 393—414; *idem*, «Is Nothing Sacred?», *Granta*, XXXI (1990), с. 97—110.

⁷⁰ *Idem*, «The Book Burnings», *The New York Review of Books*, March 2, 1989, с. 26.

⁷¹ Подробнее о романе Салмана Рушди и полемике вокруг него см.: M. Hanne, *Salman Rushdie: «The Satanic Verses»* (1988); J. Kuortti, *Place of the Sacred: The Rhetoric of the Satanic Verses Affair* (1997); M. Ruthven, *A Satanic Affair: Salman Rushdie and the Rage of Islam* (London, 1990); M. M. Ahsan, «The Satanic Verses and the Orientalists», *Hamdard Islamicus* VII (1982); Sadik Jalal al-Azm, «The Importance of Being Earnest About Salman Rushdie», M. D. Fletcher, ed. *Reading Rushdie: Perspectives on the Fiction of Salman Rushdie* (Amsterdam, 1994), с. 255—292; S. Albertazzi, «In the Skin of a Whale: Salman Rushdie's Responsibility for the Story», *Commonwealth Essays and Studies* XII/1 (1989), с. 11—18; S. A. Simawe, «Rushdie's *The Satanic Verses* and Heretical Literature in Islam», *The Iowa Review*, XX/1 (1990), с. 185—198.

исследования в направлении, о котором говорил У. Грэм⁷². Так, попытки объяснить Коран самим Кораном, характерные, например, для Р. Парета, имеют параллель в средневековой мусульманской традиции и рассматриваются сегодня в качестве основного метода коранического истолкования (*ал-Құр'ән йүфассиру ба'дүху ба'қан*) одним из наиболее интересных современных *мүфасссиров* — 'А'ишей 'Абд ар-Рахмән бинт аш-Шәтн'⁷³, вдовой и продолжательницей дела Амйна ал-Хұлий (ум. 1967). Последний работал в русле предложенного им метода «литературного подхода к истолкованию Корана» (*ал-минхәдж ал-адабй ли-л-тафсйр*). Появление на Западе серии работ по проблеме «Коран и исламский ритуал» также неразрывно связано с этими тенденциями⁷⁴. В конечном итоге несомненно новаторские, вызвавшие серьезную дискуссию работы Дж. Уонсборо, упомянутые выше, также посвящены проблемам христиано-мусульманского взаимодействия. К сожалению, судьбы Салмана Рушди, египетского ученого Насра Абү Зайда, вынужденного эмигрировать из Египта в связи с публикацией своего труда, посвященного исследованию текста Корана⁷⁵, угрозы мусульманина-фанатика в адрес А. Риппина, покушение на Нагиба Махфуза свидетельствуют о развитии противоположных тенденций в мусульманской среде.

В последние годы растет понимание того факта, что самый точный, адекватный на данный момент перевод Корана с максимально возможной глубиной проникновения в структуру понятийного аппарата предоставит читателю и исследователю лишь один из возможных «Коранов». Коран занимал и занимает такое место в религиозной и социально-политической жизни арабо-мусульманского мира, что его истолкование в различные исторические периоды и в разной социально-культурной среде представляет значительный самостоятельный интерес. Таким образом, переводы, основанные на мусульманской традиции и несущие, кроме этого, отпечаток личности переводчика и культуры, к которой он принадлежал, заслуживают ныне самостоятельного изучения.

В настоящее время Коран переведен на большинство языков Европы, Азии, некоторые африканские языки, что связано не столько с развитием коранических исследований, сколько с ростом исламской пропаганды. Особую роль здесь играют сегодня усилия двух направлений мусульманского движения Ахмадийя,

⁷² Именно такой подход демонстрирует новый журнал, специально посвященный исследованию Корана и основанный в Лондоне Цетром исламоведения Школы востоковедения и африканистики Лондонского университета. См.: *Journal of Qur'anic Studies*, 1/1 (1999).

⁷³ 'А'иша 'Абд ар-Рахмән бинт аш-Шәтн', *ат-Тафсйр ал-байәнй ли-'л-Құр'ән ал-карйм*, i (Каир, 1962), с. 18; перепзд.: 1966, 1968; также: I. J. Boullata, «Modern Qur'ān exegesis: a study of Bint al-Shati's method», *The Muslim World*, LXIV/2 (1974), с. 103—113.

⁷⁴ См. выше: ч. 2, гл. 1.

⁷⁵ Наср Абү Зайд, *Мафхұм ан-наср: дирәса фй 'улұм ал-Құр'ән* (Каир, 1990).

а также Центра по переводу Корана в Куме (Иран). Полных и частичных переводов опубликовано уже около двухсот пятидесяти⁷⁶. Многие из них доступны сегодня в сети Интернет.

Подготовленное мусульманскими авторитетами так называемое каирское издание принято сейчас повсеместно как *textus receptus*. Мусульманские страны удерживают и первенство по электронным изданиям текста Корана и указателей к нему.

В современной западной коранистике. «которая развивается под влиянием творчества Джойса и теории деконструкции» отчетливо просматривается характерное для восприятия постмодернистской эпохи стремление «сфокусироваться на читательском опыте, попытаться задать тексту целую серию новых вопросов, приступить к обсуждению таких предметов, как поэтика, риторика и идеология Корана, попытаться поместить его текст в мифологический контекст, характерный для религиозной среды Ближнего Востока»⁷⁷.

Коран остается привлекательным объектом околонучных мистико-философских спекуляций, по-прежнему модных среди неспециалистов⁷⁸.

В последние десятилетия все большее внимание уделяется обсуждению методологических проблем⁷⁹. Только использование новых подходов позволит получить новые результаты при анализе в целом известного объема базовой информации. А. Риппин работает над введением к научному изучению Корана. Цель работы — дать новую отправную точку будущим исследованиям Корана так, как это сделал в 1860 г. Т. Нёльдеке, опубликовавший свою знаменитую «Историю Корана».

«Кораническая энциклопедия»⁸⁰, в подготовке которой принимают участие крупнейшие специалисты-корановеды, должна подвести итог изучению Корана в XX в.



⁷⁶ I. Binark, H. Eren, *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an: Printed Translations 1515—1980* (Istanbul, 1986). К сожалению, эта работа, во многом основанная на информации из вторых рук, содержит много неточностей.

⁷⁷ Rippin, «Reading the Qur'ān», с. 646. См., например, упомянутые выше работы Дж. Уонсборо и М. Аркуна.

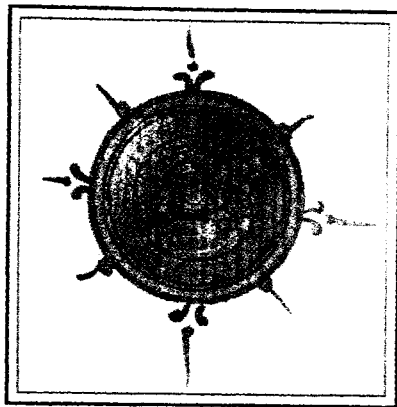
⁷⁸ См., например: E. McClain, *Meditations through the Qur'an. Tonal Images in an Oral Culture* (New York, 1981).

⁷⁹ G. R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef, *Approaches to the Qur'ān* (London, 1993); см. также: *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, ed. A. Rippin (Oxford, 1988), с. 177—198.

⁸⁰ *Encyclopaedia of the Qur'ān* (Brill), под общ. ред. Дж. Д. Маколиффа. В подготовке издания активно участвуют крупнейшие специалисты по Корану: К. Жиллино, У. Грэм, В. Кади, А. Риппин, Н. Абӯ Зайд, М. Аркун, Г. Хаутиг, Ф. Лемхёйс, А. Нёвирт, У. Рубин.

ГЛАВА 2

WEST-ÖSTLICHEN DIVANS: КОРАН В РОССИИ



Об истории изучения Корана в Западной Европе написано достаточно много, чего нельзя сказать о судьбе этой книги в России¹, хотя геополитическое положение страны и особенности российской истории обусловили здесь особое отношение к Священной книге ислама. Архивные материалы свидетельствуют о том, что Коран находился в личных библиотеках таких русских царей, как Иван Грозный, Екатерина Великая, Петр I. Судьба публикаций, переводов и редких рукописей Корана также нередко была связана с личными решениями верховных правителей России.

Первое знакомство русских с исламом было следствием торговых и дипломатических контактов с Волжской Булгарией, Хорезмом, Дербентом, Мавераннахром. К середине XIII в. большая часть русских земель была включена в орбиту политического, идеологического и культурного влияния Золотой Орды, где к тому времени позиции ислама были очень сильны, а полная исламизация была завершена веком позже. В те годы на Руси была необычайно высока социальная престижность всего ордынского.

¹ Пионером в этой области, как и во многих других, важных для отечественного исламоведения, был И. Ю. Крачковский. См.: И. Ю. Крачковский, «Русский перевод Корана в рукописи XVIII в.», *Сборник статей к 40-летию ученой деятельности акад. А. С. Орлова* (Москва: Ленинград, 1934), с. 219—226; *idem*, *Избранные сочинения* (Москва, 1955), i, с. 175—181. Очень много в данной области сделано П. А. Грязневичем, см. его работы: «Коран в России (изучение, переводы и издания)», *Ислам: религия, общество, государство*, ред. П. А. Грязневич и С. М. Прозоров (Москва, 1984), с. 76—82; *idem*, «Судьба великой книги в России», *Литературная газета-досье*, № 7, 1991, с. 20. Среди общих работ об исламе в России, опубликованных за последние годы, следует отметить следующие: Р. Г. Ланда, *Ислам в истории России* (Москва, 1995); А. В. Малащенко, *Мусульманский мир СНГ* (Москва, 1996). Особое значение имеет долгожданное начало реализации большого академического проекта: *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*, сост. и отв. ред. С. М. Прозоров, i—ii (Москва, 1998, 2001).

в том числе связанного с исламом, а Коран звучал внутри Московского Кремля, где вплоть до конца XV в. существовал Татарский двор — официальная резиденция ордынских *бәсқайқов*, ведавших сбором дани для метрополии. Для этого периода характерным было сосуществование православного христианства, занимавшего абсолютные позиции на Руси, и ислама — религии господствовавших ордынцев.

В послеордынский период многие обычаи и порядки, восходившие к исламским прототипам, еще значительное время продолжали играть заметную роль в жизненном укладе русских. Россия, унаследовав территории и в значительной степени государственную организацию ордынцев, оказалась после гибели Византии (1453) в полукольце мусульманских государств. Помимо известного во всем мире герба в виде двуглавого орла в России вплоть до середины XIX в. в сношениях с государствами Востока использовалась *түзрі*, заключающая в себе формулу *би-тай-аити Рабби-л-‘аламйн* (см. шмүцтитул к ч. 3). Едва ли случайно, что вплоть до середины XVI в. в Европе бытовало устойчивое мнение, что русское государство находилось в руках исламизированной татарской элиты, а знаменитый церковный писатель и философствующий богослов Максим Грек (ок. 1470—1555) сокрушался в одном из своих трудов, что жители русской столицы скоро, возможно, будут носить чалму.

Торжеством русской «реконкисты» стало взятие Казани армией Ивана Грозного (1552), последовавшее через 60 лет после захвата христианами Гранады (1492). Россия постепенно стала утверждаться в своем превосходстве над мусульманскими соседями. Начался процесс вытеснения ислама из тех сфер общественной и культурной жизни, где он в той или иной форме бытовал ранее. Идеологической опорой было признано византийское духовное наследие, а Москва была объявлена «Третьим Римом», занявшим место поруганного неверными Царьграда. Курс на конфессиональную унификацию подданных русского государства на долгое время предопределил преобладание жанра полемической религиозно-политической публицистики в качестве основного в корпусе русскоязычной литературы о Коране и исламе в целом. С другой стороны, постепенное включение в состав Российской империи все большего числа территорий с мусульманским населением и необходимость обеспечения его лояльности требовали как объективной информации о религиозных верованиях и традициях, так и уважения к ним. История изучения и переводов Корана в России неразрывно связана с этими двумя тенденциями.

Долгое время основным источником сведений об исламе и Коране служили в России переводы с греческого, латинского,

польского языков антимусульманских религиозно-философских трактатов и исторических трудов. В течение нескольких столетий именно взятые из этих сочинений крайне искаженные сведения о Коране и Пророке Мухаммаде, об основных догматах ислама заполняли исторические, историко-литературные, популярные труды на русском языке, которые в целом были пронизаны религиозной нетерпимостью. Антиисламские памфлеты служили идеологическим обоснованием борьбы с Великой Портой и ее вассалами. Таковы «Ответы христианам противу агарян, хулящих нашу православную веру христианскую», «Слово обличительно на агарянску прелесть и умыслившего ее скверного пса Моамефа», принадлежащие перу упомянутого выше Максима Грека, долгое время бывшего основным идеологом религиозно-церковных кругов Российского государства. По своему пафосу работы Максима Грека близки «Толедскому сборнику» Петра Достопочтенного.

В работах ученика Максима Грека Андрея Курбского (1528—1583) и современника последнего публициста Ивана Пересветова, ратовавшего за присоединение Казанского ханства, проявилась уже большая осведомленность об исламе. В некоторой степени их воззрения сближались со взглядами таких западноевропейских теологов и публицистов, как Николай Кузанский (1401—1464) и Хуан де Сеговия (1400—1458). Жизнь и деятельность Андрея Курбского и Ивана Пересветова были связаны с западными областями Руси и Литвой. В Литве в XV—XVII вв. был осуществлен и первый перевод Корана с арабского языка на славянский, а именно — на белорусский язык. Перевод был выполнен в среде татар, состоявших на службе литовских князей² (*рис. 1*). Типологической параллелью этому переводу может служить современный ему перевод Корана на мусульмано-испанский (*алхаммадо*).

Все больше татар переходило на русскую службу. В описи архива Посольского приказа, составленной в 1560 г. при Иване Грозном, упомянут «*Куран татарский, на чом приводят татар к шерти*» (= *шарт*, т. е. присяга)³. Здесь же имеется любопытная приписка: «78-го (=1570) мая взял Куран ко Государю Петр Гри-

² См.: А. К. Антонович, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система* (Вильнюс, 1968); В. П. Демидчик, «Памятники белорусской литературы, писанные арабским письмом, и легенда о ночном вознесении Мухаммада», *Проблемы арабской культуры: Памяти академика И. Ю. Крачковского* (Москва, 1987), с. 238—253; P. Wexler, «Christian, Jewish and Muslim translations of the Bible and Koran in Byelorussia: 16th—19th centuries», *Journal of Byelorussian Studies*, VI (1989), с. 12—19.

³ Подлинная опись архива Посольского приказа, выполненная в 1560-х гг., ныне находится в фондах *Российской национальной библиотеки (РНБ)* (Санкт-Петербург), см.: QIV.70, л. 224—357 об. Публикация: *Государственный архив России XVI столетия: Опыт реконструкции*, подгот. текста и коммент. А. А. Зиминой, ред. акад. Л. В. Черепнин, вып. 1—3 (Москва, 1978) (см.: вып. 1, с. 93; вып. 3, с. 506).

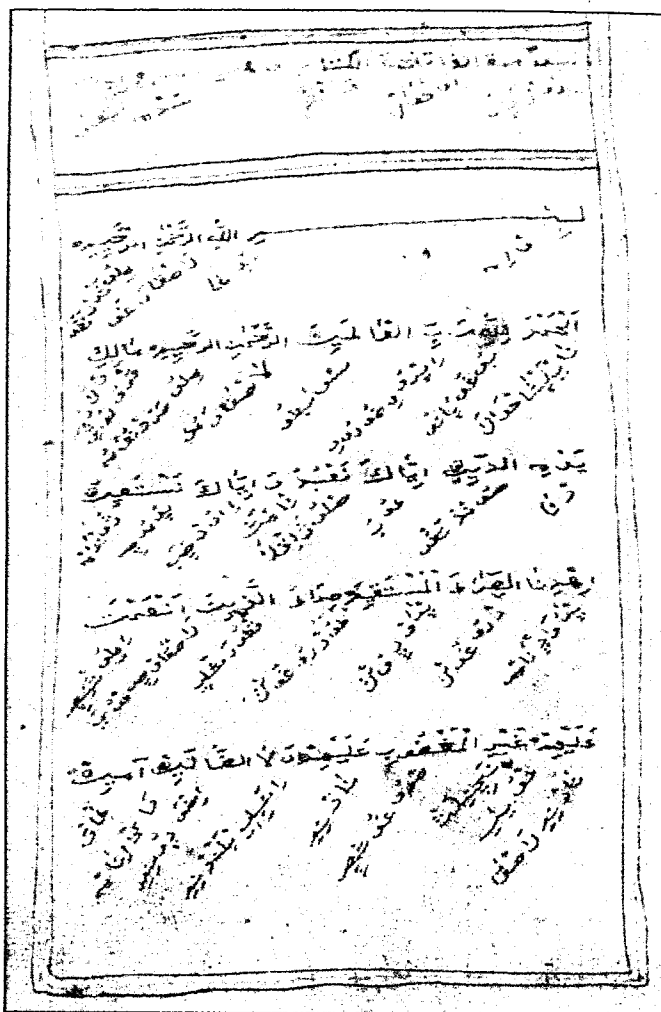


Рис. 1. Л. 16 (сура «Ал-Фатиха») рукописи D-723 (XVI в., 33,0 × 21,5 см) из коллекции Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН (Коран с белорусским подстрочным переводом, писанным арабицей)

горьев»⁴. До нас дошел один из списков Корана, который использовался для приведения мусульман к присяге. Это собранный из разнородных фрагментов кодекс, включающий части с параллельным персидским и тюркским переводами (рис. 2)⁵. *Āyat* 16:91, использовавшийся для клятвы, выписан в нем зо-

⁴ Это был дьяк Петр Григорьевич Совин. См.: А. Круминг, «Первые русские переводы Корана, выполненные при Петре Великом», *Архив русской истории*, V (1994), с. 228.

⁵ *Российский государственный архив древних актов (РГАДА)* (Москва), ф. 18, № 1226, 477 л., 23,5 × 18,5 см. Кодекс собран из разнородных фрагментов и восполнен в первой половине XVII в. Пропагандирован в обратном порядке. Новая часть-

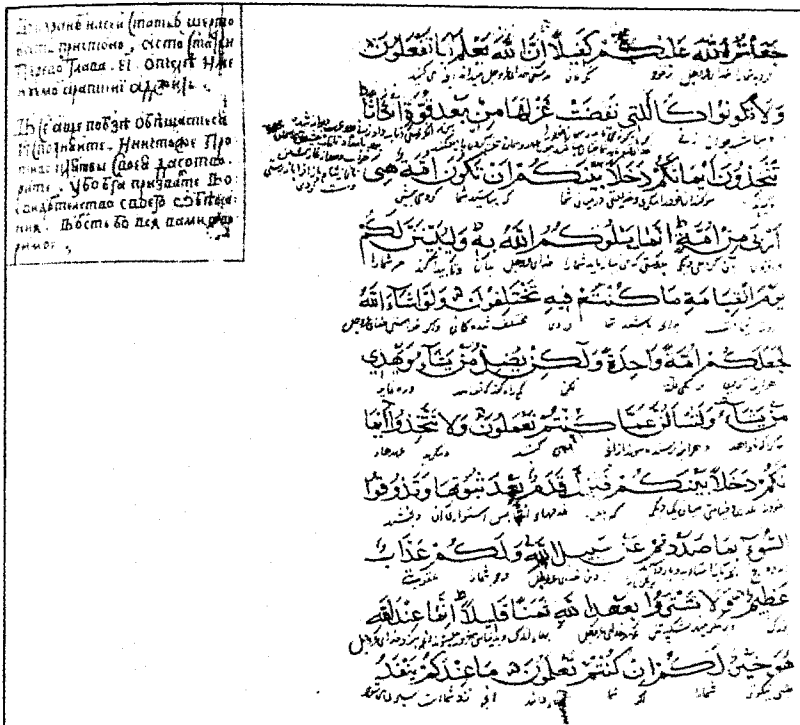


Рис. 2. Присяжный лист из рукописи Корана с вклейкой русского перевода *āyat*-*ta* 16 : 91. Российский государственный архив древних актов (Москва), ф. 18, № 1226, 23,5 × 18,5 см. С разрешения архива

лотом. Ниже в рукописи имеется вклейка с текстом, выполненным московской скорописью XVII—начала XVIII в.:

В Куране на сей статье шертовать присто(и)но, а с той статьи перевод: Глава 15⁶ О Пчеле именуемо(и) арапскі Аджилъ Все аще по Бозе обещаеся исполняйте(.) и ничтоже противо клятыи своеа да сотворите. Убо Бога призвасте во свидетельство своего обещания. вестъ бо вся вами творимос⁷.

л. 387—382, 372—365, 299—294, 238—246 — выполнена каллиграфическим тушевым *насуи* на европейской бумаге без традиционной турецкой дополнительной обработки. Бумага датируется по филигранн (двуглавый орел) 1628—1639 гг. Старейшая часть — л. 292—239 (22,5×16) — на восточной бумаге коричневого оттенка (XIII—XIV вв. ?); часть листов — л. 475—388, 352—300 — с межстрочным персидским переводом и комментарием, на восточной бумаге желтоватого оттенка. Другая часть — л. 381—373, 364—352, 235 — с межстрочным тюркским переводом и комментарием, на аналогичной бумаге. См.: Д. А. Морозов. *Краткий каталог арабских рукописей и документов российского государственного архива древних Актов* (Москва, 1996), с. 21—22.

⁶ *Сура* «Ан-Нахл» — шестнадцатая по счету, по-видимому, «Ал-Фātiху» не помещали за отдельную главу.

⁷ Морозов, *op. cit.*, с. 22.

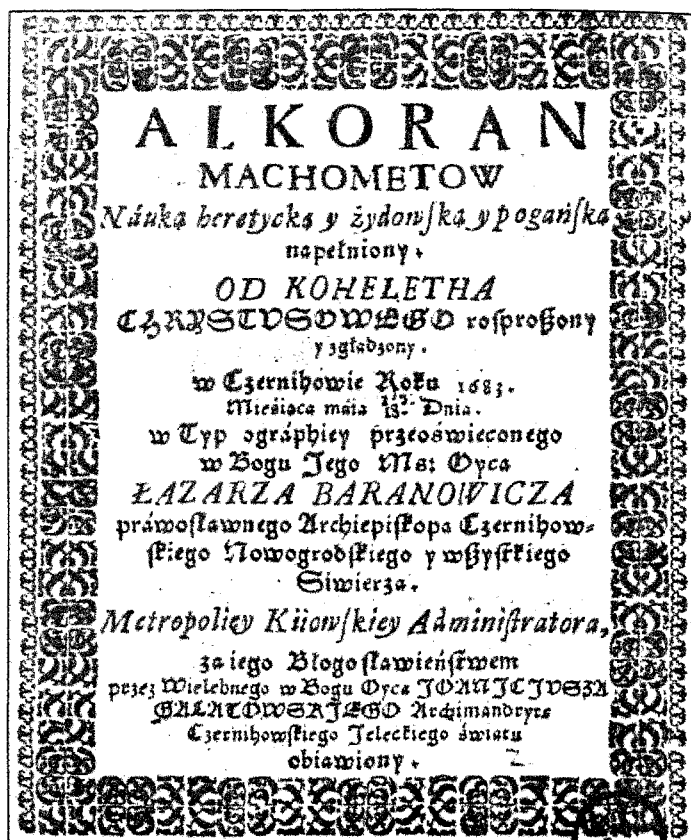


Рис. 3. Титульный лист трактата Иоанникия Галятковского *Alkoran Macometow. Nauka heretycka y żydowska y pogańska napelniony. Od Koheletha Chrystusowego rozproszony y zgledzony...* (Чернигов, 1683). Российская национальная библиотека, шифр Рм 17 Пол/г 15q. С любезного разрешения библиотеки

На сегодняшний день это, по-видимому, самый ранний из дошедших до нас русский перевод фрагмента коранического текста. Рукопись, о которой идет речь, символически представляет и исламское окружение России, и ее мусульманское население.

Постоянно возникавшие конфликты с мусульманскими соседями, и в первую очередь с турками, диктовали, однако, жесткие идеологические установки: в царском указе от 1681 г., принятом Иваном V, нетерпимое отношение к исламу приобретает характер государственной политики. Именно к этому времени относится написание первого в России сочинения, специально посвященного Корану. В 1683 г. в Чернигове был напечатан составленный на польском языке ректором Киево-Могилянской коллегии (позднее — академии) и знаменитым православным полемистом Иоанникием Галятовским (ум. 1688) трактат «*Alkoran Macometov Nauka heretycka y żydowska y pogańska napelniony. Od Koheletha*

Chrystusowego rosproszony y zgromadzony...»⁸ (рис. 3). В книге имелось посвящение царевичам Иоанну и Петру, будущему императору России. В этой связи был заказан ее русский перевод, выполненный дважды: анонимным автором и переводчиком Посольского приказа С. И. Гадзеловским⁹ (рис. 4).

Книга, представляющая спор двух аллегорических персонажей Алкорана и Когелета, не содержит ни подлинных, ни мнимых коранических цитат и выявляет практически полное незнание автора с содержанием Корана. Перу Гаятовского принадлежат еще две книги, где он, так или иначе, касается Корана. Это сочинение «Небо новое»¹⁰, посвященное чудесам Богородицы и противомусульманский памфлет «Лебедь с перьями своими»¹¹. В первом приведены две мнимые и одна подлинная (*ай-ат* 3 : 45) цитаты из Корана¹², во втором — лишь мнимые ссылки на Коран, восходящие, по-видимому, к европейской полемической традиции.

Первые инициативы по научному изучению, переводу и распространению Корана в России принадлежат Петру I. В контексте

⁸ Ioannicyusz Galatowski, *Alkoran Macometow Nauka heretycka y zydowska y poganska napelniony. Od Koheleitha Chrystusowego rosproszony y zgromadzony...* (Чернигов. 18 мая 1683). Сохранилось по крайней мере три экземпляра этой книги: *Российская государственная библиотека (РГБ)* (Музей книги), (собрание кирилловских книг, инв. № 3963); *РГАДА*, ф. 1251, № 4141/2504 инв.; *РНБ*, Рм 17 Полт 15q.

⁹ О Стахине Ивановиче Гадзеловском см.: О. А. Белоброва, «Гадзеловский (Гадаяловский) Стахий», *Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы Академии наук* (Ленинград. 1990), с. 71. Отмечены три главных особенности, которые позволяют легко различить два перевода. Так, перед заглавием труда анонимного переводчика следует заметка о поднесении польской печатной книги царям Иоанну и Петру 6 августа 7191/1683 г. (книгу поднес царям посланец Иоанникия Гаятовского иеромонах Паисий). Стихи на герб переведены прозой, а помещенное в самом конце книги послесловие, «Zoilowi», осталось без перевода (см.: Круминг, *op. cit.*, с. 230, примеч. 5). Списки анонимного перевода сохранились в *РГАДА*, ф. 181, оп. 9, № 756/1286 и *РНБ*, Собрание Санкт-Петербургской духовной академии, № 186, л. 1—80 об. Списки перевода Гадзеловского имеются в *РГАДА*, ф. 357, № 68/213, л. 1—72 и *РНБ*, F XVII 19, с. 316—339. Подробнее см.: Круминг, *op. cit.*, с. 231.

¹⁰ Иоанникий Гаятовский. *Небо новое, з новыми звездами сотворенное. То есть, Преблагословенная Дѣва Марія з Чѣдами Своими...* (Львов. 12 декабря 1665) (там же и в Могилеве вышли еще два издания — 1666 и 1699 гг.). Львовское издание фигурирует среди книг личной библиотеки Петра I (ныне — Библиотека Академии наук в Санкт-Петербурге, № 467=Р. 239).

¹¹ Ioannicyusz Galatowski, *Labeledz z piorami swemi z darami Boskimi Chrystus Prawowietemw Narodowi Chrzescianskiemu Labezcionym Piorom swey mdrosci Boskiey wyplysie Przyczyny, dla ktorych dlugo trwa na Swiecie sekta Machometanska?..* (Львов, 1665; Чернигов, 1670; Новгород-Северский, 1677; Могилев, 1699). В *РГАДА* сохранились два экземпляра книги: ф. 1251, № 4181/2685 инв., 4181/2686 инв.

¹² См.: Гаятовский, *Небо новое*, л. 54: «Махмет Зводителъ выхваляючи Пречистую Дѣву в своемъ Алькоранѣ, (чьи от доброго чыли от злого духа наученный) мовит: о Маріе Бог тебе обрал над всѣ невѣсты на свѣтъ, о Маріе, Бог объявил тебѣ слово свое от себе, нмя его Мессія». Подробный разбор см.: Круминг, *op. cit.*, с. 229, примеч. 5.

своей восточной политики Петр предпринял целую серию мероприятий, положивших начало систематическому изучению мусульманского Востока. По его приказу в 1716 г. в Петербурге был напечатан первый перевод Корана на русский язык, выполненный неизвестным переводчиком¹³ (неоднократно приписывался Дмитрию Кантемиру или Петру Посникову) с французского перевода Андре дю Рие. Опубликованный русский перевод назывался «Алкоран о Магомете или закон турецкий»¹⁴ (рис. 5а, б) и включал также перевод авторского предисловия «Sommaire de la Religion des Turks»¹⁵. Переводчик не только повторил, но и умножил ошибки дю Рие, выказав при этом неглубокое знание французского языка. Уже в силу только данных обстоятельств перевод не может быть приписан ни Кантемиру, ни Посникову, бесспорно не допустившим бы столь грубых ошибок¹⁶.

Несколькими годами позднее труд дю Рие был переведен на русский язык еще раз Петром Посниковым (конец XVII—первая треть XVIII в.) — врачом, философом и дипломатом (был дипломатическим агентом в Париже в 1702—1710 гг.), доктором

¹³ *Алкоран о Магомете или Закон турецкий, переведенный с французского языка на российский*. Напечатан повелением Царского Величества в Санкт-Петербургской типографии, 1716 году, в месяце декември. См.: И. Ю. Крачковский. «Русский перевод Корана в рукописи XVIII в.», Круминг. *op. cit.* с. 231—236.

¹⁴ Об этом издании см.: П. Ефремов, «Новооткрытая библиографическая редкость», *Русский Архив*, I (Москва, 1888), с. 644—646; Я. Березин-Шнярев, «Некоторые подробности о весьма редком экземпляре Алкорана», *Библиографические записки*, I (Москва, январь 1892), с. 26—27.

В российских библиотеках сохранились 9 экземпляров Корана 1716 г.: РГАДА, ф. 1251, № 3, корректурный экземпляр; РГБ, Музей книги, Сп-20/16-К, инв. № 167; Государственная Публичная историческая библиотека (Москва), Отдел истории книги, л. 8.1/28, инв. № 15282, 15283; РНБ, П 219 и П 219а; Библиотека Академии наук (Санкт-Петербург) (БАН), 24.7.1; Библиотека Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Академии наук, П 4/40; Библиотека Санкт-Петербургского филиала Института истории Российской Академии наук, XI.4352, инв. № 5383. В РГАДА сохранилась наборная рукопись Корана 1716 г., послужившая оригиналом для печатного текста: ф. 381, рукописные книги Московской синодальной типографии, № 1034.

С печатного экземпляра этого перевода был сделан список (датируется по бумаге 1788 г.), который ныне хранится в Уфе (*Башкирская государственная библиотека*, Сектор редких книг и рукописей, 4845 (р/ф), см.: П. О. Ишеринов, «О поисках и сборе древних актов и рукописей в Башкирии», *Вопросы истории*, X (1951), с. 115.

¹⁵ Это издание неоднократно упоминается в переписке директора Санкт-Петербургской типографии Михаила Аврамова с личным секретарем Петра I Алексеем Макаровым, однако имя переводчика не упомянуто и там. Так, в письме от 18 февраля 1717 г. находим: «Что доносить, не имею, токмо брата и истинного друга вам дарствую; при нем отправлен до Его Величества новой план Санпитебургского припшекта, книга военная, Алкоран и две пропорции аглинской карабелной...» (РГАДА, ф. 9, отд. II, кн. 31 (входящие письма 1717 г., кн. 1: буквы А—Г), л. 115. Цит. по: Круминг. *op. cit.* с. 234.

¹⁶ Например, вводные слова и заголовок 2-ой сұры (Le Chapitre de la Vache écrit à la Mesque) переведены как «Гл. писана из Ваши в Меку».

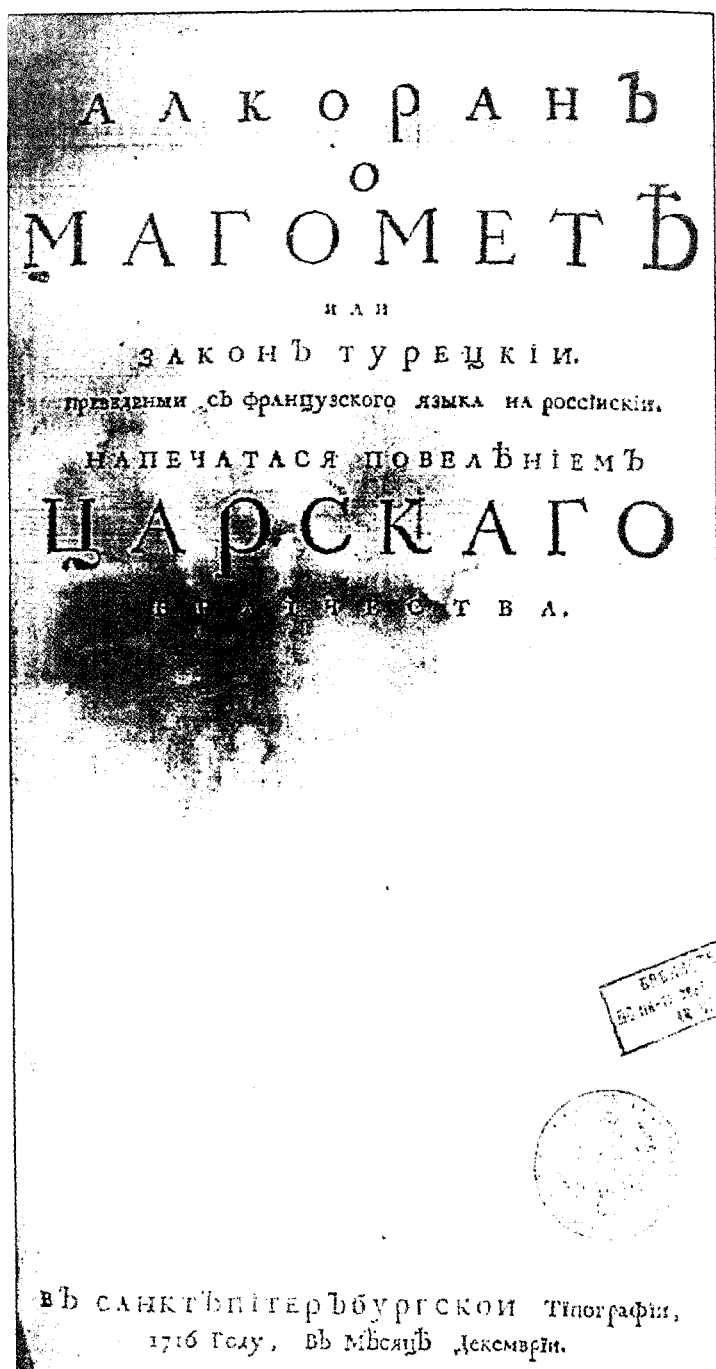


Рис. 5а. Титульный лист первого русского печатного перевода Корана, озаглавленного «Алкоран о Магомете или закон турецкий» (Библиотека СПбФ ИВ РАН, II 4/40)

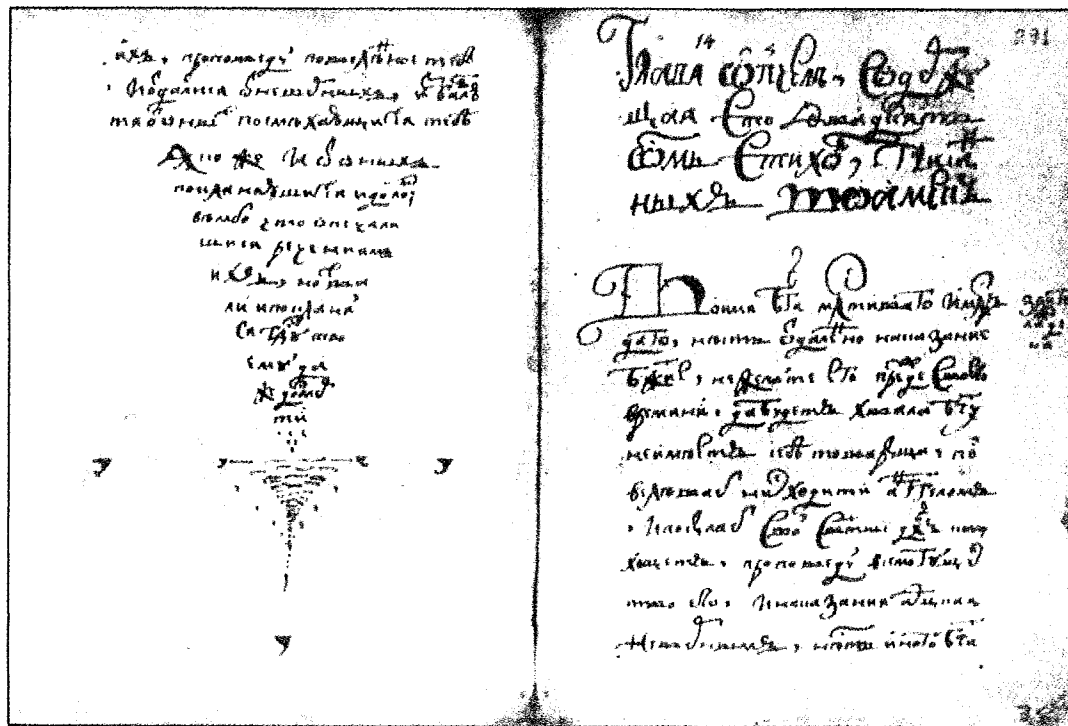


Рис. 6. Л. 290—291 (конец сūры 15—начало сūры 16) рукописи первого русского перевода Корана, осуществленного П. Посниковым (Библиотека Академии наук в Санкт-Петербурге, 33.7.6)

Падуанского университета¹⁷. Этот более точный перевод сохранился в двух рукописях¹⁸ (рис. 6).

Нуждаясь в подробной информации о предмете, Петр I поручил своему соратнику молдавскому господарю князю Дмитрию Кантемиру (1663—1723), крупному государственному деятелю и ученому (члену Берлинской академии наук), вынесшему из пребывания в Турции в юности в качестве заложника хорошее знание ислама и восточных языков, составить подробное изложение содержания Корана и жизнеописания Мухаммада¹⁹. Переводной с латыни труд Кантемира «Книга Систима или состояние Мухаммеданския религии» был опубликован в Санкт-Петербурге в 1722 г. (рис. 7)²⁰. Возможно, рукопись именно этой книги Петр срочно требовал к себе в Астрахань специальным письмом от 18 июля 1722 г., т. е. в день начала своего персидского похода (рис. 8)²¹.

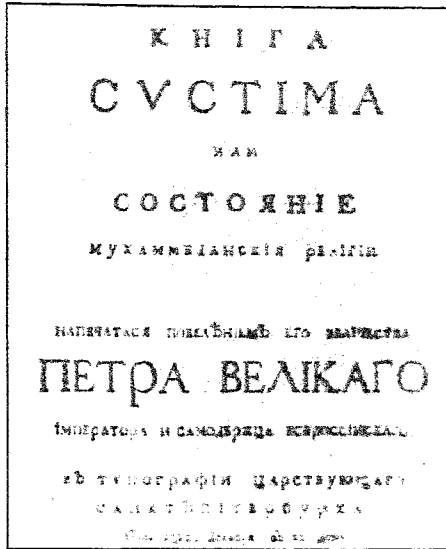


Рис. 7. Титульный лист книги Д. Кантемира «Книга Систима или состояние Мухаммеданския религии» напечатана повелением Его Величества Петра Великого Императора и Самодержца всероссийского (Санкт-Петербург, 1722)

¹⁷ В 1697 г. Посников был включен Петром в состав «Великого посольства» в Западную Европу, ему поручались задачи, которые сейчас можно было бы отнести по разведывательному ведомству. Подробнее о Посникове см.: Е. П. Шмурло, «П. Посников. Несколько данных для его биографии» (Юрьев (Дерпт), 1894), отдельный оттиск из *Ученых записок Императорского Юрьевского университета*, год 2-й, № 1 (1894), неофициальный отдел, с. 73—273; См. также: Ю. Андреев, А. Григорьев, «Переводчики и переводы Корана на русский язык: дооктябрьский период», *Коран в России* (По материалам «круглого стола» «Священный Стол» в России: духовное наследие и исторические судьбы) (Москва, 1997), с. 117—140.

¹⁸ БАН, 33.7.6; РГАДА, ф. 181, № 148/217.

¹⁹ В апреле 1721 г. Дмитрий Кантемир заключил с Петром I договор об освобождении Молдавии от турецкого ига и вхождении ее в состав России. Кантемир сопровождал Петра в персидском походе, был автором текстов его манифестов, обращенных к мусульманам. Архив востоковедов (СПбФ ИВ РАН) содержит фонд Кантемира (№ 25).

²⁰ Д. Кантемир, *Книга Систима или состояние Мухаммеданския религии* напечатана повелением Его Величества Петра Великого Императора и Самодержца всероссийского (Санкт-Петербург, 1722). Подробнее о Дмитрии Кантемире см. румынское издание его труда: Dimitrie Cantemir, *Sistemul sau intocmirea religiei muhammedane*. Traducere, studiu introductiv si comentarii de Virgil Candea (Bucharest, 1977).

²¹ См.: РГИА, фонд Синода (796), ппв. № 3, д. 859 (1722).

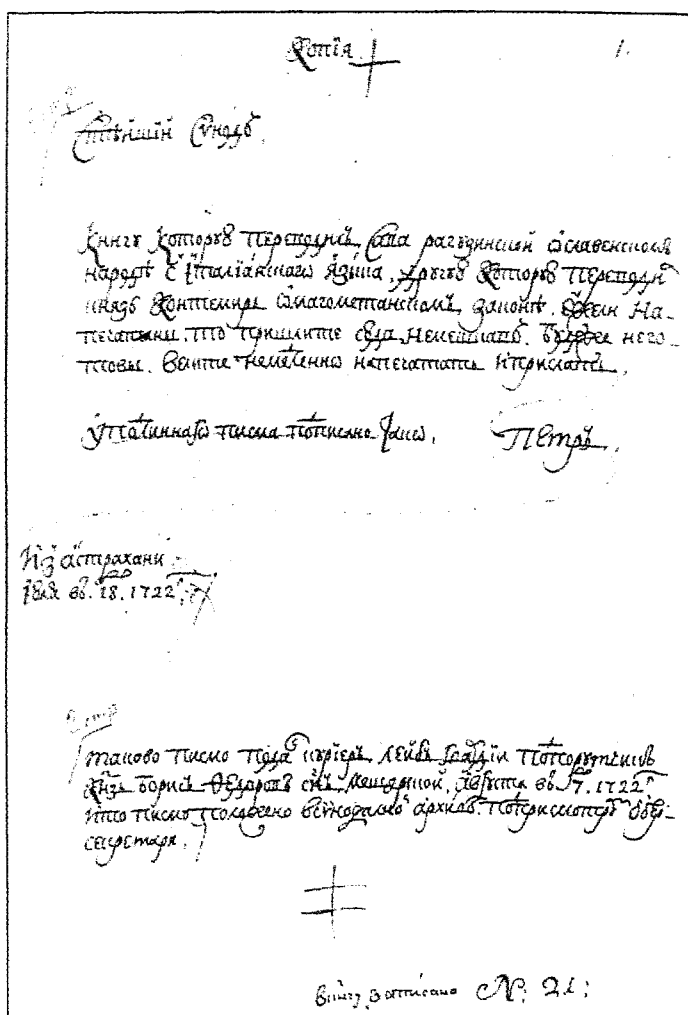


Рис. 8. Выписка из указа Петра I на имя Синода от 18 июля из Астрахани о немедленной присылке в Астрахань книги «О магометанском законе», переведенной с итальянского языка князем Кантемиром («Если эти книги напечатаны, а если еще нет, то чтоб немедленно были напечатаны»), Российский государственный исторический архив в Санкт-Петербурге, фонд Синода (796), оп. 3, д. 859 (1722 г.). С любезного разрешения архива

Рост русских интересов на Востоке вызвал появление в течение XVIII в. целого ряда сочинений аналогичного содержания. Они пользовались большой популярностью и издавались

Новый период в истории Корана в России связан с правлением Екатерины II. Победы в войнах с Турцией, окончательное присоединение Крыма (1783) и других областей с мусульманским населением потребовали срочных мер по организации управления ими и умиротворению населения. Осознание плачевных для интересов государства результатов деятельности основанной по именному указу Анны Иоанновны Казанской новокрещенской конторы (1740—1764) и ее одиозного главы Луки Конашевича привели к появлению в манифесте от 17 марта 1775 г. «О высочайше дарованных разным сословиям милостях по случаю заключения мира с Портою Оттоманскою» и особенно в грамоте о веротерпимости от 1785 г. ряда положений, обеспечивавших и регулировавших права мусульман на территории империи²².

В 1782 г. был учрежден *муфтийат* с местопребыванием в русской крепости Уфа. Через шесть лет здесь же создается Оренбургское магометанское духовное собрание, служители ислама впервые получают официальный статус духовного сословия (по аналогии с Православной церковью). Строятся мечети, в том числе и в Москве (1782), открываются мусульманские религиозные школы. Так, в 1771 г. в Казани были открыты Апанаевская и Ахундовская *мадраса*, в 1780 г. — Амирхановская. Татарским *мұрзай* и башкирским старшинам были предоставлены права дворянства (1784), мусульманским купцам даны льготы в торговле с Туркестаном, Ираном, Индией и Китаем.

По указу Екатерины II (*рис. 9а, б*) в 1787 г. в частной «Азиатской типографии» в Петербурге впервые в России был напечатан полный арабский текст Корана для бесплатной раздачи «киргизцам»²³ (*рис. 10а, б*). Одновременно с этим было отдано распоряжение о строительстве мечетей за государственный счет. По словам самой Екатерины, оба мероприятия были осуществлены «не для введения Магометанства, но для приманки на уду»²⁴. Книга была издана за казенный счет. Ее появление являлось

²² См.: Указ от 17 июня 1773 г. (синодский) «О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении архиереям вступать в дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, представляя все сие светским начальствам», *Коран в России*, с. 141—143.

²³ Объем санкт-петербургского издания составил 447 страниц+1 лист — список исправлений. Всего отмечено 13 исправлений, которые являются не буквенными ошибками, а диакритическими. Данные об исправлениях напечатаны на татарском языке. См. также: *Российский государственный исторический архив (РГИА)* (Санкт-Петербург), ф. 468, оп. 43, д. 239 (1786), л. 38. По-видимому, одновременно тиражом 10 тысяч экземпляров было напечатано «молитвословие из части Аккурана». См.: *ibid.*, ф. 1329, оп. 4, д. 296, л. 3—4 (1 июля 1797 г.).

²⁴ Секретарь Екатерины Александр Храповицкий в своем дневнике в записи от 17 декабря 1786 г. приводит такие слова императрицы, сказанные генерал-прокурору князю Александру Вяземскому: «При разговоре с Г. П. (генерал-прокурором. — Е. Р.) о мечетях, на границе для киргизцов построенных, и о повелении, данном для

на поступивших изъясненъ въ то время
 персидск., арабск. и турецк. языкамъ
 изъясненъ въ отъясненъ въ отъясненъ
 изъясненъ, арабск. и турецк. языкамъ
 въ отъясненъ въ отъясненъ, арабск. и турецк.
 языкамъ въ отъясненъ въ отъясненъ
 въ отъясненъ въ отъясненъ, арабск. и турецк.
 языкамъ въ отъясненъ въ отъясненъ
 въ отъясненъ въ отъясненъ, арабск. и турецк.
 языкамъ въ отъясненъ въ отъясненъ
 въ отъясненъ въ отъясненъ, арабск. и турецк.
 языкамъ въ отъясненъ въ отъясненъ

Съ изъясненъ въ отъясненъ въ отъясненъ
 въ отъясненъ въ отъясненъ, арабск. и турецк.

Вашъ Службъ

Николаевъ. 1768

18 июля 1768.

Давидъ Сид.

Рис. 96. (продолжение письма)

также ответом на жалобу татар о дороговизне покупаемых ими за границы книг. Коран был напечатан специально отлитым для этой цели шрифтом, сделанным по рисункам муллы Усмāна Ис-мāйла. Рисунок арабского шрифта отличался от всех других арабских шрифтов, применявшихся до этого в России, и превосходил

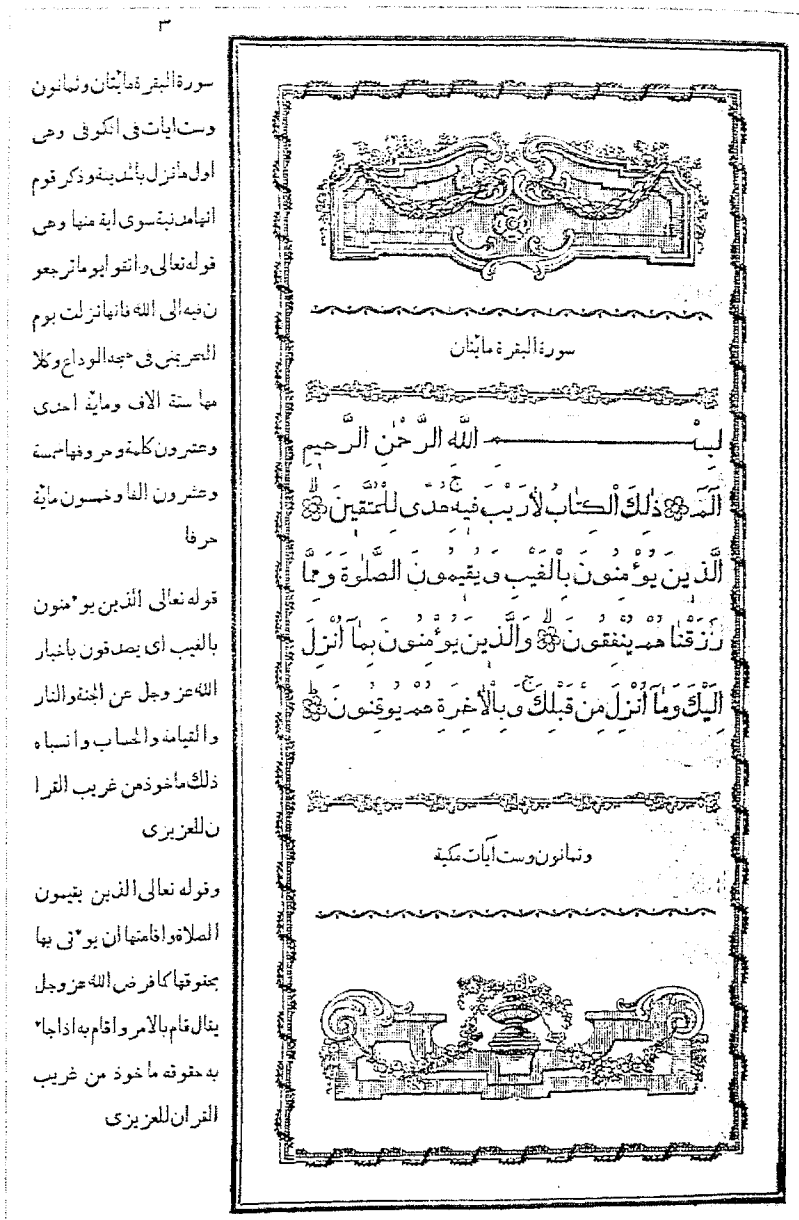


Рис. 10а. Страница 2 личного экземпляра Корана Екатерины II, ныне хранящегося в Российской национальной библиотеке (Араб 5-68) (прежде — в библиотеке Зимнего дворца). На немецком языке указаны место и год издания и то, что он напечатан по велению Екатерины II. С любезного разрешения библиотеки

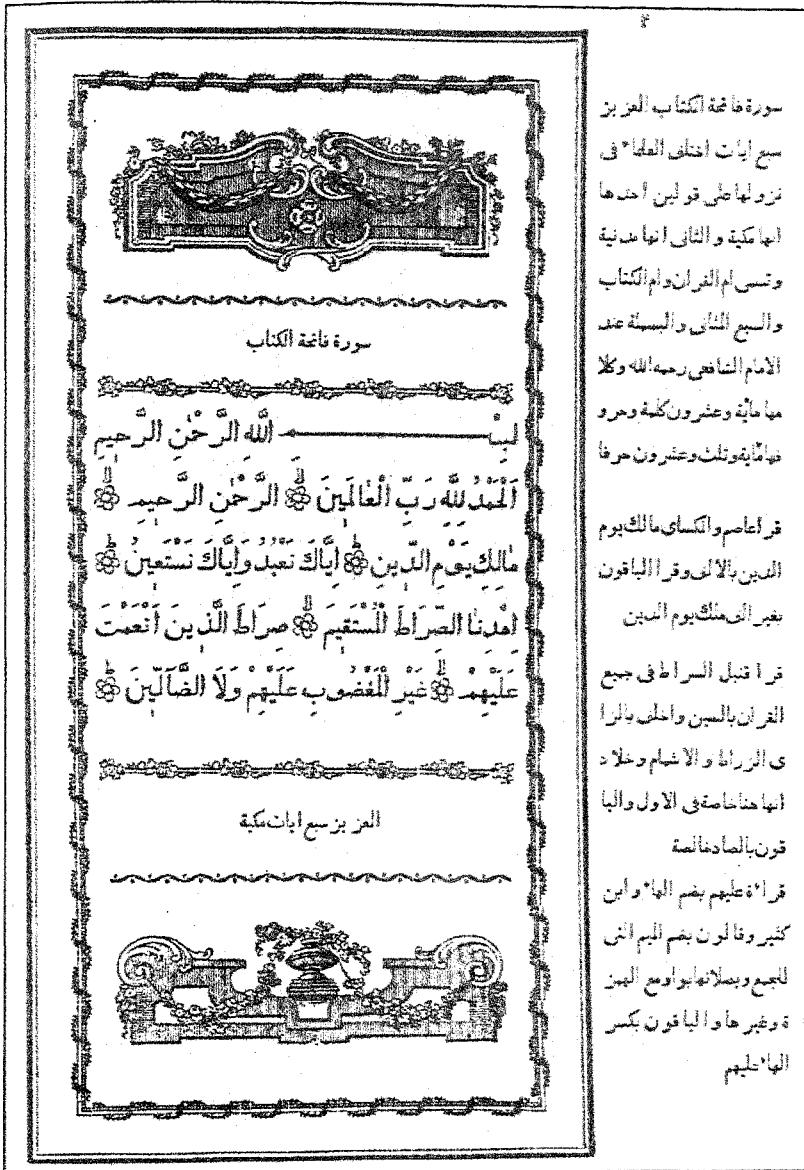


Рис. 106. Страница 3 личного экземпляра Корана Екатерины II

все арабские шрифты, существовавшие тогда в типографиях Европы²⁵. Это издание отличалось от европейских прежде всего

²⁵ «Вашему Величеству не противно будет узнать, что аравийское книгопечатание петербургских художников по красоте своей признано превосходнейшим всего

тем, что носило мусульманский характер: текст к печати был подготовлен и снабжен подробным комментарием на арабском языке (напечатан на полях) тем же *муллоу* ‘Усмāном Исмā‘илом. В Петербурге с 1789 по 1798 г. вышло пять изданий Корана (по разным данным тираж составлял 1200 или 3600 экземпляров). В дальнейшем казна хорошо зарабатывала на продаже Коранов²⁶.

Факт публикации в России Корана активно использовался Екатериной во внешней политике, в частности, в ходе войны с Турцией, дав императрице возможность показать себя покровительницей ислама²⁷.

Инициативы Екатерины встретили оппозицию со стороны миссионерских кругов, где Коран по-прежнему трактовался в первую очередь как «вредоносное лжеучение», противоречившее христианской вере. Императрицу обвиняли в том, что, издавая Коран, она помогла усилению ислама среди татар. Особо ей ставили в вину решение учредить Оренбургское магометанское духовное собрание в Уфе. Однако Екатерина в целом продолжала прежний курс, способствовавший заметному росту влияния центральной власти на мусульманских окраинах империи. Купцы из российских мусульман стали посредниками между Россией и ее мусульманскими соседями, серьезно помогая ее продвижению в глубь Азии. Мусульмане стали широко привлекаться к службе в российской армии и на флоте, где для их духовного окормления были созданы специальные должности *мулл*, *аху́ндов* и *му’аззинов*.

Указом от 15 декабря 1800 г. были сняты ограничения на публикацию в России исламской религиозной литературы. В 1801—1802 гг. арабский шрифт типографии Академии наук был передан в Казань, где за год до того по просьбе казанских татар при Казанской гимназии была учреждена Азиатская типография²⁸.

изданного в Европе и даже в Англии». См.: *Философская и политическая переписка императрицы Екатерины II с доктором Циммерманом с 1785 по 1792 год* (Санкт-Петербург. 1803), с. 137 (письмо Циммермана от 29 ноября 1788 г. со ссылкой на статью проф. Гейне, опубликованную в «*Schriften*» Геттингенского университета, № 120 от 1788 г.). См. также: И. Ю. Крачковский, «Первое издание арабских стихотворений в России», *Библиография Востока*, VIII—IX (1935—1936), с. 6.

²⁶ Согласно одному из документов, при стоимости производства тиража 9292 руб. 25 коп. прибыль от его реализации составляла 12 000 руб. (при продажной цене одной копии 6 руб. 5 коп.) (см.: РГИА, ф. 1329, оп. 4, д. 296, л. 5). Два фактора определили коммерческий успех этого и последующих изданий «Казанских Коранов»: мусульманский характер публикации и высокое полиграфическое качество. О неудаче значительно более раннего аналогичного европейского проекта Паганини Бриккенсенса см. выше: ч. 3, гл. 1.

²⁷ См., например, *Философская и политическая переписка*, с. 124—125 (письмо Екатерины II № 20 от 6 мая 1788 г.).

²⁸ Подробности о передаче части оборудования Санкт-Петербургской типографии Шнора в Казань, дабы «печатать потребное число Алкоранов, молитвенников

Здесь вышло из печати издание Корана, помеченное 1801 г. и очень близкое по внешнему виду Санкт-Петербургским Коранам. Экземпляры именно этого издания, выпущенные «иждивением Юнусова», а несколько позднее «иждивением Амир-Ханова»²⁹, также как и последующие его перепечатки, получили по преимуществу наименование «Казанские Кораны». В 1829 г. эта типография была присоединена к университетской, и почти до 1840 г. печатание мусульманской религиозной литературы составляло ее исключительное право.

Эти издания, получившие высокую оценку европейских ориенталистов, выдержали множество публикаций и, по существу, вытеснили в Европе предшествовавшие издания Корана. Так называемые «Казанские Кораны», воспринятые как первое мусульманское издание, получили широкое хождение и неоднократно воспроизводились на Востоке (зафиксированы и рукописные подражания)³⁰. По мнению Р. Бляшера, возможно, именно они сыграли решающую роль в многовековом процессе закрепления единообразия текста Корана³¹.

Проект Екатерины Великой по публикации и распространению Корана смог получить такое продолжение в силу особого стечения исторических обстоятельств. К середине XIX в. не только Казань, главный центр российского мусульманства, но и Бахчисарай, Оренбург, Баку, Уфа, Троицк стали значительными исламскими культурными центрами, не уступавшими по ряду направлений Стамбулу, Каиру или Бейруту. Этому способствовали промышленный рост, высокий уровень образованности корен-

и тому подобных книг» см.: РГИА, ф. 1329, оп. 4, д. 296, л. 12 (10 мая 1800 г.); *ibid.*, ф. 821, оп. 8, д. 830, л. 7; *ibid.*, д. 831 (1861 г.) «О признании целесообразным предоставления Азиатской типографии при Казанском университете исключительного права печатания Корана со сведениями по истории типографии». В 1861 г. министр народного просвещения признал полезным для мусульман печатание Корана исключительно в университетской типографии. Однако с этим мнением не согласился Министерство внутренних дел, составившее на утвержденное 25 октября 1849 г. Положение Комитета министров, согласно которому Коран мог печататься и в частных типографиях (*ibid.*).

²⁹ РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 830, л. 7 (16 февраля 1859 г.).

³⁰ До сих пор во многих семьях копии этих Коранов хранятся как драгоценная реликвия. Одна из таких копий была представлена в недавнем репортаже российского телевидения о семье адыгов, вернувшихся накануне известных событий в Россию из Косова. Их предки, выехавшие с родины в середине XIX в., бережно сохранили книгу.

³¹ R. Blachère, *Introduction au Coran* (Paris, 1947), с. 133. О «Казанских Коранах» см.: Анас Халидүф, *ал-Кутуб ал-'арабийя ахлати кубб'ат фи Рүсийа: 1787—1917* (Дубай, в печати); F. Schnurrer, *Bibliotheca Arabica* (Halae ad Salam, 1811), с. 418—420; П. А. Грязневич, «Коран в России», с. 76—82; Е. А. Резван, «Коран и коранистика», *Ислам: историографические очерки*, ред. С. М. Прохоров (Москва, 1991), с. 15; H. Röhlings, «Koranausgaben in Russischen Buchdruck des 18. Jahrhunderts», *Gutenberg Jahrbuch* (Mainz, 1977), с. 205—210.

ного населения, идеи религиозно-политического возрождения, охватившие самые широкие массы, и, не в последнюю очередь, влияние русской культуры. Продукция казанских типографий была одним из основных товаров на книжных рынках Бухары, Самарканда, Ташкента. Кораны, отпечатанные в Казани, можно было встретить в Иране, Афганистане, Индии, Аравии.

Однако был момент, когда судьба казанских Коранов висела на волоске. В 1849 г. прокурор Святейшего синода обратился к Николаю I с просьбой о запрещении печатания в Казани Корана в связи с тем, что это приводит к отпадению от православия крещеных татар. При этом указывалось, что только в одной из частных казанских типографий в течение года было опубликовано 200 тысяч экземпляров Корана. На докладе появилась резолюция царя: «Печатание Корана и других мусульманских духовных книг можно запретить». Дело было отдано на рассмотрение Комитета министров³². Казанский военный губернатор сообщил, что, в действительности, с 1841 по 1846 г. в двух частных казанских типографиях было напечатано 26 тысяч экземпляров полного текста Корана и его частей. Тираж других мусульманских книг религиозного содержания составил 45 тысяч экземпляров. Аналогичные цифры по казанской университетской типографии за период 1841—1849 гг. составили тридцать 33 и 36 тысяч экземпляров.

Было признано также, что как Коран, так и книги религиозного содержания печатаются на языках, которыми абсолютное большинство татар не владеет. Более того, основная часть тиражей отправлялась за пределы Поволжья и составляла заметную статью в торговле России с государствами Средней Азии, где высококачественные российские издания завоевали рынок, вытеснив конкурентов. Прекращение издания мусульманских книг в Казани привело бы, по мнению Комитета министров, к переходу книжной торговли в руки англичан и контрабанде мусульманской литературы в Российские пределы, придало бы Корану в глазах мусульман еще большую важность и ожесточило бы их против христианства. Было установлено отсутствие связи между ростом мусульманской печати и отпадением крещеных татар от православия. В этой связи существовавшая практика была сохранена, а цензура усилена с тем, чтобы в издаваемых книгах «не помещалось никаких вредных толкований или рассуждений противу правительства и православия»³³.

Почти одновременно с текстом Корана, изданного по инициативе Екатерины, были опубликованы два новых его перевода, сыгравшие заметную роль в культурной жизни России. Ав-

³² РГИА, ф. 1263, оп. 1, д. 2033 (11 октября 1849 г.), л. 12—19.

³³ *Ibid.*, л. 18.

тором перевода, опубликованного в 1790 г. (опять с французского перевода дю Рие), был известный русский литератор М. И. Веревкин (1732—1795), первый директор Казанской гимназии, где его стараниями было введено, в частности, преподавание восточных языков³⁴.

Веревкин прекрасно владел рядом языков. В 1763 г. он получил должность переводчика при личном Кабинете Екатерины II. Несомненно, хорошей подготовкой к переводу Корана была его работа над сочинением, посвященным сравнительному анализу русской библейской терминологии с аналогичной латинской, немецкой и французской, а также переводы трудов аббата Миньо «История Оттоманской империи» и Игнаса д'Оссона «Полная картина Оттоманской империи».

Два года спустя в Петербурге появился перевод Корана, сделанный поэтом А. Колмаковым (ум. 1804)³⁵, на этот раз с отражавшего новый уровень европейской ориенталистики английского перевода, принадлежавшего Дж. Сэйлю. Колмаков — профессиональный переводчик с английского, служил в Адмиралтейской коллегии, занимаясь по службе в основном техническим переводом. Вне службы он переводил английскую прозу и писал стихи, выпустив в 1791 г. собственный сборник.

Однако именно переводу М. И. Веревкина суждено было сыграть важную роль в истории русской литературы. Талантливый и плодовитый ученый, комедиограф и переводчик, член Российской и Императорской академий наук, М. И. Веревкин сумел придать своему переводу высокие литературные достоинства. Церковнославянский элемент, внесенный Веревкиным в свой перевод Корана, привел к торжественности стиля, которой и ожидал читатель Священной книги. Именно этот перевод вдохновил А. С. Пушкина на создание в 1824 г. поэтического переложения

³⁴ Книга Аль-Коран аравлянина Магомета, который в шестом столетии выдал оную за ниспосланную к нему с небес, себя же последним и величайшим из пророков божиих. Перевод с арабского на французкий язык Андрея дю-Рюэра-де ла Гирю Малезера, одного из поместных дворян короля Французского, достохвально и через многие годы служившего отечеству своему, при Порте Оттоманской снискавшего полную доверенность султана Амурата Третьего, что был от него послан к Людовику третьему... Печатана в Амстердаме и Лейпциге в 1770 г., по российский же переложена в сельце Николаеве Слинской округи, 1790 г. [М. И. Веревкиным], ч. 1—2 (Санкт-Петербург, 1790).

³⁵ Ал-Коран Магомедов, переведенный с арабского на английский с приобщением к каждой главе на все темные места изъяснительных исторических примечаний, выбранных из самых достовернейших историков и арабских толкователей Ал-Корана Георгием Сейлем и с присовокуплением обстоятельного и подробного описания жизни лжепророка Магомеда, сочиненного славным доктором Придо. С английского на российский перевел Алексей Колмаков, ч. 1—2 (Санкт-Петербург, 1792), изданием Василия Соликова при Императорской Академии наук. Приложение имеет отдельный титульный лист: в подзаголовке: «На российский язык перевел П[ётр] А[ндреев]».

фрагментов тридцати трех *сūr* — знаменитых «Подражаний Корану». Коранические реминисценции находят также и в ряде других произведений поэта (например, в стихотворении «Пророк», практически всегда входившем в России в школьные программы по литературе)³⁶. Интерес А. С. Пушкина к Корану во многом связан с противоречивыми тенденциями в оценке ислама европейскими романтиками.

Творения А. С. Пушкина способствовали заметному росту интереса к Корану в самых широких кругах русских читателей. Кораном интересуются знаменитые русские писатели и философы П. Я. Чаадаев, Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев. Прекрасный переводчик восточной поэзии М. Л. Михайлов (1829—1865) опубликовал фрагменты Корана в стихотворном переводе.

В 1864 г. выходит в свет последний русский перевод Корана, выполненный не с оригинала. Он принадлежал перу К. Николаева³⁷ и был выполнен с французского перевода известного востоковеда и дипломата А. Б. Казимирского, сохранявшего популярность во Франции вплоть до 1920-х гг. Перевод Николаева, связанного с кружком славянофилов, обладал высокими литературными достоинствами. Этот труд, избавивший читателей от необходимости обращаться к старым трудночитаемым переводам Корана, выдержал до 1917 г. пять публикаций. В 1998 г. он был переиздан в Казахстане в подарочном варианте и посвящен переносу казахской столицы из Алма-Аты в Астану.

В 1859 г. на средства, предоставленные членом Синода Русской православной церкви архиепископом Казанским Георгием (с тем, чтобы часть экземпляров была передана в Казанскую духовную академию, где стараниями владыки было открыто отделение восточных языков), был издан «Полный конкорданс Корана или ключ ко всем словам и выражениям его текстов для

³⁶ В. С. Соловьев, «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина», В. С. Соловьев, *Сочинения*, vii (Санкт-Петербург, б. г.), с. 350—355; Н. Н. Черняев, «Пророк» Пушкина в связи с его же «Подражанием Корану» (Москва, 1908); К. С. Кашталева, «„Подражания Корану“ Пушкина и их первоисточники», *Записки Коллегии востоковедов*, V (1930), с. 243—270; В. И. Филененко, *Подражания Корану Пушкина* (Симферополь, 1928); Б. В. Томашевский, *Пушкин*, ii (Москва; Ленинград, 1961), с. 23—25. W. N. Vickery, «Towards an Interpretation of Puchkin's „Podrazhania Koranu“», *Canadian-American Slavic Studies*, XI/1 (Irvine, 1974), с. 61—77; С. А. Фомичев, «„Подражания Корану“: генезис, архитектоника и композиция цикла», *Временник Пушкинской комиссии*. 1978 (Ленинград, 1981), с. 41—52; Вяч. В. Иванов, «Темы и стили Востока в поэзии Запада», *Восточные мотивы* (Москва, 1985), с. 431—434; Г. В. Касимов, «„Святая заповедь Корана...“ (К истолкованию «Подражаний Корану»)», *Пушкин и мир Востока* (Москва, 1999), с. 170—176.

³⁷ *Коран Магомета, переведенный с арабского на французский переводчиком Французского посольства в Персии Казимирским. С примечаниями и жизнеописанием Магомета. С французского перевел К. Николаев* (Москва, 1864).

руководства к исследованию религиозных, юридических, исторических и литературных начал сей книги» (рис. 11). Труд принадлежал перу Мйрзы Мухаммада 'Али Гаджи Қасим оглы (Александра Касимовича) Казем-Бека (1802—1870) — личности во многих отношениях незаурядной.

Мйрзā А. Казем-Бек принадлежал к благородному дербентскому роду и родился в г. Реште (Персия), где его отец, возвращавшийся из паломничества в Мекку, нашел свое счастье в лице красавицы по имени Шарāф Нйсā. Юноше, получившему лишь традиционное мусульманское образование, суждено было стать, по отзывам современников и потомков, «одним из блистательнейших украшений ориентального мира» и «патриархом русского ориентализма». Он стал создателем знаменитой казанской школы востоковедов, воспитателем плеяды петербургских ориенталистов, первым деканом факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета и заслуженным профессором этого университета, трижды лауреатом Демидовской премии Академии наук, членом-корреспондентом Санкт-Петербургской академии наук (1835), действительным членом ряда европейских и американских академий и научных обществ. Его работы по языкознанию, истории, философии, юриспруденции, литературе мусульманского Востока принесли ему не только всероссийскую, но и европейскую славу. В 1851 г. по выходе английского издания книги «Дербент-нāме» Казем-Бек был удостоен золотой медали королевы Великобритании³⁸. Как показывают архивные документы, в том числе и цитируемые ниже, Казем-Бек был одним из главных правительственных экспертов в делах, так или иначе связанных с исламом.

Работа над «Конкордансом» продолжалась более 25 лет (с 1834 г.) и неоднократно прерывалась как в связи с личными обстоятельствами жизни автора, так и из-за опасений, что публикации подобных работ в Калькутте («Нуджум ал-Фурқан», начало публикации — 1836 г.) и в Лейпциге («Concordantiae Corani Arabicae» Г. Флюгеля, 1842 г.) обесмыслят многолетний труд. Однако особенности и достоинства подхода Казем-Бека³⁹ (его «Конкорданс» построен не по этимологическому принципу — словарные гнезда расположены в простом алфавитном порядке,

³⁸ Подробнее о личности М. А. Казем-Бека см.: А. К. Рзаев. *Мухаммад Али Казем-Бек* (Москва, 1989).

³⁹ В качестве методической основы для своего труда Казем-Бек избрал систему, предложенную А. Круденом, составителем конкорданса к тексту Библии (А. Cruden. *A Complete Concordance to the Holy Scripture of the Old and New Testament* (Berick, 1817), 8th edn).

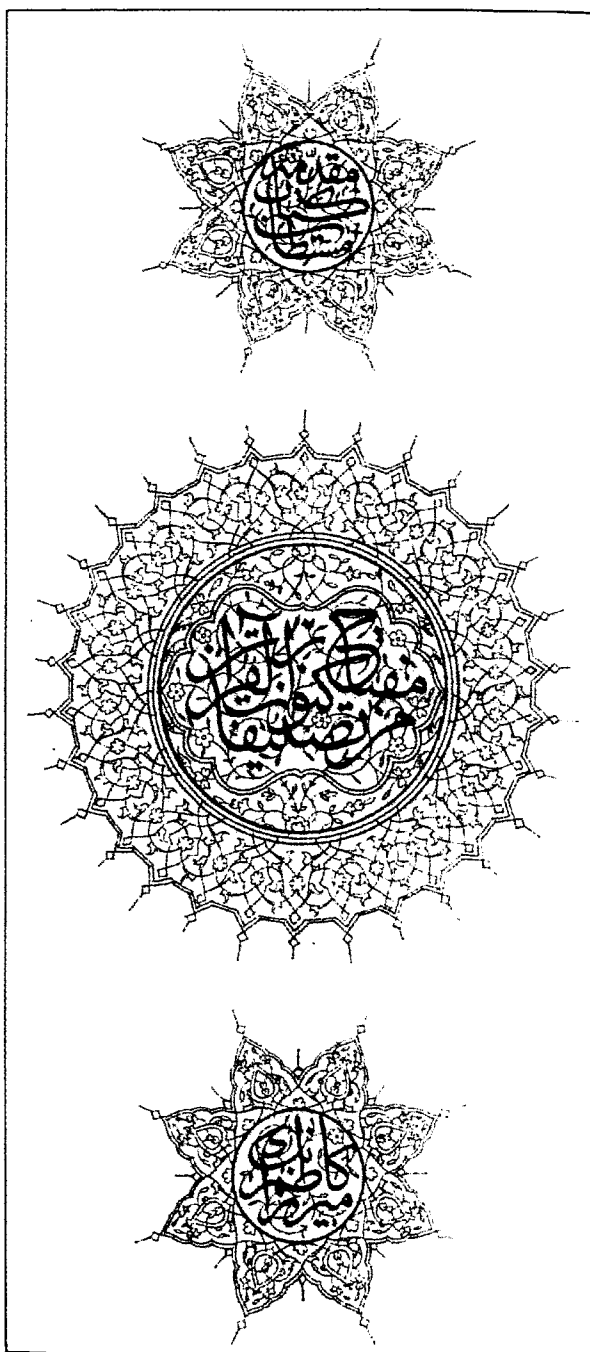


Рис. 11. Титульный лист труда М. А. Казем-Бека «Полный конкорданс Корана или ключ ко всем словам и выражениям его текстов для руководства к исследованию религиозных, юридических, исторических и литературных начал сей книги» (Санкт-Петербург, 1859)

весьма удобном для неарабистов, и содержат все контексты употребления)⁴⁰ убедили автора в необходимости издания. В 1855 г. Казем-Бек за свой труд (тогда еще рукописный) был удостоен персидского ордена Льва и Солнца I степени⁴¹.

Книга, изданная на деньги Православной церкви, вызвала нападки невежественных ортодоксов, обвинявших автора в попытках пропаганды ислама за православный счет. Казем-Беку пришлось публично разъяснять характер и важность своего труда⁴².

Появление данной работы стало свидетельством преодоления отечественным исламоведением многовекового отрыва от западной ориенталистики. В это время в России складываются имеющие мировое значение рукописные коллекции, включающие большое количество первоклассных рукописей Корана.

Коллекции рукописей и фрагментов Корана начали формироваться в России вместе с основанием в Санкт-Петербурге Публичной библиотеки (1795 г., ныне — Российская национальная библиотека) и Азиатского музея Академии наук (1818 г., ныне — Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН). За годы активной собирательской деятельности здесь возникли коллекции Коранов, являющиеся крупнейшими в России и одними из крупнейших в Европе (228 единиц описания — РНБ и 171 единица описания — СПбФ ИВ РАН). Имеющиеся здесь рукописи представляют собой образцы книжной продукции 12 веков — с конца VII—начала VIII в. до конца XIX в., т. е., по существу, весь период бытования арабской рукописной книги. Географический ареал громаден — от Белоруссии до Западной Африки. Рукописи Корана составляют лишь небольшую часть собраний, что существенно меньше доли Корана в общем объеме книжной продукции мусульманского мира — в коллекцию Азиатского музея и Публичной библиотеки попадали, как правило, лишь списки, в каком-либо отношении примечательные.

История коллекций Корана в общих чертах повторяет историю сложения мусульманской части указанных рукописных собраний в целом. Кораны были в числе первых приобретений как

⁴⁰ За последние годы вышло из печати несколько словарей, основанных на этой и сегодня еще новой для арабистики алфавитной системе подачи материала: Джам-ран Мас'уд, *Ал-'Ожам лугавй 'асрий* (Бейрут, 1967), 2-е изд.; М. эль-Массарани, В. С. Сеголь, *Арабско-русский словарь сирийского диалекта* (Москва, 1978).

⁴¹ Свое значение труд Казем-Бека сохраняет и сегодня. По своим достоинствам он вполне сопоставим с аналогичной работой Мухаммада Фу'ада 'Абд ал-Баки, «Ал-Му'джам ал-муфакхрас ли-л-алфаз ал-Куран ал-карим» (Бейрут, б. г.), но для современного читателя имеет один серьезный недостаток, который, однако, нельзя ставить в вину ученому — «Конкорданс» Казем-Бека основан на тексте Корана, изданном Густавом Флогелем, повсеместно вытесненным кайроским изданием (1919, 1923, 1928).

⁴² *Журнал Министерства народного просвещения*, CXIII (1859), с. 23; М. А. Казем-Бек, «Необходимое объяснение», *Северная пчела*, № 84 (1860), с. 9.

Депо манускриптов Публичной библиотеки, так и Азиатского музея. Списки Корана были и среди последних поступлений, обогативших рукописные коллекции. На протяжении всего XIX в. уникальные и редкие списки и фрагменты Корана активно приобретались у частных лиц в Европе и на Востоке, поступали в фонды в качестве дарений как составная часть военных контрибуций и т. п. Особое значение имело приобретение Публичной библиотекой у наследников французского востоковеда Ж.-Ж. Марселя (1776—1854) большей части собрания арабских рукописей (133 единицы хранения, ныне фонд 921), составленного им во время пребывания с экспедицией Бонапарта в Египте. Гордость коллекции — фрагменты куфических Коранов, происходящих, главным образом, из мечети А'мра б. ал-'Аса (Каир, построена в 643 г.). Это собрание занимает первое место в Европе и одно из первых мест в мире по количеству рукописей почерка *кūfī* и арабских пергаментных рукописей. К коллекции Марселя примыкают ранние коранические фрагменты, хранящиеся в СПбФ ИВ РАН (20 единиц хранения).

В 1869 г. в Публичную библиотеку Туркестанским генерал-губернатором фон Кауфманом был передан так называемый «Коран Османа» или «Самаркандский куфический Коран», принадлежавший мечети Х'аджа-Ахрара в Самарканде, несомненно, один из наиболее выдающихся экземпляров Корана в мире⁴³. Ученник основателя школы русской арабистики В. Р. Розена (1849—1908) А. Ф. Шебунин (1867—?), подробно проанализировавший и описавший данный список, установил его ближневосточное происхождение (предположительно — Ирак) и время создания (П в. *хиджры*)⁴⁴. Эта работа во многом предвосхитила сформу-

⁴³ Одновременно была предпринята попытка перевезти в Санкт-Петербург и мраморную подставку, как считалось, сделанную специально под этот список (на самом деле — для изготовленной ок. 1400—1405 гг. по приказу Тимура гигантской рукописи Корана, выполненной почерком *мухакка* каллиграфом 'Умаром ал-Акта'. Данный список, известный как «Коран Байсонгура», многократно использовался в церемониях возведения на трон правителя страны. См.: А. Муминов, «Коран Байсонгура», *Ислам на территории бывшей Российской империи*, ii, с. 50). Массивная подставка (*лаух*) была украшена многочисленными надписями и стояла посреди мечети (перед *михрабом*) при полуразрушенном медресе Бибі Ханым в Самарканде. От идеи перевезти подставку в Санкт-Петербург отказались в связи с ее громадной тяжестью. Надписи были скопированы А. Л. Куном. Копии с них хранятся ныне в архиве Института истории материальной культуры РАН (Санкт-Петербург), ф. 1/1868, д. 25, л. 14 об.—15. Переписку по поводу подставки под «Коран Османа» см.: *ibid.*, л. 13—13 об.; 15 об.; 22—22 об. См. также: Д. А. Абдуллоев, «Лаух», *Ислам на территории бывшей Российской империи*, с. 54—55.

⁴⁴ Любопытно отметить, что труд А. Ф. Шебунина был издан в Санкт-Петербурге на татарском языке:

ا.ف. شېبونين، خط كوفى قرآنى قصه سندن روسچە ذين تر كى تلينه قاىو
يردين چغوين هم نچوك حاصل قىلوين هم ته طريقه ايلان يىلى آوتيقاله كلوين

лированные лишь через четверть века иден Г. Бергштрессера и А. Джеффри о необходимости планового изучения и описания ранних списков Корана.

В 1905 г. в Санкт-Петербурге факсимиле с прорисовки этой рукописи было опубликовано С. И. Писаревым в виде полноразмерного гигантского фолианта⁴⁵. Лишь небольшая часть тиража (в 50 экземпляров) попала на книжный рынок. На протяжении ряда лет это издание было популярным дипломатическим подарком российского правительства на мусульманском Востоке (его получили, в частности, правители Турции, Ирана, Афганистана, Бухары). Одна из копий была преподнесена самому государю императору.

В 1942 г. А. Джеффри и И. Мендельсон, работавшие с изданием С. И. Писарева, на новом научном уровне подробно проанализировали особенности этого списка⁴⁶. В их распоряжении уже было каирское издание Корана, в то время как А. Ф. Шебунин сличал орфографию списка по изданию Флюгеля, наиболее авторитетному в его время. В этой связи понятно, что количество разночтений, выявленных А. Джеффри и И. Мендельсоном, существенно меньше, чем отмечено А. Ф. Шебуниным.

Огромной удачей стало приобретение в 1937 г. Институтом востоковедения у наследницы И. Г. Нофаля, выходца из Триполи (Ливан), профессора арабского языка и мусульманского права в Учебном отделении восточных языков МИД, значительного фрагмента Корана, выполненного почерком *хиджасй* (около 40% текста). Сегодня очевидно, что изучение этой рукописи, сохранившей следы этапов фиксации Священного текста, представляет первостепенный интерес⁴⁷.

Рукописи из петербургских собраний могут послужить интересным источником для изучения локальных традиций переписки и оформления книги, переплетного дела, истории частных и общественных книжных собраний. Особое значение имеет

اعلا قيلور اوچون روايت هم اخبار لار يازولدى / مترجم: اوروسف حسين
(بطرسبورغ، ۱۹۰۵).

Близкую параллель «Корану Османа» Шебунин обнаружил в Египте. См.: А. Ф. Шебунин, «Куфический Коран Хедивской библиотеки в Каире», *Записки Восточного отделения Императорского русского археологического общества*, XIV (1901), с. 119—154.

⁴⁵ Самаркандский куфический Коран по преданию писанный третьим халифом Османом (644—656). Издано при Санкт-Петербургском Археологическом институте В. И. Успенским и С. И. Писаревым (Санкт-Петербург, 1905). Об этом издании и о других копиях «Корана Османа» см. выше: ч. 2, гл. 1.

⁴⁶ A. Jeffery, I. Mendelsohn, «The orthography of the Samarqand Qur'an codex», *Journal of American Oriental Society*, III (1942), с. 175—194.

⁴⁷ См. выше: ч. 2, гл. 1.

изучение списков, созданных в мусульманских общинах на территории Российской империи: в Средней Азии, Поволжье, мусульманских районах Закавказья, Крыму⁴⁸, Балтийском регионе, а также в Восточной Европе вне исторических пределов России. Изучение этих рукописей позволит выявить, в частности, характер и историю взаимовлияний внутри исламской общины России, контактов российских мусульман с их зарубежными единосверцами (рис. 12).

В разное время работе с коллекциями рукописей Корана, описанию их отдельных частей и особенно примечательных экземпляров⁴⁹ значительное время уделяли Х. Д. Френ, В. Р. Розен, В. В. Вельяминов-Зернов, И. Ю. Крачковский, В. А. Крачковская, В. И. Беляев, А. Б. Халидов, П. А. Грязневич, М. Б. Пиотровский. Происхождение ряда экземпляров связано с именами П. П. Дубровского, С. С. Уварова, Н. В. Ханыкова, Б. А. Дорна, И. Ю. Крачковского, ряда других видных деятелей российской науки⁵⁰.

⁴⁸ Автор планирует посвятить специальную статью коллекции крымских Коранов, хранящейся в РНБ.

⁴⁹ О рукописях Корана в России помимо работ, упомянутых выше, см.: *Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale publiée de St. Pétersbourg* (St. Petersburg, 1852); *Арабские рукописи Института востоковедения АН СССР: Краткий каталог*, ред. А. Б. Халидов, сост.: С. М. Бацнева, А. С. Боголюбов, К. А. Бойко, О. Г. Большаков, П. А. Грязневич, А. И. Михайлова, Л. И. Николаева, С. Б. Певзнер, М. Б. Пиотровский, А. Б. Халидов, Т. А. Шумовский (Москва, 1986); О. Б. Фролова, Т. П. Дерягина, *Арабские рукописи Восточного отдела научной библиотеки Санкт-Петербургского государственного университета: Краткий каталог* (Санкт-Петербург, 1996); В. В. Вельяминов-Зернов, «Описание ящика для Корана (из собрания князя М. А. Оболенского)», *Записки Императорской Академии наук*, № 268 (1890), с. 1—8; И. Ю. Крачковский, «Описание собрания Коранов, привезенных из Трапезунда академиком Ф. И. Успенским», *Известия Академии наук*, VI серия, XI (1917), с. 346—349; *idem*, «Рукопись Корана в Пскове», *Доклады Академии наук*, серия В (Востоковедение) (1924), с. 165—168 (статья переизд.: *idem*, *Избранные сочинения*, I (Москва, 1961), с. 162—164; *idem*, «Куфический Коран и „бабушка арабка“», *Над арабскими рукописями* (Москва: Ленинград, 1949); переизд.: *idem*, *Избранные сочинения*, I (Москва, 1961), с. 115—118; В. А. Крачковская, «Редкая рукопись Корана XVI века», *Краткие сообщения Института народов Азии (арабские страны)*, XLVII (Москва, 1961), с. 38—42; В. В. Лебедев, О. В. Васильева, «Восточные рукописные фонды Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина», *Archaeographia orientalis: Материалы рабочего совещания по проблемам восточной археографии*, Ленинград, 1—4 марта 1988 г. (Москва, 1990), с. 93—119; В. В. Полосин, «Фонды рукописей и старопечатных книг, актов и эпиграфических материалов на языках народов советского и зарубежного Востока в СССР», *ibid.*, с. 178—204; E. Rezvan, «The first Qur'āns», *Pages of Perfection. Islamic Paintings and Calligraphy from the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg* (Milan, 1995), с. 108—117; *idem*, «Qur'āns made on commission», *ibid.*, с. 301—313); см. также описания: № 5, 6, 27, 34, 55 (аналогично во французском, немецком и итальянском изданиях).

⁵⁰ В России помимо Санкт-Петербурга коллекции Корана имеются в Казани, Уфе, Махачкале, Грозном и Москве. Из республик бывшего СССР наиболее интересные коллекции собраны в Узбекистане (Ташкент, Бухара, Самарканд), Азербай-

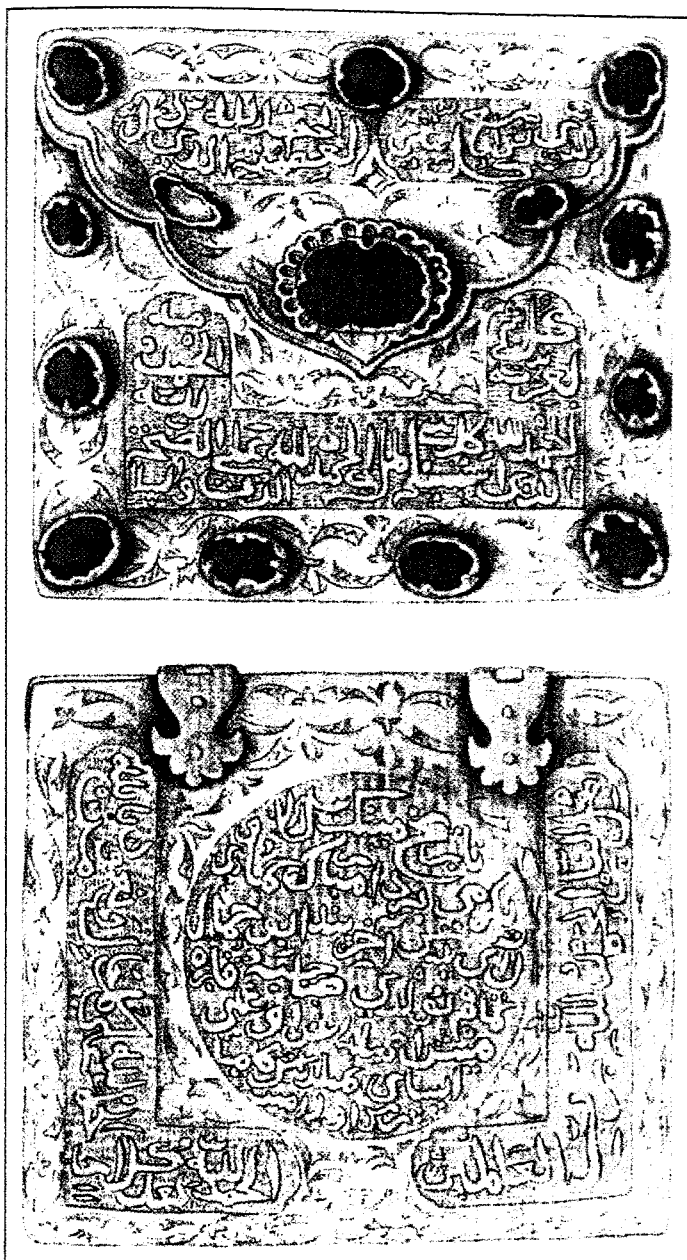


Рис. 12. Фрагмент ящика для хранения рукописи Корана из Касимова (Рязанская обл.). Ныне хранится в Государственном Эрмитаже. Прорисовка по: В. В. Вельяминов-Зернов. «Описание ящика для Корана (из собрания князя М. А. Оболенского)», *Записки Императорской Академии наук*, № 268 (1890)

джане (Баку), Таджикистане (Душанбе), Туркменин (Ашхабад), Казахстане (Алма-Ата), Армении (Ереван), Грузии (Тбилиси).

В начале 60-х гг. XIX в. Россия, сломив долгое сопротивление горцев, окончательно завоевала Северный Кавказ, где ислам в форме мюридизма был главной идеологической опорой сопротивления российской экспансии. Судьба Д. Н. Богуславского (1826—1893), первого русского переводчика Корана непосредственно с первоисточника (перевод завершён в 1871 г.), оказалась связанной с легендарной личностью имама Шамйля, вождя горских племен Северного Кавказа.

Д. Н. Богуславский, вольнослушатель Восточного факультета Петербургского университета, первый пристав при Шамйле в Санкт-Петербурге и Калуге, многие годы служил *драгомано* русского посольства в Константинополе. Его перевод отличался высокой точностью и незаурядными литературными достоинствами, однако после публикации в 1878 г. в Казани перевода Г. С. Саблукова (1804—1880)⁵¹ Д. Н. Богуславский решил отказаться от издания своей работы⁵².

Перевод Г. С. Саблукова явился важнейшим достижением «казанской школы» исламоведения, связанной с православной миссионерской деятельностью. Представители этой школы охотно пользовались европейскими исследованиями, переводили их (например, «Историко-критическое введение в Коран» Г. Вейля⁵³), причем критический пафос западных исследователей еще более усиливался в русских переработках. Перу представителей казанской школы принадлежит множество работ, однако лишь Г. С. Саблукову удалось создать оригинальные исследования. Помимо перевода Корана, в 1879 г. он выпустил «Приложения» — в то время лучший указатель к Корану в Европе. Уже после смерти автора, в 1884 г. был опубликован и его обзорный труд о Коране⁵⁴.

В выборе материалов Г. С. Саблуков сознательно ограничился собственно мусульманской литературой по предмету. Пе-

⁵¹ *Коран. Законодательная книга мохаммеданского вероучения*, пер. и прил. к переводу Г. Саблукова (Казань. 1877), Комиссия Миссионерского противомусульманского сборника при Казанской духовной академии.

⁵² Этот перевод был издан спустя более 100 лет после создания, см.: *Коран*, пер. и коммент. Д. Н. Богуславского, публ. Е. А. Резван при участии А. Н. Вейрауха (Санкт-Петербург, 1995). В 2000 г. в Стамбуле в издательстве «Şağı Yayımları» вышло пиратское издание перевода Д. Н. Богуславского, осуществленное Шабаном Куртом (Şaban Kurt). Подробнее о переводе Д. Н. Богуславского и его авторе см.: И. Ю. Крачковский, «Перевод Корана Д. Н. Богуславского», *Советское востоковедение*, III (1945), с. 293—301; А. Н. Вейраух, «Российский дипломат Д. Н. Богуславский — автор перевода Корана», *Коран*, пер. и коммент. Д. Н. Богуславского, с. 543—546. Д. Н. Богуславский перевел также известный сборник «Сорок хадисов».

⁵³ Г. Вейль, *Историко-критическое введение в Коран*, пер. с нем. Е. Малой (Казань, 1875).

⁵⁴ Г. Саблуков, *Приложение к переводу Корана* (Казань, 1879); *idem*, *Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения* (Казань, 1884).

ревод Г. С. Саблукова был многократно переиздан (к изданию 1907 г. был приложен и арабский текст) и вплоть до 1961 г. удовлетворял нужды науки и разнообразные запросы русского читателя.

Хотя в отличие от ряда других деятелей казанской школы Г. С. Саблуков исповедовал весьма умеренные взгляды, они, тем не менее, в целом вполне соответствовали общему полемическому настрою, характерному для востоковедов-миссионеров Казанской духовной академии. Уже к концу XIX в. стало ясно, что жесткая идеологическая заданность исламоведческих работ представителей этой школы привела к тому, что значение их трудов в своей совокупности или отрицательно, или ничтожно. Однако В. Р. Розен считал эти тенденции очень опасными для науки и вел систематическую борьбу с этим направлением⁵⁵, разъясняя несоответствие его элементарным научным требованиям⁵⁶. Характерным для казанской школы был отказ включить в «Православную богословскую энциклопедию» статью «Коран», заказанную получившему образование в России уроженцу Палестины П. К. Жузе (1871—1942), в которой автор пытался использовать новейшие для того времени научные достижения.

С общей научной атмосферой в Казани, возможно, связана и трагедия всей жизни Г. С. Саблукова. Превращение талантливого востоковеда, археолога и историка в востоковеда-миссионера не могло не сказаться на направленности его научных работ и на их качестве. Миссионерская заданность коранических штудий Г. С. Саблукова особенно ярко проявилась во второй части его работы «Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения», посвященной рассмотрению «внутренних качеств Корана».

⁵⁵ И. Ю. Крачковский, «Чернышевский и ориенталист Г. С. Саблуков», *Н. Г. Чернышевский (1889—1939): Труды научной сессии к 50-летию со дня смерти* (Ленинград, 1941), с. 34—45; переизд.: *idem, Избранные сочинения*, I (Москва, 1961), с. 213—224. Общую крайне низкую оценку работ студентов и преподавателей Казанской духовной академии см. в рецензиях В. Р. Розена, в серии рецензий, опубликованных в *Записках Восточного отделения Императорского русского археологического общества*, II (1887), с. 157—159, 283—301; IV (1889), с. 422—425; VIII (1894), с. 362—367.

⁵⁶ Естественно, что с представителями казанской школы полемизировали и мусульманские публицисты. Среди последних был, например, Хасан-‘Атā б. Мухаммад б. ‘Убайдаллах б. Калымаллах Габаш (1863—1936) — видный общественный и религиозный деятель, историк, педагог, крупнейший представитель джадидистского движения. Его перу принадлежит многостраничный трактат «Ефим Маловка раддийа», в котором он вступает в философскую полемику с книгой известного казанского публициста миссионерского направления Е. Малова «Об Адаме по учению Библии и по учению Корана. Разговор протоиерея Евфимия Малова с ученым муллой» (Казань, 1885). См.: Р. Р. Салихов, «Габашин. Хасангата», *Ислам на территории бывшей Российской империи*, с. 24—25.

Переводы XIX в. по большей части восходили к мусульманской традиции и воспроизводили поэтому понимание Корана, характерное для эпохи и социально-культурного окружения того или иного мусульманского экзегета или группы авторов. Если говорить о русских переводах, то труд Г. С. Саблукова был основан на сочинениях, популярных в татарской среде, работа Д. Н. Богуславского — главным образом на турецком сочинении «Тафсир ал-мавакиб» Исмә'ила Фарруха (ум. 1840), в свою очередь использовавшего в качестве основы персидский «Тафсир-и Хусайнӣ» Хусайна Ва'иза (ум. 1505). Такой подход диктовался во многом практическими потребностями и запросами эпохи. Перевод Г. С. Саблукова возник из необходимости иметь адекватное представление о «татарском исламе», что было исключительно важно для успеха миссионерской деятельности. Труд генерала Д. Н. Богуславского, на протяжении долгих лет связанного с проведением внешней политики России на Востоке, был попыткой передать то, как понимался Коран в соседних с Россией мусульманских странах (ср. упомянутые выше работы Э. Уэрри и А. Казимирского).

Появлению первых русских переводов Корана непосредственно с оригинала предшествовала публикация в 1863 г. в Казани И. Ф. Готвальдом (1813—1897), а затем в 1881 г. в Санкт-Петербурге В. Ф. Гиргасом (1835—1887) специальных словарей к Корану⁵⁷.

Вторая половина XIX в. — период резкого усиления влияния России на Среднем Востоке и в Центральной Азии. 1889 г. ознаменовался присоединением к России Туркестанского края. В состав империи наряду с мусульманскими народами, которые жили в ее границах прежде, влилось многомиллионное мусульманское население, сохранившее структуру своих отношений в рамках мира ислама и многовековую традицию толкования Корана. Вскоре власти столкнулись с ростом пантюркистских и панисламских настроений, объективно ставших оружием в руках правителей Османской Турции. «Кровь наша — турецкая, язык — турецкий, вера — священный Коран ислама, поэтому мы — одна нация» — таков был основной лозунг носителей этих идей.

На фоне роста панисламской и пантурской пропаганды и беспорядков на мусульманских окраинах России власти приступили к разработке системы мер, с одной стороны, призванных ограничить панисламскую и пантурскую пропаганду, с дру-

⁵⁷ И. Готвальд, *Опыт арабско-русского словаря на Коран, семь моаллакат и стихотворения Имрулькейса* (Казань, 1863); В. Гиргас, *Словарь к арабской хрестоматии и Корану* (Казань, 1881).

гой — обеспечить полноценное участие мусульманских подданных в жизни империи. Последнее было немислимо без уважения их культурных и религиозных традиций.

Неоднократно обновляются как процедура, так и текст судебной (первая редакция — 1831 г.)⁵⁸ и воинской (первые редакции — 1849—1862 гг.)⁵⁹ присяги для мусульман на Коране, устанавливается процедура присяги мусульманского духовенства⁶⁰. Текст воинской присяги переводится на арабский, персидский, турецкий, джагатайско-татарский и азербайджано-татарский языки⁶¹. К его составлению привлекаются как представители мусульманского духовенства, так и лучшие правительственные эксперты⁶² (рис. 13а, б). Дошедший до нас комментарий к тексту присяги, принадлежащий перу А. К. Казем-Бека, содержит детальный лингвистический и правовой анализ текста с привлечением Корана и *тафсиров*. Небольшой фрагмент этого текста может не только служить иллюстрацией особенностей подхода к составлению текста присяги, но и выявляет взгляды Казем-Бека на особенности Корана как законодательного документа. Казем-Бек пишет:

Мы заметим, сверх того, что в мусульманском богословии воля человека есть сила сокровенная, отвлеченная, вполне подверженная внешним впечатлениям и, следовательно, не способная быть предметом торжественного обязательства, заключающего некоторую степень продолжительности действия. Клятву же нельзя обязать ни впечатлений, ни желаний человека, который сам есть источник воли. Коран именно так говорит: «Бог не обременяет души сверх сил ее» (2 : 286, перевод документа — Е. Р.).

Мусульманские учителя единогласно признают, что клятва может распространяться только на действие, а не на волю. Христианское учение о духовном перерождении, учение, по которому самые желания и сокровенные чувствования человека подлежат суду закона, совершенно

⁵⁸ См.: «О присяге для магометан, при допущении их к свидетельству в делах с христианами, или одних христиан. В приложении дан текст наставления для мусульман», *Полный Свод Законов Российской Империи за 1831 г.*, vi, статья 4974 (Санкт-Петербург, 1832); «О новой форме присяги по судебным делам для магометан. Формы присяги на татарском, турецком и персидском языках», *Полный Свод Законов Российской Империи за 1850 г.*, xxv, статья 24117 (Санкт-Петербург, 1851).

⁵⁹ См.: «О составлении и рассмотрении проектов новой формы военной присяги для магометан», *РГИА*, ф. 821, оп. 8, д. 1152 (1859—1861 гг.); «Об установлении порядка приведения к присяге магометан при условии отсутствия магометанского духовенства», *ibid.*, д. 1159 (1861—1867 гг.), л. 4—5.

⁶⁰ «О приводе к присяге некоторых магометанских духовных лиц в уездных полицейских управлениях», *Полный Свод Законов Российской Империи за 1870 г.* (Санкт-Петербург, 1872), xlv, статья 48497.

⁶¹ «Клятвенное обещание для мусульман, поступающих в военную службу», *Полный Свод Законов Российской Империи за 1862 г. Отделение II* (Санкт-Петербург, 1865). В дополнении к тому xxvii имеется статья 38514а, содержащая параллельные переводы на пяти восточных языках.

⁶² См.: *РГИА*, ф. 821, оп. 8, д. 1152 (1859—1861 гг.), л. 12—13 об.

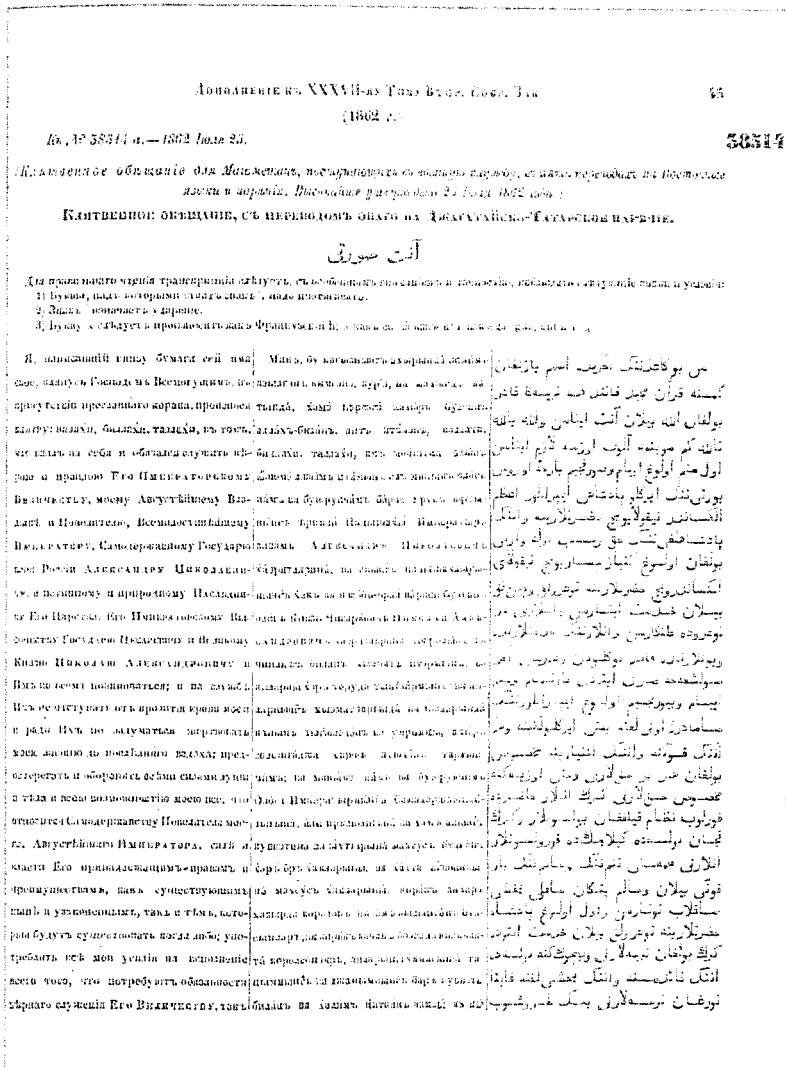


Рис. 136. Официально опубликованный текст присяги с переводом на «Джагатайско-Татарское наречие»

чуждо мусульманскому миру. Коран есть законодательство чисто гражданское, заключающее в себе руководство для действий, а не для чувствований человека, и потому у мусульман гражданские обязательства выражают собою только одни средства, которыми заранее связывают человека против всякого изменения желания или воли, считающихся непостоянными⁶³.

Самым тщательным образом оговаривается процедура присяги. В правилах от 1892 г., в частности, отмечалось, что «самый Коран, в знак благоговения, должен быть положен на пелену из чистой шелковой материи и поставлен на наложный или столик, вышиною по крайней мере в аршин»⁶⁴.

Среди мусульманских народов России начиналось религиозно-национальное возрождение. В XVIII—первой трети XIX в. своеобразными «полюсами» этого движения, получившего наименование *ислāх* («исправление», «возрождение»), были *шаих* братства накшбандиййа, ханафитский ученый и поэт Абд ар-Рахым б. Усмāн ал-Булгāрй (1754—1835) и известный татарский богослов и правовед Абд ан-Нāсир б. Ибрāхīm Абū-н-Нāср ал-Булгāрй ал-Курсāвй (1776/1777—1812). Оба были широко известны в Волго-Уральском регионе. Проповедь первого, выступавшего с жестких антихристианских традиционалистских позиций, была проникнута идеями обновления ислама через *тақлид* великих *имām*ов ханафитской школы и с помощью обращения к аскетизму и суфийской этике. Второй, претендуя на *иджитхад* в правовых вопросах, выступал за очищение ислама от многовековых искажений путем обращения к главнейшим источникам — Корану и *сунне*⁶⁵. Ал-Курсāвй готовил комментированный перевод Корана на язык *турки* Волго-Уральского региона⁶⁶.

⁶³ «О составлении и рассмотрении проектов новой формы военной присяги для магометан», РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 1152, л. 34—34 об.

⁶⁴ См.: «Правила о приведении лиц магометанского исповедания к присяге», приложение к статье 210, ч. 2, xvi (1892).

⁶⁵ См.: Михазль Кемпер, «Ал-Булгари», *Ислам на территории бывшей Российской империи*, с. 18—19; *idem*, «Ал-Курсави», *ibid.*, с. 52—53.

⁶⁶ См. рукопись 2768 Т библиотеки Казанского университета (183 листа, переписан не позднее 1814 г.; см. также 2181 Т, 1455 Т). Там же хранится и другая рукопись «Тафсир ал-Кур'āн» (шифр. 2085 Т, 220 листов, переписан в 1857 г.; см. также 2089 Т). *Хафтийак тафсири* Курсāвй многократно издавался (см., например, Казань, 1861, 1905). *Тафсир* Курсāвй — не первое сочинение такого рода, возникшее в татарской среде. Сообщается, что в 1653 г. некий Йўнус Мухаммад б. Джāнбай переписал *тафсир*, язык которого автор публикации называет татарским (см.: М. Н. Ногманов, XVII—XVIII йэзләрдеге русча-татарча кулъязма сузлекләр (Казан, 1969), 10 б). Собрания ряда библиотек содержат рукописные *тафсиры*, созданные в татарской среде на языке *турки* (см.: Дж. Г. Зайнуллин, *Во имя Аллаха: Татарская богословская литература XVIII—начала XX веков и ее языковые особенности* (Казань, 1999), с. 29—35). Среди них есть и сборный *тафсир* XVI—XIX вв. (Государственный музей республики Татарстан, шифр JI 2191. Под этим шифром хра-

Эту работу продолжил его ученик Ну'мāн б. 'Амīр б. 'Усмāн ал-Курсāвй (позже известный как ас-Сāmāйн). Мүллā Ну'мāн родился в дер. Саман Стерлитамакского уезда. Образование получил в основанном Курсāвй *мадраса* дер. Курса Казанской губ., слушая лекции самого основателя. После окончания курса и смерти учителя (по пути в *хаджж*) остался преподавать в родном *мадраса*, редактировал начатый учителем *тафсīр* и начал писать свое толкование к Корану, которое не успел довести до конца⁶⁷. Умер *мүллā* Ну'мāн, как и его учитель, по дороге в *хаджж* в турецком городке Ускудар⁶⁸.

Очень разнородное течение за возрождение ислама вылилось в 80-е гг. XIX в. в движение *усūл-и джаидй*. Либералы-обновленцы (джаиды), появившиеся в те годы в Казани и Крыму, а десятилетием позднее — в Средней Азии, начинали с требований обновления старой системы мусульманского образования, во многом ограничивавшейся заучиванием наизусть Корана и ряда других религиозных текстов. Они старались совместить ислам с современной наукой и просвещением на русском языке и подошли к необходимости реформы ислама в ответ на вызов европейской цивилизации. Их идеи реформы мусульманской школы быстро нашли себе сторонников не только в России, но и в Турции, Персии, Индии.

В работах крупнейших исламских мыслителей того времени, таких как татарский просветитель, богослов и общественно-политический деятель Шихāб ад-Дин ал-Марджāйн (1818—1899), богослов и педагог, основатель (1882) крупнейшей в Поволжье новометодной школы⁶⁹ Мухаммаднийя 'Алим-джāн б. Мухаммад Хāн ал-Бāрүдй (Галеев) (1857—1921), знаменитый крымско-татарский публицист, издатель и общественный деятель, «дедушка тюркской нации» Исма'йл Бей Гаспринский (Гаспралы) (1851—1914) (рис. 14), богословы и публицисты Мүсā Джāруллā (Бйгй) Бигиев (1875—1949)⁷⁰ (рис. 15) и 'Атā'уллā Баязитов

нитея и другой сборный *тафсīр*, часть которого — комментарий Бургана Шарафа, созданный в 1920—1921 гг. Подробнее см.: Зайнуллин, Во имя Аллаха, с. 33—35.

⁶⁷ См. рукопись 34 Т библиотеки Казанского университета (228 листов, переписан в 1831—1832 гг.; см. также 2089 Т). Опубликован в Оренбурге в 1907 г., в Казани — в 1911 г. Переиздан в Казани в 1991 г. в переложении на современный татарский язык под заглавием «Коръан тафсири [Ногмани] татар теленда».

⁶⁸ Зайнуллин, Во имя Аллаха, с. 41—42.

⁶⁹ Из новометодных учебных заведений вышла почти вся мусульманская интеллигенция. Впоследствии значительная часть этих людей была захвачена коммунистическими идеями. Именно они составили опору советской власти в мусульманских областях страны и были почти поголовно уничтожены в период сталинских чисток. Другая, не принявшая революцию часть интеллигенции либо также была истреблена, либо эмигрировала (см. рис. 14).

⁷⁰ Мүсā Джāруллāх Бйгй (Бигиев) — один из наиболее образованных, талантливых и смелых представителей мусульманского возрождения в России. Родился в

(1846—1911)⁷¹ (рис. 16) и других мусульманских авторов, писавших как на своих национальных языках, так и по-арабски, и

1875 г. в Ростове-на-Дону в семье муллы. После обучения в мусульманских учебных заведениях Казани, Бухары, Медины, Каира и Стамбула в 1904 г. поступает в Петербургский университет. В местной мусульманской печати появляются его первые статьи. Позднее Бигиев активно сотрудничает с журналом «Вақт», который публикует его лекции по истории религии, прочитанные в 1909 г. в оренбургском *медресе* Хусайниййа. Вскоре, однако, взгляды Бигиева были признаны несовместимыми с постом *мудирриси* в этом учебном заведении, и он был вынужден покинуть Оренбург. Оказавшись вновь в столице империи, он получает здесь пост *имам-хатиба* Санкт-Петербургской соборной мечети. Бигиев был секретарем III Мусульманского конгресса в Нижнем Новгороде (1906), автором политической программы партии «Иттифак ал-муслимин», основанной этим съездом. В 1912 г. журнал «Мир ислама» (II/4, с. 327—342) публикует русский перевод статьи Бигиева об исламе в России. Он приветствовал падение монархии и был одним из организаторов Всероссийского мусульманского съезда в Москве (1917). После октября 1917 г. Бигиев, находясь в Петрограде, какое-то время сотрудничает с новым режимом, но после публикации в Берлине «Азбуки ислама» попадает в ЧК. С большим трудом его освобождения смог добиться министр иностранных дел Турции Исмет Иненю. В 1930 г. Бигиеву удалось выехать в Финляндию, откуда он отправился в путешествие по мусульманскому миру. Умер Бигиев в 1949 г. в Каире.

С наибольшей полнотой политические взгляды Бигиева нашли свое отражение в работе «Ислахат Эсаслари» («Основы реформ») (Петроград. 1917), которая посвящена истории мусульманского реформистского движения в России. В труде «Шарй'ят Эсаслари» («Основы шариата») (Петроград. 1916) он выступает как самый радикальный реформатор-обновленец. Работа «Ислам феийлесуфлари — Мухаммад Абдаллах ал-Мисри, Джамал ад-Дин ал-Афгани» (Казань, б. г.) посвящена религиозным и политическим взглядам двух мусульманских реформаторов, чьи позиции в наибольшей степени были близки автору. Являясь автором двух специальных работ на арабском языке, посвященных Корану («Та'рих ал-Ку'ран ва маса'ифи» (Санкт-Петербург, 1905) и «Тафсир сура ал-Фатиха» (Петроград, 1915)), он активно участвовал в дискуссиях об ошибках при публикации Корана, обличая невежественных мullah-кадимистов.

Среди теологических работ Бигиева можно выделить «Қавә'id-и Фикхийе» («Основы *фикха*») (Казань, 1910) и «Рахмет-и Илахийе бурханиари» («Доказательства милосердия Бога») (Оренбург, 1911), которые вызвали наибольшую критику оппонентов автора из лагеря кадимистов. В сочинении «Буйук мевзу'ларда уфак фикирлер» («Скромные мысли по великой теме») Бигиев представил критический пересмотр теологии Зийад-Дин Кимали и выступил в защиту суфизма. Много писал Бигиев и о литературе. Здесь можно привести такие его работы, как «Эдебиййат-и 'арабий» («Арабская литература») (Казань, б. г.), комментированный татарский перевод «Лузумиййат» Абду-л-'Али' ал-Ма'арри и перевод «Дивана» Хәфиза.

Краткая биография Бигиева написана его соратником-джадидом Абд ал-Барй Абдаллахом Баттал-Таймасом (1882—1969) (см.: A. Baccal-Taymas, *Kazanlı Türk Meshurlarından II—Musa Carullalı Bigi, Kisiği fikir, hayatı ve eserleri* (Istanbul, 1959)).

⁷¹ Известный мусульманский публицист Ата'улла Баязитов родился в 1846 г. в дер. Темгеево Рязанской обл. в семье муллы. Арабскому языку и основам веры его учил отец. Получив в Казани лучшее по тем временам в России мусульманское образование, он в 1870 г. был приглашен Касимовской общиной Санкт-Петербурга на должность приходского муллы. Годом позднее Баязитов подтвердил свое назначение, успешно сдав в Оренбурге экзамен на должность *имам, хатиба и мударриси*. В 1880 г. он получает звание *ахуна*. Одновременно работает переводчиком в Азиатском департаменте Министерства иностранных дел, преподает теологию и языки в ряде престижных учебных заведений столицы империи. Среди петербургских друзей Баязитова много русских писателей, журналистов, философов. В их числе был и Владимир Соловьев. Начиная с 1905 г. Баязитов публикует в Петер-



Рис. 14. Исмаїл Бей Гаспринский (Гаспралы) (1851—1914)



Рис. 15. Мұса Джәрулла (Бигй) Бигиев (1875—1949)



Рис. 16. Атайулла Баязитов (1846—1911)

бурге первую татарскую газету в России — «Нұр», которая просуществовала до 1911 г. В 1906 г. он организует комитет по сбору средств на строительство в столице новой соборной мечети. Баязитов придерживался умеренно-монархических взглядов. Его работы помогали русской читающей публике преодолеть односторонний взгляд на ислам. Сочинение Баязитова о возникновении ислама так быстро разошлось среди мусульман Европейской России и Сибири, что очень скоро вышло его второе издание. В 1897 г. по просьбе литовских татар он составляет молитвенник на кириллице. В ответ на известную речь Эрнеста Ренана Баязитов издает полемическую брошюру на русском языке, которая вскоре переводится на турецкий и французский. За свою многообразную деятельность он был удостоен многочисленных российских и зарубежных правительственных наград. Умер Баязитов 21 апреля 1911 г. в Санкт-Петербурге.



Рис. 17. Гаспринский задавлен консервативным *мулло* и директором русской школы. Карикатура из журнала «Молла Насреддин» (1908. № 17)

по-русски, можно найти идеи возрождения ислама, близкие тем, что волновали Саййид Ахмад-хана (1817—1898), Джама́л ад-Дйна ал-Афган́и (1839—1909) (который посетил Санкт-Петербург и встречался здесь с деятелями русского мусульманского возрождения), Мухаммада ‘Абдо (1849—1905), Рашйда Риду (1865—1935) (см., например, «Тафсир ал-Манар», принадлежащий перу двух последних).

В развернувшейся с конца XIX в. в среде русскоподданных мусульман ожесточенной идейной полемике между прогрессистами-обновленцами и традиционалистами (в русской терминологии джадидами и кадимистами — от *у́су́л джади́д* и *у́су́л кади́м*) (рис. 17) обе стороны активно использовали Коран для обоснования своих позиций. Так, ‘Абд ар-Рау́ф Рах́им-оглы́ (1886—1938), один из крупнейших теоретиков бухарского джадидизма, известный под псевдонимом Фитра́т, говоря в одном из своих сочинений о необходимости организации современного медицинского обслуживания населения и ссылаясь при этом на Коран,

отмечал, что русские и европейцы ближе подошли здесь к выполнению требований ислама⁷².

Исламские публицисты обращались в своих работах и к русскоязычному читателю, излагая свой взгляд на ислам и пути развития мусульманских народов в составе России⁷³. Своеобразным ответом на идеи мусульманского возрождения стала книга «Коран и прогресс. По поводу умственного пробуждения современных российских мусульман», принадлежащая перу публициста и видного деятеля русской колониальной администрации в сфере просвещения Н. П. Остроумова, открыто полемизировавшего с Баязитовым, Гаспринским и другими мусульманскими публицистами новой волны:

Что же касается усиленных попыток современных мусульманских публицистов к защите ислама вообще и учения Корана в частности, то нам эти попытки кажутся бесплодными, но не бесцельными, так как мы, русские, в большинстве случаев даже по переводам с Кораном не знакомы и легко верим на слово таким авторам, мнения которых приведены в нашей книге, имеющей своей задачей не порицать учение Корана, а высказать о нем действительную текстовальную правду. Пусть не думают эти авторы, что мы имеем предвзятую цель лично против них: мы имеем дело с печатным их словом, предназначенным ими самими для русских читателей — для рассеяния заблуждений русской публики относительно Корана⁷⁴.

В своей книге автор стремился проводить официальную точку зрения, подчеркивая передовой и цивилизаторский характер миссии России на Востоке. Однако в ряде случаев в книге отчетливо прослеживаются взгляды, воспитанные годами учебы на миссионерском противомусульманском отделении Казанской духовной академии⁷⁵.

Численное соотношение в этой борьбе довольно быстро менялось в пользу джаидов, однако задачи, стоявшие перед ними,

⁷² Фитрат. Рассказы индийского путешественника, пер. А. Н. Кондрагьев (Самарканд, 1913), с. 52—53. Новейшую работу о Фитрате см.: Е. А. Allworth, *The Pre-occupations of Abdurauuf Fitrat, Bukharan Nonconformist: an Analysis and List of his Writings* (Berlin, 2000).

⁷³ См., например: А. Баязитов, *Отношение ислама к науке и инверциям* (Санкт-Петербург, 1887); *idem, Ислам и прогресс* (Санкт-Петербург, 1899); *idem, Возражение на речь Ренана* (Санкт-Петербург, 1883); Исмаил-бей Гаспринский, *Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина* (Симферополь, 1881; Ташкент, 1883); *idem, Русско-восточное соглашение. Мысли, заметки и пожелания Н. Гаспринского* (Бахчисарай, 1896). Эту же цель преследовала русскоязычная часть газеты Гаспринского «Переводчик-Тарджуман».

⁷⁴ *Коран и прогресс: По поводу умственного пробуждения современных российских мусульман* (Ташкент, 1901), с. 246.

⁷⁵ См., например, рецензию В. В. Бартольда на книгу Н. П. Остроумова «Исламоведение. I. Аравия, колыбель ислама» (Ташкент, 1910), опубликованную в «Записках Восточного отделения Императорского русского археологического общества» (XX (1912), с. 073—082); переиздано: В. В. Бартольд, *Сочинения* (Москва, 1961), VI, с. 333—341.

были не из легких. Препятствовавшие им традиционалисты контролировали, по существу, все 14300 (по другим данным — 22000) мечетей, существовавших только на территории собственно России до 1917 г. Этому джадиды могли противопоставить более пяти тысяч новометодных школ, возникших к 1916 г.

И джадиды, и их оппоненты-консерваторы в целом были лояльными гражданами Российского государства. Решительно против существовавшего порядка выступала лишь одна группа — «Вайсов божий полк», основанная Бахā ад-Дйном Вайсовым (1804—1893). Последний, находясь под влиянием идей ваххабизма, требовал полного подчинения букве Корана и отказа от сношений с государственными властями.

После революции 1905 г. в России наступил период реакции. П. А. Столыпин, ставший главой кабинета министров, проявил себя националистом и жестким русификатором. Власти закрывали национальные школы и газеты, преследовали даже умеренных националистов⁷⁶. И хотя джадиды неоднократно демонстрировали лояльность правительству, власти все же усмотрели в их деятельности серьезную опасность. Проведенное в 1910 г. «Особое совещание», созванное Столыпиным, приняло решение запретить преподавание в мусульманских религиозных школах небогословских дисциплин. Правительство поддержало консерваторов против джадидов, обвиненных в панисламизме. Ответом на такую политику могло быть только усиление национализма на окраинах империи.

Незадолго до того, в первую очередь стараниями джадидов, большой размах получила в России мусульманская печать. С 1787 по 1917 г. по меньшей мере двадцать частных типографий в России, из которых пять были расположены в Санкт-Петербурге, десять — в Казани и по одной в Москве, Бахчисарае, Ташкенте, Самарканде, Тамирхан Шуре (в Дагестане), выпустили в общей сложности до ста восьмидесяти изданий Корана (сюда входят как наборные тексты, так и выполненные литографским способом), более ста изданий отдельных сӯр (*сувār мин ал-Қур'āн*), до двухсот изданий подборок отдельных сӯр — *хафт-тййак*⁷⁷. Одним из достижений издателей была публикация в издании 1857 г. наряду с основным текстом в редакции Ҳафса коранических вариантов (*ал-қирā'āt*), воспроизводящих традицию «семи чтений». Это была уникальная попытка приблизиться к уровню критического издания, повторенная впоследствии рядом

⁷⁶ Справедливости ради следует отметить, что в трудную минуту Столыпин поддержал комитет по строительству соборной мечети в Санкт-Петербурге, подтвердив, несмотря на влиятельную оппозицию, решение о ее сооружении в непосредственной близости от Собора Петра и Павла, усыпальницы дома Романовых (см.: Д. А. Амминов, *Татары Петербурга* (Санкт-Петербург, 1994), с. 22—23).

⁷⁷ Подробнее см.: Анās Халїлдұф, *op. cit.*

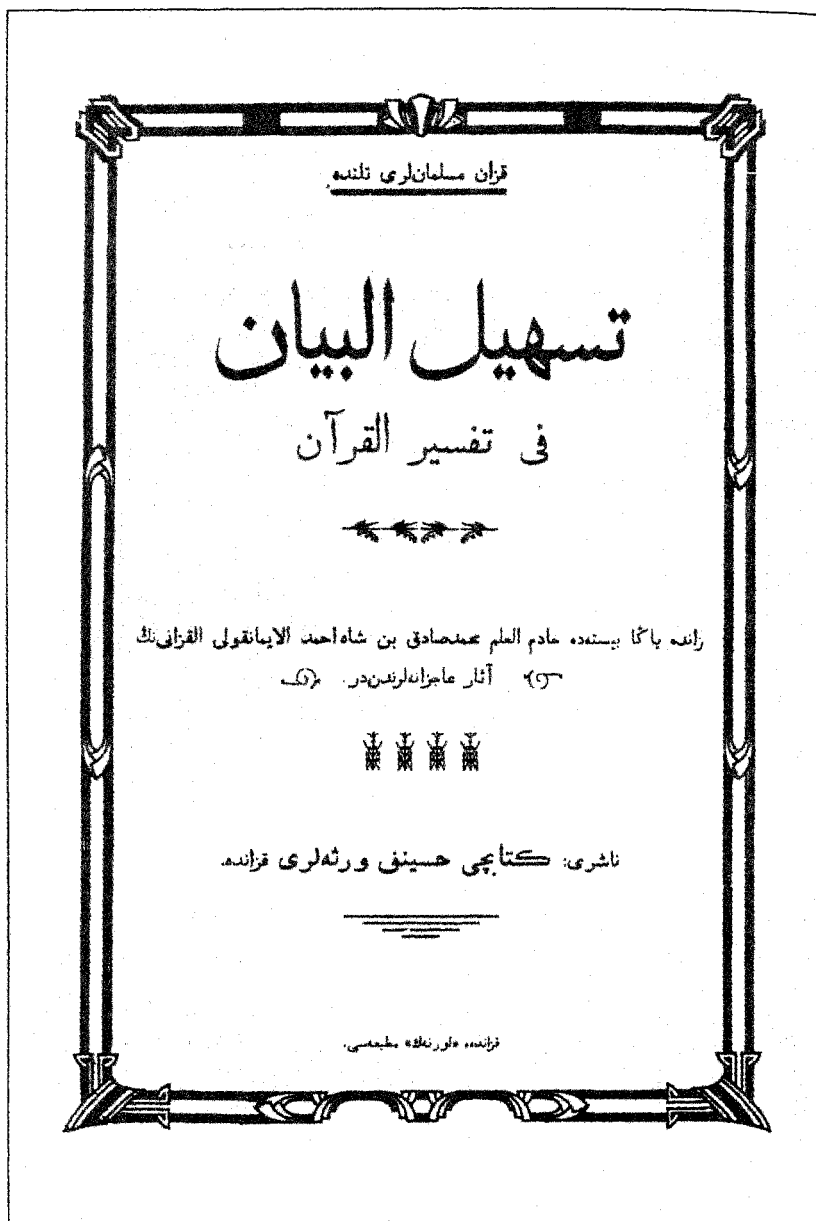


Рис. 19а. Титульный лист труда Мухаммада Ҷадиқа ал-Имāнкули «Тасхил ал-байāн фи тафсир ал-Қур'āн» (Казань. 1910)

رَبِّ يَسَّرْ وَلَا تَعْسِرْ
سَهِّلْ عَلَيْنَا وَتَمِّمْ بِالْخَيْرِ

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى نَزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْفَرَّانَ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا وَفَضَّلَهُ عَلَى سَائِرِ الْكُتُبِ وَجَعَلَ نَاسِغًا لِجَمِيعِ الْأَدْيَانِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا وَأَعْجَزَ الْعَانِدِينَ عَنِ الْإِتْيَانِ بِمِثْلِ سُورَةٍ مِنْهُ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا وَبَيَّنَ فِيهِ أَحْكَامَ الشَّرِيعَةِ الْفَرَاءِ تَفْصِيلًا وَتَسْهِيلًا وَتَبَسُّيرًا وَشَرَفَ أَصْحَابَهُ بِشَفَاعَتِهِ يَوْمَ لَا يَجِدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ الَّذِى أَرْسَلَهُ بِالْيَدَى وَدِينِ الْحَقِّ وَجَعَلَ نَذِيرًا وَبَشِيرًا خَضَرَتْ حَقَّ سَبْعَانَهُ وَتَعَالَى كُهُ عَمْدٍ وَثَنَاهُ بِي حَدِّ وَبِي أَحْصَاءٍ وَرَسُولِيْنَهُ هُمُ الْآلُ وَأَصْحَابِيْنَهُ دُرُودُ سَلَامٍ لَا يَمُودُ وَلَا يَعْصِي دُنْ صُكْرُهُ بُوْعِدَ حَقِيرٌ وَعَاجَزٌ بِرْتَفْصِيرِ مُحَمَّدٍ صَادِقِ بْنِ شَاهِ أَحْمَدِ بْنِ أَبِي يَزِيدِ بْنِ رَحْمَةِ اللَّهِ بْنِ إِبْرَاهِيْمَ الْقُرْآنِ نَادَانِيٍّ يُوَزْنُ دُنْ إِبْتَوْرَكِيْمِ أَوْشُبُو قُرْآنَ مُلْكَتِيْنِكَ أَهْلَ إِسْلَامِي لِسَانِيْنَهُ أَنْوَاعَ عُلُومٍ وَأَنْعَاءَ فَنُونَدُنْ هَر تَوْرِي كُتُبِ مُفِيدَةٍ وَرِسَائِلِ نَافِعَةٍ أَرْبَابَ فَضْلِ وَأَصْحَابَ كِمَالِ طَرْفَلَرْنَدُنْ تَرْجَمَهُ وَنَشَرَ أَبْدَلْكَانَ بُولَسَدَه لَكِنْ أَخْبَارَ دِيْنِيْهِ مَرْكَتْ جَمْعِي وَأَحْكَامَ شَرْعِيْهِ مَرْكَتْ مُنْبَعِي بُولْغَانِ كَلَامِ اللَّهِ الْقَدِيْمِ نَكْ تَفَاسِيْرُ مَشْهُوْرَه وَمَقْبُولُ سُنْدُنْ بُوَوْقَتْفَه قَدَرِ هِيْجِ بَرِي تَرْجَمَهُ أَبْدَلْكَامَشْ بُولْدَنْدُنْ بُوَوْقَفِيْرِي بَضَاعَتِ بُونَدُنْ مُقَدَّمِ بَعْضِ أَخْوَانِ دِيْنِ نَكْ التَّنَاسُلِيْ أَيْلِ إِيْقَاتِيْمِ بُولْمَاسَدَه أَوْشُبُو أَمْرٍ عَظِيْمٍ كِهْ جِسَارَةُ إِيْدُوبِ مُوَلَانَا حُسْبِيْنِ الْوَاعِظِ الْكَاشِفِي حَضْرَتْلَرِيْنِكَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ مَشْهُوْرٍ وَمَقْبُولِ بُولْغَانِ فَارَسِي تَبْلِيْنْدَه كِي تَفْسِيْرْلَرِيْنِي طَاقَتِيْمِ مُقْدَارِي سَعِي وَاهْتِمَامِ أَيْلِ قُرْآنِ دِيَارَنَدَه مُسْتَعْمَلِ بُولْغَانِ تَرْكِي شِيْوَه سِيْنَه تَرْجَمَهُ إِيْدُوبِ بَعُوْنِ اللَّهِ تَعَالَى إِنْهَامِي مِيْسَرِ بُولْغَانِ إِيْدِي لَكِنْ بَعْضِ مُوَاعِظِ سَبِيْلِي مَذْكُوْرُ تَرْجَمَهُ مَرْكَتْ طَبِيْعِ وَنَشْرِي مُكْنِ بُولْمَآبُوبِ حَتَّى نَسْخَسِي هُم قَوْلِيْمَزْدَه فَالْمَادَنْدُنْ كُوبِ تَاسْفَلَرِي مُوْجِبِ بُولْغَانِ إِيْدِي بُوْدَفْعَه يَنَهْ بَعْضِ أَحْبَابِ كُرَامِ نَكْ التَّنَاسُلِيْ أَيْلِ تَكَرَّرِ أَوْشُبُو أَمْرٍ خَطِيْرِكِهْ مَبَادِرَتِ إِيْدُوبِ مُتَوَكَّلَا عَلَى اللَّهِ تَعَالَى تَفْسِيْرِ مُشَارَالِيْ هُم تَفْسِيْرِ زَبْدَالَا ثَارْلَرْدُنْ حَاصِلَتِيْ أَلُوبِ مُطَالَعَه سِيْ آسَانِ وَفَهْمِي يَنْكَلِ بُولُورْدَايِ رُوْشَ قُرْآنِ مُسْلِمَانْلَرِي شِيْوَه سِيْنَه تَرْجَمَهُ إِيْلَامَكْ كِهْ شُرُوعِ فَيْلِمِ وَهَمِ تَفْسِيْرِ قَاضِي وَكُشَافِ وَمِدَارِكِ هُم تَبْيَانِ كِي تَفْسِيْرْلَرْدُنْ أَوْشَانْدَاقِ إِمَامِ سِيْطَرِي رَحْمَةِ اللَّهِ عَلَيْهِ نَكْ اسْبَابِ التَّنْزِيلِنْدُنْ نَقْلِي أَهْمِ وَالزَّمْ كُورْلُكَانْلَرِي تَرْكِي

Рис. 196. Начальная страница труда Мухаммада Садика ал-Йиманкулли «Тасхил ал-байан фи тафсир ал-Қур'ан» (Казань, 1910)

опубликованный в Казани в 1910 г. под заглавием «Тасхйл ат-байан фй тафсйр ал-Қур'ан»⁷⁸ (рис. 19а, б). К тому времени это был уже не первый татарский *тафсйр*. Большой популярностью пользовался упомянутый выше «Ат-Тафсйр ан-Ну'манй» (Оренбург, 1907), изданный выдающимся татаро-башкирским религиозным и общественным деятелем, историком, богословом, журналистом и писателем Риззатдином Фахретдиновым (Риза Кази. Ридә ад-Дйн б. Фахр ад-Дйн б. Сайф ад-Дйн) (1859—1936), в 1923 г. избранным *муфтием* Центрального духовного управления мусульман Внутренней России и Сибири, что было высшим постом в мусульманской духовной иерархии в России⁷⁹.

Автором другого популярного перевода *тафсйра*, озаглавленного «Ал-Итқан фй тарджамати-л-Қур'ан» (Казань, 1907) и основанного на знаменитом труде ас-Суйути, был Шайх ал-Ислам б. Асад Аллах ал-Хамидй (1869—1911)⁸⁰. Появление татарских *тафсйров* способствовало более широкому ознакомлению татар-мусульман со Священным текстом.

Богатейшие фонды Азиатского музея⁸¹, куда долгое время поступал обязательный экземпляр мусульманской книжной про-

⁷⁸ Не так давно это издание было воспроизведено в Катаре. Мухаммад Садик ал-Йма́нкулй родился в Казани в семье *муллы*, получил образование в Бухаре и Самарканде, был *имамом* Шестой казанской мечети. При жизни автора в Казани были опубликованы также его словарь «Тарджамат-и русй, фәрси ва туркй» (Казань, 1909, 1913, 1917), небольшое (в 65 страниц) сочинение «Саләтин-и Ислам» (1909), и стихотворный сборник «Қаҫә'ид-и ләтйфе». Ал-Йма́нкулй был репрессирован в ходе сталинских чисток и погиб в тюрьме. Информацию о Мухаммаде Садике ал-Йма́нкулй любезно предоставил мне А. Б. Халидов.

⁷⁹ Значительная, а возможно и наиболее интересная часть архива Фахретдинова, а также книги его собрания хранятся соответственно в библиотеке и научном архиве СПбФ ИВ РАН (ф. 131). За год до смерти он в условиях начала сталинских репрессий выслал книги и документы в Ленинград «для лучшей сохранности». Другие части архива хранятся в Уфе и Казани. О Ризе Фахретдинове см.: *Творчество Ризы Фахретдинова: исследования, материалы* (Уфа, 1996); Г. Б. Хусаннов. *Риззатдин бин Фахретдин: историко-биографическая книга* (Уфа, 1997) (на башкирском языке).

⁸⁰ Об ал-Хамидй известно немного: родился в Симбирской губернии, учился в казанском медресе «Мухаммадийя», одном из главных оплотов джадидов, преподавал в уфимском медресе «Усманийя», которое находилось в ряду наиболее крупных и прогрессивных мусульманских учебных заведений России. В 1908 г. был избран *имамом* и *мударрисом* в аул Йақшы-бай (Уфимская губ.). Информацию об ал-Хамидй любезно предоставила мне Нурия Гараева (Казань). *Тафсйр* ал-Хамидй переиздан в Токио в 1950 г.

Помимо «Итқана» в фондах библиотеки СПбФ ИВ РАН хранятся следующие труды Хамидй:

حمیدی شیخ الاسلام، الاخلاق الحسنة (قازان، ۱۹۰۸): *idem*: الاخلاق القبيحة والاخلاق الحسنة (قازان، ۱۹۰۸): *idem*: كنوز الاحاديث (قازان، ۱۹۰۹).

⁸¹ «Казанский фонд» библиотеки СПбФ ИВ РАН содержит около пяти тысяч единиц хранения. Это арабграфические издания и литографии 1800—1931 гг., главным образом на старотатарском языке, служившем литературным языком не толь-

дукции из всех уголков империи и попали многие коллекции частных лиц и учреждений, позволяют представить жанровый состав сочинений, связанных с Кораном. Это в первую очередь, как и везде в мире ислама, где арабский не является родным, сочинения по *таджвиду*:⁸² (обнаружено 28 работ, в том числе одна, принадлежащая перу женщины — Сѵфьи Султановой)⁸³, переводные и оригинальные *тафсиры* ко всему тексту Корана⁸⁴, к

ко для татар, но и для башкир, отчасти казахов и киргизов. Среди мест издания — Астрахань, Бугульма, Казань, Малмалыж, Москва, Оренбург, Самара, Санкт-Петербург, Симбирск, Sterlitamak, Троицк, Уфа и ряд других городов. По составу фонд делится на две части: 1. 1800—ок. 1860 гг., где книги легко систематизируются согласно иерархии традиционной мусульманской учености; 2. Книги, вышедшие в свет после 1860 г., которым соответствует современная предметная классификация. См.: Я. С. Янбаева, «Татарская часть „Казанского фонда“ книг бывшего Азиатского музея», *Петербургское востоковедение*, VI (1994), с. 328—335.

⁸² Что полностью соответствует реестру наук, предложенному А. Баязитовым: 1) Правильное чтение Корана, 2) Толкование Корана, 3) Собрание изречений Мухаммада и преданий, 4) Языковедение, энциклопедии, философия, 5) Алгебра, 6) Геометрия, 7) Астрономия, 8) География, 9) Естественные науки и медицина, 10) Музыка и музыкальная гамма. См.: Баязитов, *Ислам и прогресс*, с. 31—35.

كتاب التجويد (قازان. ١٨٧٦) : علي بن سلطان القارى، تقريب الاذهان من⁸³ تجويد القرآن (قازان. ١٨٩٢) : خ. فريد، سؤال وجوابلى تجويد (قازان. ١٨٩٣) : شا كرجان ظاهرى، مختصر قواعد التجويد (قازان. ١٨٩٥) : صفا جابى محى السنه بن حبيب الله، حلية التلاوة (جزء اول، قازان. ١٨٩٧) : خير الله قارغالى، تعليم التجويد (قازان ١٨٩٨) : بارودى، فتح التجويد (الاصدار الثالث، قازان. ١٩٠٣) : خلوصى، كجك تجويد. ابتدائيه مكتبته مخصوص (قازان، ١٩٠٥) : عطار بن حسن الايمانبايى، قواعد التجويد (قازان، ١٩٠٦) : صوفيه بنت سلطانف، تجويد تر كى (قازان. ١٩٠٧) : زفر قاسمى، منتخب تجويد (أوفأ. ١٩٠٧) : شهيد، فن التجويد (قازان ١٩٠٧) : كتاب تجويد (قازان. ١٩٠٨) : ز كريا الاحمدى البو كاي، تجويد حاكمديرى ترا كى لئله (قازان ١٩٠٨) : ثويان، منتخب تجويد (قازان. ١٩٠٨) : كشاف الدين بن شاعمردان السلو كى، علم التجويد بترجمة الجديد (أورينبورغ، ١٩٠٨) : اسكندر ابن جلال الدين، ظملى تجويد (قازان. ١٩٠٩) : محمد هبة الله، تحف الاولاد، منظوم تجويدى (أورينبورغ، ١٩٠٩) : عوتى شهيد، فن التجويد (الاصدار الرابع، قازخن، ١٩٠٩) : ضياء مفصل فن التجويد (قازان. ١٩٠٩) : نعيم حفظى، بدء التجويد (أستراخان، ١٩١٠) : تر كى تجويد (أستراخان ١٩١١) : قوام قارى ذو الفقارى، تجويد القرآن (قازان. ١٩١١) : عبد القادر الكاشعري، تجويد تر كى (قازان، ١٩١٢) : ضياء الدين بيكمحمدف، مفصل تجويد (قازان. ١٩١٢) : على حسن، تجويد القرآن (أورينبورغ، ١٩١٢) : خ. زينى، متن التجويد. (الاصدار الثاني، استيرليتاماك، ١٩١٢) : اسماعيل علوى، تجويد / مترجم: منور قارى (الاصدار الرابع، أورينبورغ، ١٩١٤).

كتاب المسمى بتفسير التبيان (جلد ٤، قازان. ١٨٦٩) : تفسير فوائد (المجلد ٨٤ الثاني. قازان. ١٨٨٠، المجلد الثالث، دون مكان وزمان النشر، المجلد الرابع، دون مكان وزمان النشر) : كلام شريف تفسيري، تفسير فوائدنك (٢ نجى جلدى، الجزء الاول والثاني. قازان، ١٨٨٩) : الجزء الثالث (الاصدار الثالث) دون مكان النشر،

хашфтийак⁸⁵, к отдельным сўрам⁸⁶, сочинения по *ал-қиръ'ит*⁸⁷, книги общего порядка, так или иначе связанные с Кораном⁸⁸.

В своих работах о Коране джадиды пытались опираться не только на традиционные сочинения мусульманских авторитетов, но и на достижения современной им русской и западной коранистики. Об этом свидетельствует как публикация упомянутого выше татарского перевода статьи Шебунина о «Коране Османа», так и обнаруженная в архиве Ризы Фахретдинова машинописная копия русского перевода введения к публикации текста Корана, осуществленного Флюгелем⁸⁹. В работе «Қур'ан ва ғиба'ат» (Казань, 1900) Р. Фахретдинов попытался сформулировать проблемы и задачи, встававшие перед мусульманской общиной в связи с широким распространением книгопечатания. Анализ сочинения показывает, что его автор привлек большое количество современных ему европейских работ. Любопытно, что в качестве параллели печатным Коранам Фахретдинов использует публикации Торы на древнееврейском и караимском языках.

В сознании ряда ведущих представителей татарской интеллигенции вызревала идея необходимости создания нового перевода Корана на татарский язык, в основу которого легли бы принципы, в корне отличные от тех, что использовались при подготов-

1900): تفسیر نعمانی تکملة س / مترجم: رضاء الدين [فخر الدينوف] (أورينبورغ، 1907): الاتقان في ترجمة القرآن / مترجم: الحمیدی. (قازان، 1907): ایمانقولی القرآن، تسهیل البیان فی تفسیر القرآن (قازان، 1910).

شرف مآب هفتیک تفسیری (قازان، 1861): تفسیر هفتیک من تفسیر التیان⁸⁵ (قازان، 1861): مولانا محمد جمال الدين، تفسیر هفتیک (قازان، 1889): کتاب شرف مآب هفتیک تفسیری تر کی تلنده (قازان، 1905): تاج الدين افندی، هفتیک تفسیری (قازان، 1911).

تفسیر سورة الکهف (قازان، 1880): موسى بیغییف، تفسیر الفاتحة (بترسغراد،⁸⁶ 1915): یاسین تفسیری (قازان، 1907): تفسیر سورة الکهف (قازان، 1880). احمد هادی مقصودی، قرأت قرآن (قازان، 1904): علم قراتدن، مقدمة لابن⁸⁷ الجزری / مترجم: عیید الدين عطاء الله (قازان، 1904): دو ماوی، قرأت قرآن (جزء 2، نچی الاصدار الثاني، قازان، 1915).

قرآن تهلیل لاری ودعاء عجایب الاستغفار و صلوات شریف باشقه شریف⁸⁸ دعا لار بیاننده (قازان، 1880): رضاء الدين بن فخر الدين [فخر الدينوف]، قرآن وطباع (قازان، 1900): خواص القرآن (قازان، 1903): شا کرجان حمیدی، تعلیمات قرآنیة (قازان، 1908): موسى بینحییف، تصحیح رسم خط قرآن، (قازان، 1909): خسم القرآن دعاس / مترجم: شا کرجان حمیدی (قازان، 1910): سرور الدين بن مفتاح الدين، قرآن شریف ولغت عربیة (أورينبورغ، 1911): ختم القرآن هم ختم خواجه / مترجم: شا کرجان حمیدی (الإصدار الثالث، قازان 1916).

⁸⁹ Архив СПб ФНВ РАН, ф. 131, оп. 1, д. 57, л. 65—70.

ке прежних переводов-*тафсиров*. Именно такую цель поставил перед собой Мусā Бигиев. Он полагал это важнейшей культурно-политической задачей и подчеркивал, что в условиях постоянных побед Запада и отступления ислама по всем фронтам совершенно необходимо перевести Коран на родные языки мусульман. Залогом успеха он мыслил обращение к опыту первых веков ислама, когда мусульманские ученые были свободны от мертвящей традиции. По его мнению, дух свободы мысли, открытой состязательности и взаимной критики, существовавший тогда, способствовал формированию наиболее точного и беспристрастного толкования Священной книги. Этот, безусловно, самый интересный и далеко идущий проект, связанный с Кораном и возникший в среде российских мусульман, к несчастью, стал жертвой противостояния джадидов и консерваторов.

Готовясь к переводу, Бигиев тщательно изучил множество *тафсиров*, обращался к тексту «Корана ‘Усмāна», который хранился в Публичной библиотеке в Санкт-Петербурге, сам написал несколько работ по предмету. Особенно следует отметить *тафсир* на сūру «Ал-Фāтиха»⁹⁰, работу, посвященную изучению 2-ой и 3-й сūр Корана⁹¹, брошюру «Тасхйх Расм Хатт Кур’ан» (1909), посвященную проблеме типографских ошибок в казанских изданиях Корана. После ее опубликования в Казани была создана специальная комиссия из десяти человек, работавшая с марта по июнь 1909 г. Она обнаружила ошибки не только в казанских, но и в стамбульских, каирских и индийских изданиях (см. ниже).

Бигиев называет следующие принципы, которым необходимо следовать при переводе Корана: привлечение всех основных *тафсиров* Корана; использование только арабского текста; приоритет правил арабского синтаксиса при толковании «смутных мест»; изучение и использование при переводе различных традиций рецитации; сохранение всех допустимых смыслов предложений; отказ от изменения структуры текста и замены слов; полный отказ от использования при переводе традиций *калāма* и философии (как древней, так и новой); отказ от попыток модификации текста «в угоду преданиям» и от субъективного толкования; отказ от попыток толкования и разъяснения *āyātov*, поскольку в этом случае субъективный подход неизбежен: убеж-

⁹⁰ Бигиев публиковал свои работы по Корану и в эмиграции. См., например: *Ṣarf al-Ḳur’ān al-ḳarīm* (Вхонал, 1945). Сообщается, что полный *тафсир* Бигиева был опубликован автором много позже. Если это так, то изучение данной работы следует признать одной из приоритетных задач историков российского ислама. О работах Бигиева, вышедших за границу, см.: А. Хайрутдинов, *Последний татарский богослов (жизнь и наследие Мусы Джаруллиха Бигиева)* (Казань, 1999), с. 132—137.

⁹¹ М. Бигиев, *Низāmāt аз-захра* (Казань, 1812).

денность в том, что перевод Корана возможен, поскольку его смыслы, как и структура, непоколебимы.

Перевод Корана на татарско-турецкий язык был готов в 1911 г. В январе 1912 г. Бигиев договаривается с руководством казанского издательства «Эмид» («Амид») об издании перевода. Предполагалось, что Бигиев сдаст рукопись перевода в начале апреля того же года, и он будет издан тиражом 5 тысяч экземпляров. Информация о готовящемся издании стала достоянием прессы, в которой началась острая полемика. Так, авторы, представлявшие консервативное крыло российского ислама, были единодушны в том, что перевод недопустим, обвиняли Бигиева в безбожии, вероотступничестве и даже сумасшествии. В течение 1912 г. журнал «Дин вэ Магыйшэт» («Дин ва Ма'йшât») напечатал целый ряд подобных статей. В казанских периодических изданиях было опубликовано и множество статей, поддерживавших идею перевода.

Опасаясь неблагоприятного для себя развития событий, группа консервативных казанских *имамов* обращается с жалобой в уфимское Духовное собрание. Вскоре этой инстанцией было принято решение наложить запрет на печатание перевода Корана, подготовленного Бигиевым. Последний отреагировал на запрет специальной статьей, опубликованной в газете «Вақыт» («Вақт»). Он обвинял Духовное собрание в том, что с его попустительства книжный рынок российских мусульман заполнен бесполезной, а то и вредной литературой, и подтверждал свое намерение издать переведенный им Коран. Полемика по данному вопросу в татарской прессе продолжалась вплоть до 1917 г.⁹²

Еще один перевод Корана на татарский язык принадлежал перу прекрасного мусульманского публициста и педагога Зийâ ад-Дйна Кемали. Он родился в Уфе в семье *муллы*, получил образование в учебных заведениях Медины и Каира, где встречался с египетскими реформаторами и стал их ревностным последователем. По возвращении домой Кемали получает пост *му'аллима* в *мадраса* «Османие» («'Усмâниййâ») в Уфе, в 1906 г. основывает там же *мадраса* «Галие» («'Алиййâ»), ставшее вскоре одним из важнейших интеллектуальных центров российского ислама. Кемали активно сотрудничает в журнале «'Âлам ал-ислâm», выпускает работы по национальной литературе и мусуль-

⁹² О дальнейшей судьбе перевода известно немного. Уже будучи в эмиграции, Бигиев попытался опубликовать текст, названный им «турецким переводом Корана». По-видимому, эта попытка не увенчалась успехом, хотя сообщалась даже розничная цена издания (Таймас, *op. cit.*, с. 30—31). Следы рукописи следует искать прежде всего в Турции. Ее обнаружение стало бы важным вкладом в воссоздание культурной истории российского ислама. Подробнее см.: Хайрутдинов, *Последний татарский богослов*, с. 77—82.

манской философии, переводит Коран⁹³. Его современник Дж. Валидов так характеризует взгляды Кемали и близких ему публицистов на Коран:

Они видят в Коране ту центральную исходную точку, из которой берет начало прогрессирующая человеческая культура. ...Коран толковался по самой новой моде, его *âîâtam* придавались самые невероятные значения в целях осуществления идей нового времени... У них как будто все исходит из Корана, все, что только есть лучшего, концентрируется в Коране, но это кажется только поверхностному читателю или слушателю, а в действительности центром мыслей вовсе не является Коран, они, собственно, исходят из современных культурных понятий. Этого, может быть, они и сами не сознают, но все равно факт остается фактом. Лозунг — «примирение религии с наукой», — являющийся любимым выражением этих ученых, сам показывает, что здесь религия играет подчиненную роль⁹⁴.

Совокупный тираж только текста Корана, публиковавшегося в России, несомненно, достиг сотен тысяч экземпляров. Так, в делах цензурных инстанций, ведавших выдачей разрешений на публикацию в России печатных изданий, за 1900 г. нами обнаружено два прошения типографии Казанского университета на издание Корана тиражом по 20 тысяч экземпляров и прошение на издание *хакфтийака* тиражом 50 тысяч экземпляров⁹⁵.

Понятно, что при таком объеме массовой продукции трудно было избежать брака, что, по известным причинам, совершенно недопустимо в случае с Кораном. В первую очередь это касалось продукции частных типографий.

16 декабря 1858 г. оренбургский *муфтий* Сулейменов (1786—1862) в своем письме министру внутренних дел сообщил о том,

⁹³ В 1917 г. З. Кемали становится депутатом Милли Маджлиса, активно занимается общественной деятельностью, избирается председателем Уфимского губернского национального собрания. В условиях нового политического режима и гражданской войны он отстраняется от общественно-политической деятельности, пытаясь занять позицию, равно отдаленную от обеих конфликтующих сторон. В 1918 г. Кемали подвергался преследованиям по обвинению в симпатиях к большевикам. После окончательной победы последних становится одним из лидеров мусульманского радикально-реформаторского движения в России (СССР), отвергая ряд ключевых догматических элементов традиционного ислама (день Суда, ад, рай, чудеса святых). В 1923 г. избирается *кадий* Центрального духовного управления мусульман европейской части СССР и Сибири. Всецело поддержал НЭП, который рассматривал как этап по «преодолению» социализма. В 1936 г. арестован как член «группы панисламистов» и осужден на 7 лет лишения свободы. Скончался Зия Кемали в 1942 г. в самарской тюрьме. В 1956 г. реабилитирован посмертно. Подробнее см.: Т. Камалов, *Зия Кемали* (Казань, 1997).

⁹⁴ Дж. Валидов, *Очерк истории образованности и литературы волжских татар (до революции 1917 г.)*, i (Москва: Петроград, 1923), с. 66, 70; (Oxford, 1986), с. 102, 108.

⁹⁵ РГИА, ф. 777, оп. 5, д. 4 (1900 г.), л. 46, 52.

что в Коране, напечатанном 28 января 1856 г. в типографии Кукубина на деньги казанского купца Юсупа Кутувалова, было обнаружено 326 ошибок. Магометанское собрание просило наказать виновных и принять меры, дабы такого не происходило впредь, и одновременно нашло необходимым сообщить о происшедшем казанскому военному губернатору с просьбой запретить «печатание Коранов с ошибками в типографии Кукубина» и просило, «чтобы на будущее время по отпечатыванию Корана и по пропускам его цензурою один экземпляр, прежде выпуска в продажу, был присылаем для пересмотра в Духовном собрании»⁹⁶. Дело, как всегда в таких случаях, попало к Казем-Беку, который вместо присылки сигнального экземпляра в Уфу предложил Духовному собранию иметь в Казани двух специальных корректоров. Любопытна поддержанная официально аргументация Казем-Бека:

Требование того же собрания, чтобы на будущее время по отпечатании Корана и по пропуске его цензурою один экземпляр прежде выпуска его в продажу был присылаем для пересмотра в Духовное собрание [...] притеснительно, ибо это может на долгое время задержать предприятие книгопромышленника — как-то: отправку им своего издания на ярмарки или предстоящими караванами за границы, в Бухару и в Хиву⁹⁷.

Официальная поддержка позиции Казем-Бека связана с тем, что в те годы татарские купцы и книготорговцы рассматривались властями как проводники русского влияния в Средней Азии. По завоевании же Хивы, Бухары и Самарканда и установлении здесь русского господства ситуация изменилась: рост исламской пропаганды стал вызывать озабоченность. Это наглядно проявилось в письме генерал-губернатора Туркестанского края П. фон Кауфмана от 1876 г. Фон Кауфман обращал внимание на размах торговли «печатными Коранами и вообще различными теологическими мусульманскими сочинениями», которая велась казанскими татарами. Генерал-губернатор Туркестана находил это «вредным для русских интересов в Средней Азии»⁹⁸.

В государственных инстанциях продолжал обсуждаться и вопрос о цензуре мусульманских книг. Наиболее полно официальная позиция была сформулирована в августе 1872 г. в «Отзыве члена Совета Главного управления по делам печати при Министерстве внутренних дел Варадинова по отношению Департа-

⁹⁶ РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 830, л. 1—3 об.

⁹⁷ См.: *ibid.*, л. 5 об.—6. См. также письмо Министерства внутренних дел Оренбургскому магометанскому духовному собранию № 468 от 11 марта 1859 г., *ibid.*, л. 8—9 об.

⁹⁸ РГИА, ф. 733, оп. 170, д. 970, л. 1—2.

мента духовных дел иностранных исповеданий касательно цензурирования магометанских духовных книг»⁹⁹.

Варадинов отмечал, что для мусульманских публикаций в России, в отличие от других иностранных исповеданий, не существовало специальной цензуры. Долгое время мусульмане публиковали лишь текст Корана, и специальная цензура была признана излишней. Публикация других мусульманских книг, в том числе религиозного содержания, рассматривалась светской цензурой, призванной следить за литературой, издающейся на восточных языках. Однако продолжал резко возрастать объем литературы, публикуемой мусульманскими типографиями, менялся и ее характер. Два специальных корректора, работавших в Казани, едва справлялись с работой, и оренбургский *муфтий* поставил вопрос о введении особой мусульманской цензуры. Оренбургский генерал-губернатор выступил против, указав, что

было бы не в интересах правительства учреждать особую цензуру для надзора за чистотою учения мусульман, так как развитие различных религиозных толков в магометанском вероучении неминуемо повлечет к ослаблению его и, следовательно, может быть одним из средств к достижению той цели, к которой, по-видимому, надлежало бы правительству стремиться¹⁰⁰.

Появление жалоб, подобных той, что возникла в 1856 г., Варадинов объясняет следствием конкуренции: широкое издание текста Корана частными типографиями привело к резкому снижению цен и подорвало позиции монополистов, властвовавших на рынке почти до 1840 г. Дискуссии на эту тему продолжались, но специальная духовная цензура, которая находилась бы под контролем Магометанского духовного собрания, не была создана. Тем самым власти способствовали возникновению и широкому распространению идей джадидизма.

Это, однако, не означало, что в данной области существовала полная свобода. Так, цензор наложил запрет на прошение некоего Исма'йла Шамсутдинова, обратившегося за разрешением на публикацию сочинения, названного «Тафсир Галея (перевод Корана)» (по-видимому, следует понимать «Тафсир 'Али») ¹⁰¹. Политическая конъюнктура менялась, но общий подход, очевидно, заключался в том, чтобы позволять публикацию самого Корана и препятствовать выходу сомнительных, с точки зрения властей, комментариев и переводов ¹⁰².

⁹⁹ РГИА, ф. 776, оп. 2, д. 11, л. 97 об.—102 об.

¹⁰⁰ *Ibid.*, л. 99 об.—100.

¹⁰¹ РГИА, ф. 777, оп. 5, д. 4, л. 83 (1900 г.). См. также: «О запрещении печатать „Келями Шериф Тэфсири“ (Толкование Алкорана в двух томах)», *ibid.*, д. 7, л. 11 (1903 г.).

¹⁰² Любопытный факт запрещения таможенной ввоза в Россию рукописи Корана зафиксирован в одном из дел РГИА. Подозрение вызвала ошибка в заглавии: *Kūr'ān*

Мусульмане были полноправными гражданами России и делили с ней ее историческую судьбу. Коран читался в ходе специальной службы, организованной Санкт-Петербургской мусульманской общиной по поводу смерти брата Николая II Великого князя Георгия (1871—1899) и при закладке Санкт-Петербургской соборной мечети (1910). Одновременно Коран становился знаменем многочисленных антирусских выступлений, начавшихся в Средней Азии в 1916 г. и продолжавшихся в мусульманских районах СССР вплоть до 1931 г. В этом проявлялись разнонаправленные социальные и идеологические процессы, характерные для среды русскоподданных мусульман рубежа XIX—XX вв.

В первые годы XX в. создаются работы В. Р. Розена (1849—1908), В. В. Бартольда (1869—1930), И. Ю. Крачковского (1883—1951), А. Е. Крымского (1871—1941), в той или иной степени связанные с Кораном¹⁰³. Их исследования в целом были посвящены проблемам, общим для европейской коранистики. С учебными целями А. Е. Крымским (1905) был издан комментированный перевод ряда *сūr*¹⁰⁴. Коран продолжал вдохновлять и русских литераторов. Корану посвящает стихотворение русский ученый и известный поэт Серебряного века В. К. Шилейко (1891—1930). Будущий лауреат Нобелевской премии по литературе И. А. Бунин (1870—1953) выбрал коранические строки эпиграфами для целого ряда стихов и пытался переложить отрывки из 6-й *сūры* Корана.

Революция 1917 г., с одной стороны, усилила центробежные тенденции в мусульманских областях России, где возникли многочисленные «эмираты», «имаматы» и «ханства» и Коран объявлялся идеологической основой режима, а с другой — привела к попыткам вовлечения мусульман в революционную борьбу с целью экспорта коммунистической революции на Восток. Направленный Лениным в Туркестан для установления там совет-

¹⁰³ *'aẓīm* вместо *Ḳur'ān 'aẓīm*. См. письмо преподавателя персидского языка Санкт-Петербургского университета француза Ф. Шармуа (1793—1869), которого привлекали в качестве эксперта (*ibid.*, оп. I, д. 1192 (1833 г.), л. 4).

¹⁰³ В. Р. Розен, «Доклад об отрывках куфического Корана, присланного из Бендер-Бушира», *Известия Академии Наук*, серия V, т. 22 (1905), с. XX—XXI; А. Е. Крымский, «Семь спящих отроков Эфесских: а) А. Крымский, Общий историко-литературный очерк сказания; б) М. Алтая, А. Крымский, Переводы арабских версий VII—XIII вв.» (Москва, 1914), *Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков*, XIV; И. Ю. Крачковский, «Описание собрания Коранов»; см. также соответствующие главы работ, написанных до Октябрьской революции 1917 г.: В. В. Бартольд, *Ислам* (Петроград, 1918); *idem*, *Культура мусульманства* (Петроград, 1918); *idem*, *Мусульманский мир* (Петроград, 1922).

¹⁰⁴ А. Е. Крымский, «Суры старейшего периода, перевод с объяснениями»; *Лекции по Корану, читанные в 1905 г.* (приложения к *Истории мусульманства*) (Москва, 1905).

личной библиотеке¹⁰⁵. Отголоски идей таких деятелей большевистской революции, как М. С. Султан-Галиев (ок. 1880—1940, расстрелян)¹⁰⁶, можно найти в наследии лидера алжирской революции Ахмада Бен Беллы (род. 1916), в трудах, в том числе в *тафсйре*, знаменитого иранского теолога 'Али Шарй'ати (ум. 1977). Сюда же восходит и практика коммунистических партий в арабских странах. Так, по словам генерального секретаря Компартии Сирии, в 20-х гг. в помещении, где заседали члены Политбюро, ленинские труды соседствовали с кораническими *аййатами*¹⁰⁷.

В то же время перу другого современника революции, упомянутого выше М. Дж. Бигиева, принадлежит и написанное в 1920 г., по-видимому, первое развернутое мусульманское антикоммунистическое сочинение «Islamiet Elifbası» («Азбука ислама»), направленное против «Азбуки коммунизма» Н. И. Бухарина¹⁰⁸. Развитие этих идей Бигиева легко найти в знаменитом *тафсйре* идеолога организации «Братья-мусульмане» Саййида Кутба (1906—1966) «Фй зилāl ал-Қур'ан» («Под сенью Корана») (написан между 1963 и 1964 гг.).

Гражданская война в России разбросала мусульман по разным лагерям. Так, в Восточной Бухаре консервативно настроенное духовенство санкционировало *ғазавāt* и торжественно поклялось на Коране вовлечь в борьбу против большевиков всех мусульман. Авторитетные *муллы* собственноручно написали для одного из руководителей басмаческого движения Ибрāхīm-бека несколько талисманов с изречениями из Корана, которые должны были уберечь его от вражеской пули.

С другой стороны, 30 января 1924 г. в Западной Бухаре состоялся первый *қўрултай* (съезд) *улемов* ('*уламā*') — мусульманских ученых. В резолюции этого *қўрултая* было записано:

...Басмачи ложно прикрываются делом защиты ислама, но это злой обман со стороны басмачей... Советская власть не расходится с *шарй'атом*, она обеспечивает власть народа, а потому наш народ должен быть ей верен¹⁰⁹.

¹⁰⁵ В 1990 г. список был передан из Музея истории Узбекской ССР мусульманской общине (см. *рис.* 22).

¹⁰⁶ Для него «ислам как религия носил и сейчас еще носит, по крайней мере в глазах самих мусульман, характер угнетенной и защищающейся религии» (М. С. Султан-Галиев, *Статьи* (Оксфорд, 1984), с. 46).

¹⁰⁷ Хāлед Бағдāш, *Хāула қадāйй ат-ти'рйх ва қадāйй ас-сā'а* (Дамаск. б. г.), с. 36.

¹⁰⁸ Опубликовано как: Bigi. *İslam Milletlerinde dini, edebî, ictimâî, siyâsî mese'leler tedbirler hakkında* (Berlin, s.a.).

¹⁰⁹ Центральный государственный архив Средней Азии, ф. 110, оп. 2, д. 530, л. 32.



Рис. 21. Уничтоженное поколение. Мусульманский съезд в Санкт-Петербурге. 1906 г. Фото К. Буялы (Нива. 1906. № 2)

Прогрессивное духовенство поддерживало меры новых властей по земельно-водной реформе. В начале 1926 г. группа видных исламских деятелей во главе с председателем Ташкентского духовного управления *муллой* Абдул Хāфизом Махдūмом обратилась с воззванием ко всем мусульманам. В тексте верующим напоминалось о том, как сподвижники Пророка раздали свои сады и имущество беднякам, давались ссылки на соответствующие *āyāt* Корана, где говорится о том, что земля принадлежит тому, кто ее «воскресил (*axūāxā*)»¹¹⁰.

Начало в 1928 г. форсированного строительства государственного социализма в СССР сопровождалось мощной антирелигиозной кампанией. Начались репрессии против духовенства, в том числе и против недавних союзников в борьбе с басмачеством. В 1930-е гг. и позже было репрессировано приблизительно 40 тысяч *имāмов*, *мулл*, '*уламй*', многие из которых являлись продолжателями традиций исламского реформаторства и входили в национальную духовную элиту (рис. 21).

Все это неизбежно привело к тому, что в обществе установилось безусловное доминирование народного ислама с сильным влиянием суфизма, организационной основой которого оставались действовавшие подпольно суфийские братства. Представители же другого, догматического, уровня, где создается и хранится интеллектуальный потенциал ислама, были уничтожены в годы репрессий.

¹¹⁰ М. Базаров, «Советская религиозная политика в Средней Азии. 1918—1930», *Этнические и региональные конфликты в Евразии*. Кн. 1: *Центральная Азия и Кавказ*, ред. А. Малашенко, Б. Коппелтерс, Д. Тренн (Москва, 1997), с. 26—27.

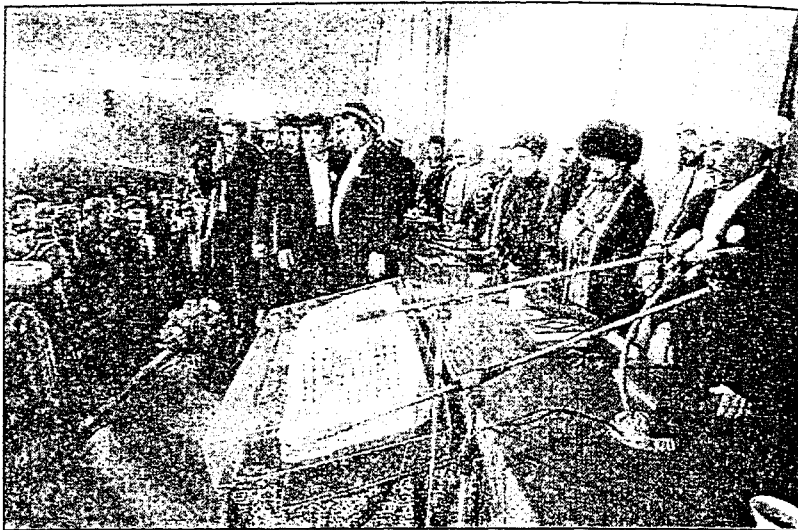


Рис. 22. Торжественная передача «Корана *Усмāна» мусульманской общине (Ташкент, 1992).

В 1927 г. были упразднены шариатские и адатские суды, конфискованы *вақфы*. В феврале 1929 г. за подписью секретаря ЦК ВКП(б) Л. Кагановича в республиканские, краевые, областные, губернские и окружные партийные комитеты рассылается письмо ЦК ВКП(б) «О мерах по усилению антирелигиозной работы». Этот документ санкционировал силовое давление на религиозные объединения под предлогом смыкания религиозных организаций с контрреволюционными силами. В массовом порядке закрывались и разрушались мечети. Наряду с текстом Библии Коран попал в составленный под руководством Н. К. Крупской список книг, подлежащих изъятию из массовых библиотек. Как тут не вспомнить «Индекс запрещенных книг», изданный папской курией в 1557 г.

В августе 1929 г. Центральный Исполнительный Комитет и Совет Народных Комиссаров приняли постановление о замене арабской письменности латинским алфавитом. Вскоре на смену латинскому алфавиту пришла кириллица. В ряде областей стало небезопасным не только держать в доме печатный или рукописный текст Корана, но и любую книгу, написанную арабицей. Это привело к массовой гибели рукописей, лишь малая часть которых была спасена археографическими экспедициями АН СССР. Множество знатоков традиционных мусульманских наук оказались в сталинских лагерях, где их называли «арабистами». Началась широкомасштабная работа по вытравливанию из народной памяти религиозных традиций. Резко активизировалась атеистиче-

ская пропаганда, в ходе которой «разоблачался» и Коран¹¹¹. Запрет любых форм религиозного обучения и воспитания, публичного совершения праздников и обрядов привел к утрате преемственности в передаче культурной информации, спонтанному отрыву нового поколения от традиций предков.

В это же время в академических кабинетах продолжалась работа по изучению Корана. К началу XX в. европейская наука накопила достаточно материала, чтобы поставить задачу осуществления перевода Корана на основании оригинальных научных разработок. В России такая задача была поставлена академиком И. Ю. Крачковским. Он одним из первых поднял вопрос о необходимости качественно нового подхода к переводу Корана. Рассматривая Коран как памятник определенной эпохи и среды, он попытался избежать влияния традиционных толкований и поставил задачу создать адекватный литературный перевод. При этом И. Ю. Крачковский опирался на материалы современной Корану языковой среды, стремился искать объяснения малопонятным местам текста в самом Коране. В 1921—1930 гг. им был осуществлен рабочий перевод текста, комментарии к которому дополнялись вплоть до самой смерти автора.

Перевод Корана, выполненный И. Ю. Крачковским, был включен в план публикаций издательства «Всемирная литература», однако издание было отвергнуто известным партийным функционером А. А. Ждановым и осталось в рукописи. Этот перевод, опубликованный посмертно в 1963 г.¹¹² и многократно переиздававшийся начиная с 1986 г., не был подготовлен автором к печати и, по существу, является публикацией архивных материалов, сохраняя в ряде случаев форму подстрочника. Тем не менее по характеру подхода к тексту и филологической точности труд И. Ю. Крачковского превосходит не только все русские, но и многие европейские переводы.

В прекрасно документированной книге А. А. Долининой, посвященной И. Ю. Крачковскому, приводятся важные архив-

¹¹¹ В качестве образца такого рода литературы можно привести работы Л. И. Климовича: «Коран и его догматы» (Алма-Ата, 1958) и несколько более умеренную «Книгу о Коране, его происхождении и мифологии» (Москва, 1977), основанные во многом на антиисламских статьях автора, опубликованных в 30—40-х гг.

К весне 1930 г. меры, принимавшиеся государством в отношении религиозных организаций, обострили общественно-политическую ситуацию в стране. В частности, началась массовая эмиграция мусульман Средней Азии в Западный Китай и Афганистан. Это вызвало появление постановления ЦК ВКП(б) «О борьбе с искривлениями партийной линии в колхозном движении» (14.03.1930), в котором содержалось требование «решительно прекратить практику закрытия церквей в административном порядке», что сказалось и на судьбе многих из оставшихся мечетей.

¹¹² *Коран*, пер. и коммент. И. Ю. Крачковского (Москва, 1963). См. также: М.-Н. Османов, «Достоинства русского перевода Корана, выполненного И. Ю. Крачковским», *Памятники истории и литературы Востока* (Москва, 1986), с. 3—8.

ные материалы, связанные с его работой над переводом Корана¹¹³. А. А. Долинина цитирует своего рода памятку, составленную И. Ю. Крачковским по прочтении им работы А. Фишера¹¹⁴, посвященной анализу переводов Корана. В этом тексте «содержатся требования исходить, во-первых, из самого текста Корана, не сковывая себя догматическими схемами поздних комментаторов, однако учитывая их филологические толкования, а также все тонкости арабской грамматики, фразеологии и поэтики; во-вторых — обращать внимание на варианты текста и иметь в виду „проблематичный характер многих мест» и, в-третьих, не стремиться обязательно найти в Коране иудейские и христианские элементы, помня, что Мухаммед (транслитерация подлинника. — Е. Р.) вырос в арабской языческой среде и должен был испытывать влияние ее обычаев, а также мотивов, форм и языка поэзии»¹¹⁵.

Другая выписка посвящена итоговой оценке всем европейским переводам Корана, опубликованным до середины 20-х гг., которую дает Т. В. Яйнболл¹¹⁶: «Ни один из переводов не сохраняет систематически традиционного, признаваемого у мусульман правоверным толкования текста, равно как, наоборот, никто из переводчиков не стремится защитить исключительно верный с историко-критической точки зрения смысл выражений Корана»¹¹⁷.

И. Ю. Крачковский избрал второй путь, и его перевод, опубликованный по архивным материалам через 35 лет после завершения, стал одним из самых серьезных достижений российского исламоведения. К сожалению, обширнейший комментарий к переводу так и остался нераскрытым в связи с самим характером публикации. Анализ перевода и комментариев показывает, что последовательное воплощение намеченного автором подхода к тексту требовало от него, по существу, пересмотра принятых в его время методов исследования, отказа от многих научных представлений. Поскольку работа осталась неоконченной, мы не можем судить о том, насколько последовательно автор был готов применять избранный им метод.

Закончить свой труд помешали И. Ю. Крачковскому условия, в которые было поставлено научное исламоведение в СССР¹¹⁸. Как отмечалось выше, по характеру подхода к тексту

¹¹³ А. А. Долинина, *Невольник долга* (Санкт-Петербург, 1994), с. 235.

¹¹⁴ A. Fischer, *Die Welt der vorhandenen Koranübersetzung und Sure 111* (Leipzig, 1937).

¹¹⁵ Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Архив Крачковского, оп. 1, № 203, л. 95.

¹¹⁶ Источник не указан.

¹¹⁷ Санкт-Петербургский филиал Архива РАН, л. 102.

¹¹⁸ А. Н. Кононов, «Академик Игнатий Юлианович Крачковский (к 100-летию со дня рождения: 1883—1951)», *Известия Академии наук. Серия литературы и языка*, XLII/4 (1983), с. 374—382.

перевод, выполненный И. Ю. Крачковским, в наибольшей степени близок работам Р. Белла, Р. Бляшера и Р. Парета. Причем все они часто демонстрируют аналогичный «буквалистский» подход к тексту. Так, в результате попытки возможно более точного следования синтаксису оригинала язык перевода, по оценке критика, стал «поистине ужасным»¹¹⁹, а текст перевода Р. Белла «просто „читать“ — невероятно сложно»¹²⁰.

Работа И. Ю. Крачковского над переводом совпала с началом кризиса советского исламоведения, связанного с тем, что подход к Корану и методы его анализа определялись в первую очередь задачами атеистической пропаганды. Именно в русле атеистических задач Н. А. Морозовым (1930) была предпринята попытка объявить X—XI вв. временем возникновения, а XIV в. (эпоху султана ‘Усмāна I) — временем фиксации Корана. В 1930-х гг. несколько московских ученых во главе с Е. А. Беляевым выдвинули гипотезу о создании Корана группой лиц¹²¹. Их подход к изучению Корана опирался во многом на гиперкритические работы таких западных востоковедов, как Г. Вейль и П. Каэтани. Однако отношение к предмету изучения, ненаучный характер методики исследования и полученных выводов, тенденциозный, некритичный подбор материала из европейских исследований сближают работы 30-х гг. упомянутых советских авторов с сочинениями представителей казанской миссионерской школы. Вульгарно-материалистический и воинственно-атеистический характер работ первых, по существу, смыкался с идеалистическим и подчеркнуто миссионерским подходом вторых.

В этом отношении труд И. Ю. Крачковского, статьи К. С. Кашталевой (1897—1939) по терминологии Корана, этнографические штудии И. Н. Винникова, исследования В. В. Бартольда, опиравшиеся на анализ источников, резко выделялись на общем фоне¹²².

¹¹⁹ J. E. Bencheikh, «Sourate al-kaḥf: neuf traductions du Coran». *Analyses-theorie: Etudes arabes*, III (1980), с. 2—50.

¹²⁰ A. Rippin, «Reading the Qur’ān with Richard Bell». *Journal of American Oriental Society*, CXII/4 (1992), с. 643.

¹²¹ Н. Морозов, *Христос VI* (Москва: Ленинград. 1930); Е. А. Беляев. *Лекции по истории арабов* (Москва. 1937).

¹²² См., например: В. Бартольд. «Коран и море». *Записки Коллегии востоковедов*, I (1925), с. 106—110; перензвано: *idem*, *Сочинения*, vi, с. 544—548; W. Barthold, «Zur Frage über die Berufung Mohammed's». *Dr. Modi Memorial Volume* (Bombay. 1930), с. 706—708; перензвано: «К вопросу о призвании Мухаммеда», *Сочинения*, vi, с. 615—616; К. С. Кашталева, «О термине „aṭā’a“ в Коране», *Доклады Академии наук (Востоковедение)* (1926), с. 56—57; *eadem*, «О терминах *анаба* и *аслама* в Коране», *ibid.*, с. 52—55; *eadem*, «К переводу 77 и 78 стиха 22 суры Корана», *ibid.* (1927), с. 121—124; *eadem*, «К вопросу о хронологии 8, 24, 47 сур Корана», *ibid.*, с. 101—107; *eadem*, «О термине „*шахида*“ в Коране», *ibid.*, с. 117—120; *eadem*, «Терминология Корана в новом освещении», *ibid.* (1928), с. 7—12; *eadem*, «О термине „*ханйф*“ в Коране», *ibid.* (1928), с. 157—162; *eadem*, «Подражания Корану»; И. Н. Винников, «Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии», *Сергею*

Болезненный процесс освобождения от догматического подхода 30—40-х гг. в советском исламоведении проходил неровно. Попытки преодоления наиболее одиозных крайностей этого подхода были предприняты, в частности, И. П. Петрушевским. Сочинения коранического круга изучались в первую очередь с лингвистическими целями (например, работа А. К. Боровкова)¹²³. Однако вплоть до начала 90-х гг. продолжали активно публиковаться имевшие лишь самое отдаленное отношение к науке работы авторов (Л. И. Климович, А. В. Авксентьев и Р. Р. Мавмонтов, С. И. Джаббаров и др.), занимавших воинственно атеистическую позицию¹²⁴. Это было одним из ответов властей на объективную невозможность свести религиозную жизнь мусульман к формам, жестко контролируемым государством. Так, по словам одного из уполномоченных центра, посланных в Узбекистан для проверки атеистической работы, ему пытались доказать, что читающие в специально отведенном в клубе помещении Коран старики не что иное, как собрание ветеранов Великой Отечественной войны¹²⁵.

Новый этап в изучении ислама и Корана в СССР был связан с осознанием на официальном уровне в начале 1980-х гг. необходимости адекватного анализа процессов и событий на Ближнем и Среднем Востоке (мусульманский фундаментализм, иранская революция, советское вторжение в Афганистан). В 1980 г. в Ташкенте прошло Всесоюзное совещание, призванное наметить основные направления изучения ислама в СССР в новых условиях. Материалы совещания, опубликованные с грифом «Для служебного пользования», отразили растущую озабоченность как ученых, так и практических работников уровнем и характером изучения ислама. Результаты совещания и ряд решений, принятых на официальном уровне, позволили подготовить и опубликовать ряд коллективных работ и монографий, продолжающих русскую академическую традицию¹²⁶.

Федоровичу Ольденбургу к 50-летию научно-общественной деятельности. 1882—1932. Сборник статей (Ленинград, 1934), с. 125—146.

¹²³ И. П. Петрушевский, *Ислам в Иране в VII—XV вв.* (Москва, 1966); А. К. Боровков, *Лексика среднеазиатского тафсира XII—XIII вв.* (Москва, 1966); И. Н. Винников, «Коранические заметки: Коран 96: 1—2», *Исследования по истории культуры народов Востока* (Москва; Ленинград, 1960), с. 309—312.

¹²⁴ А. В. Авксентьев, Р. Р. Мавмонтов, *Книга о Коране* (Ставрополь, 1979); С. И. Джаббаров, *Мифология Корана и ее зеленые корни* (Ташкент, 1990).

¹²⁵ Малащенко, *Мусульманский мир СНГ*, с. 47.

¹²⁶ П. А. Грязневич, «Развитие исторического сознания арабов (VI—VIII вв.)», *Очерки истории арабской культуры V—XV вв.* (Москва, 1982), с. 75—155; М. Б. Плотников, *Коранические сказания* (Москва, 1991); См. также: Е. А. Резван, «Коран и коранистика», *Ислам: историографические очерки*, ред. С. М. Прозоров (Москва, 1991), с. 7—84; *idem*, «Коран и его толкования» (Санкт-Петербург, 2000); *idem*, «Пророчество и религиозное вдохновение в исламе (к проблеме научной интерпре-

Именно к этому времени восходит начало раскола среди российских мусульман, вызванного во многом распространением среди верующих ваххабитской литературы на арабском языке, которая составляла основную часть саудовских книжных даров духовным управлениям и мечетям.

Афганская трагедия обернулась и обостренным интересом к исламу и Корану. Припев песни Александра Розенбаума «Караван» («Караван. Шурави убивать им велит Коран. Караван, караван, караван...») — прекрасное свидетельство настроений, господствовавших в общественном сознании. Библиотекам было практически нечего предложить в ответ на взрыв читательского интереса. Автор может засвидетельствовать, что никогда — ни раньше, ни позже — он не сталкивался с таким массовым интересом к публичным лекциям об исламе и Коране.

После состоявшейся в апреле 1988 г. встречи М. С. Горбачева с патриархом Московским и Всея Руси Пименом и членами Синода Русской православной церкви в связи с приближавшимся тысячелетием принятия христианства на Руси в СССР началось восстановление демократических принципов отношения к религии, церкви и верующим. Однако на первых порах эти перемены коснулись в основном лишь православной церкви. Массовая регистрация христианских религиозных объединений не сопровождалась адекватными действиями по отношению к последователям ислама.

В столице Туркменистана Ашхабаде в течение 40 лет, вплоть до 1989 г., действовали Русская православная церковь и молитвенный дом евангельских христиан-баптистов, а просьба мусульман о регистрации хотя бы одного их религиозного объединения из года в год без всяких законных оснований решительно отклонялась.

Пришедший в марте 1989 г. на пост председателя Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана *муфтий* Мухаммад-Сәдиқ Мухаммад-Йўсуф заявил о необходимости скорейшего устранения препятствий на пути реализации мусульманами своего конституционного права на исповедание религии и отправление культа. Уже на следующий месяц после избрания на высокий пост он писал:

Большой вопрос: мало мечетей, много просьб об их открытии, не хватает религиозной литературы, особенно Корана, книг для начального религиозного обучения. Есть большие потребности в *муллах* — образованных, отвечающих современным требованиям, способных отвечать на сложные вопросы ¹²⁷.

тацин феномена пророческих откровений Мухаммада)», *Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии* (Москва, 1992), с. 20—33; *idem*, «История Корана и его изучения», *Коран*, пер. и коммент. Д. Н. Богуславского, с. 517—542.

¹²⁷ См.: *Московские новости*. № 15 (1989), с. 8.

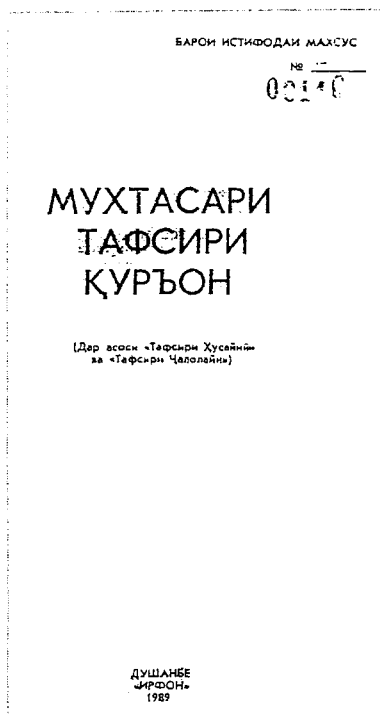


Рис. 23. Титульный лист книги «Мухтасари тафсири Қуръон» (Душанбе. 1989)

Известную двойственность политики местных властей в тот период, стремившихся к обновлению, но справедливо опасавшихся роста фундаменталистских тенденций, может иллюстрировать опубликованное в 1989 г. с грифом «Для служебного пользования» издание таджикского перевода *тафсира* (рис. 23), в подготовке которого принимали участие первые лица Института востоковедения АН Таджикской ССР, журнала «Коммунист Таджикистана», издательство «Ирфан».

Около пятидесяти миллионов советских мусульман, из которых порядка двадцати миллионов живут в собственно России (из них около восьмисот тысяч в Москве), ждали перемен. И они вскоре наступили. Число мусульманских религиозных объединений, зарегистрированных в 1989 г., по сравне-

нию с 1988 г. увеличилось почти в 10 раз и составило 337. Далее начался лавинообразный рост.

Как за пределами России, так и внутри ее мусульмане расценили перестройку как результат вмешательства божественных сил. По словам главного редактора авторитетного египетского журнала «Манār ал-ислām» при всех способностях человека, гигантских возможностях передовой техники никто не мог предсказать широкомасштабные реформаторские катаклизмы, потрясшие от края и до края огромный мир, в центре которого расположена столица коммунизма — Москва. И причина тому кроется в крайней ограниченности человеческих возможностей по сравнению с возможностями неба, о которых в Коране сказано: «Его приказ, когда Он желает чего-нибудь, только сказать Ему: „Будь!“ — и оно бывает» (37 : 82) ¹²⁸.

Этим словам вторит Мақсуд Гаджиев, главный редактор махачкалинской газеты «Исламские новости», написавший в ее первом номере:

¹²⁸ Ал-Азхар, апрель 1990, с. 957. Цит. по: Малащенко, *op. cit.*, с. 61.

В апреле 1985 г. (начало перестройки в СССР) неустанные молитвы верующих и стоны невинно замученных людей были, наконец, услышаны Всевышним, который ниспослал нам освобождение от злого духа... Перестройка стала поистине знамением Аллаха ¹²⁹.

Изменение таможенных правил позволило зарубежным единомерцам российских мусульман начать массовый завоз в страну религиозной литературы. Только король Саудовской Аравии Фахд направил в дар мусульманам Средней Азии, миллион экземпляров Корана (в дополнение к ним король передал 400 тысяч одноразовых шприцов).

Массовым тиражом были переизданы не только переводы И. Ю. Крачковского и Г. С. Саблукова, но и ряд работ деятелей «мусульманского возрождения» начала XX в. Стало возможным издание перевода Д. Н. Богуславского.

Публикации переводов Корана, как и прежде, отражали господствующие в обществе идеологические процессы. Практическая невозможность ознакомления с текстом, вышедшим ограниченным тиражом и распространявшимся под «неусыпным контролем» идеологических отделов горкомов и обкомов, вызвала публикацию перевода И. Ю. Крачковского эмигрантскими издательствами (1983, 1989, Нью-Йорк). Только в первые годы перестройки (1986—1991) увидела свет целая серия из тринадцати перепечаток, осуществленных в Москве, Душанбе, Баку и Ташкенте государственными (в том числе «Физкультура и спорт»!) и частными издательствами, совместными предприятиями (Коран приносил хороший доход) и даже журналом «Заря Востока», печатавшим текст Корана на протяжении двенадцати номеров (1990) и гарантировавшим тем самым значительный рост числа своих подписчиков. Чеченское издательство опубликовало текст перевода И. Ю. Крачковского без указания имени автора. В 1990—1991 гг. пять переизданий выдержал перевод Г. С. Саблукова (Москва, Казань).

Стремительная и беспринципная коммерциализация всех сфер жизни, ставшая основной приметой облика постперестроечной России, к сожалению, коснулась и Корана ¹³⁰. Перевод, осуществленный В. М. Пороховой, человеком, не знающим арабского языка и не имеющим элементарной специальной подготовки, являет собой синтез в высшей степени удачного менеджмента и крайне безграмотной реализации сложнейшей научной задачи.

Долгое время в виде отдельных книг публиковались фрагменты перевода Пороховой, в 1993 г. был опубликован полный

¹²⁹ *Исламские новости*, 19 ноября 1990 (Махачкала).

¹³⁰ Ср. пиратское издание перевода Д. Н. Богуславского, осуществленное в Стамбуле без разрешения Архива РАН и других правообладателей, см. выше: примеч. 52.

текст¹³¹, а в 1997 г. в Абу Даби на средства местного благотворительного фонда вышло в свет расширенное и дополненное издание. Оно было снабжено факсимиле документа из канцелярии знаменитого мусульманского университета ал-Азхар, подтверждающего точность воспроизведения **арабского текста** Корана, опубликованного параллельно с переводом.

Причем автор и редактор русского текста выдают документ ал-Азхара за официальное одобрение этим авторитетным исламским центром самого **перевода**. Публикация 1997 г. вызвала в Эмиратах настоящий скандал. Министерство *вакфов* Дубая создало специальную комиссию для анализа опубликованного текста. В нее вошли египетские, саудовские и марокканские, а также российские ученые. Их мнение было единогласным: публикацию перевода Пороховой следует запретить ввиду огромного количества ошибок, серьезно искажающих содержание Священного текста. Кроме того, по мнению ряда членов комиссии, предисловие к изданию пропагандирует «идеи коммунизма, крестовых походов, сионизма»¹³². Крайне не лестные оценки даны переводу и в Иране¹³³. Члены Ассоциации исламоведов при Совете *муфтиев* России также «не считают возможным признавать этот перевод сколько-нибудь удовлетворительным и рекомендовать его читателям»¹³⁴.

В этот же период были созданы переводы Корана, основанные на мусульманской традиции (М.-Н. Османов¹³⁵, анонимный перевод движения «Ахмadiyah»¹³⁶ — последний выполнен с

¹³¹ *Коран: Перевод смыслов и комментарии В. Пороховой* (Москва, 1993).

¹³² См. газету «Ал-Халидж» (ОАЭ) от 18.07.1997. Информация об этом решении Министерства *вакфов* прошла по каналам ИТАР-ТАСС (см. Абу Даби, 21 июля 1997 г., корреспонденция Виктора Лебедева). Газета «Ал-Иттихад» (ОАЭ) в номере от 8 августа 1997 г. опубликовала целую страницу, где корреспондент газеты поместил свои интервью с российскими исламоведами, критикующими перевод В. Пороховой.

¹³³ Imād ad-Dīn Hātim, «The Russian translations of the Qur'ān: From Sablukov to Porokhova», *Tarjūmān-i Wahy*, ii/2 (1999), с. 51—83; A. Pakatchi, «An interim report on the Russian translations of the Holy Qur'ān», *ibid.*, ii/1 (1998), с. 54—74.

¹³⁴ В. Д. Ушаков. «Глубинный смысл открывается постепенно. К выходу в свет перевода Корана, выполненного Мухаммадом-Нури Османовым», *Книжное обозрение «Ex Libris НГ»* от 02.09.1999, с. 6; *idem*, «Какой нужен перевод Корана: канонический или научный?», с. 64—76; *Коран в России* (По материалам «круглого стола» «Священный Коран в России: духовное наследие и исторические судьбы») (Москва, 1997), с. 70—75. К сожалению, в России продолжают публиковаться заказные рецензии, высоко оценивающие этот перевод.

¹³⁵ Существенным продвижением вперед является новый, во многом пересмотренный вариант перевода Корана М.-Н. Османова под редакцией В. Д. Ушакова, опубликованный в 1999 г. московским издательством «Ладомир». Прекрасно оформленная публикация содержит комплексный комментарий, основанный на последних работах отечественных исламоведов. См.: В. Д. Ушаков, «Глубинный смысл», с. 6.

¹³⁶ Когда книга уже была готова к печати, автору стало известно еще о двух русских переводах Корана. Один из них снова связан с движением «Ахмadiyah».

подстрочника). Предпринята попытка создания стихотворного перевода (Т. А. Шумовский)¹³⁷. Исламские пропагандистские центры в Иране, Пакистане, Саудовской Аравии, Турции финансируют издание и распространение на территории России и стран СНГ специальных учебных пособий, переводов на русский и национальные языки современных *тафсиров*¹³⁸. Финансируются программы перевода Корана на языки народов Средней Азии, Поволжья и Кавказа¹³⁹. В Россию и страны СНГ продолжают ввозиться сотни тысяч экземпляров арабского текста Корана для бесплатного распространения среди верующих. Переиздания арабского текста осуществляются и Духовными управлениями мусульман (в таких изданиях, появившихся в советское время (1923, 1956) по-прежнему использовался текст старых казанских изданий Корана, он был заменен текстом официального каирского издания 1919—1928 гг. только в издании, выпущенном в Ташкенте в 1960 г. и ставшем образцом для последних публикаций). Духовное управление мусульман Европейского региона России готовит электронную версию перевода И. Ю. Крачковского для размещения на своем сайте в Интернете.

второй выпущен в Германии на спонсорские деньги. Более подробной информацией автор пока не располагает.

¹³⁷ *Священный Коран: Арабский текст с русским переводом*, опубликован под покровительством Четвертого Халифа Обетованного Мессии и Главы Ахмадийского Движения в Исламе Хазрата Мирзы Тахира Ахмада (Лондон, 1987); *Коран*, пер. с араб. с коммент. М.-Н. Османова (Москва, 1995); *Коран: Священная книга мусульман*, пер. с араб. (и предисл.) Т. А. Шумовского (Москва, 1995). О последнем см.: С. Х. Кямилев, «Интернационализация работы над русскими версиями коранических текстов — объективная задача в условиях Российской Федерации», *Коран в России*, с. 60—61.

¹³⁸ *Учение священного Корана*, сост. Сейид-Реза Борген, Мохаммед Бахонар, Бахрам Тегерани (сост. русской части) (Тегеран, 1978); Саид Абул Ала (Маудуди), *Тафхимул Коран*. (Сûры: Семейство 'Имрâна и Женщины), пер. Шах Махмуд (Пешавар, 1987); *idem*, *Сûры Ибрâхîм, Ал-Хиджр, Пчелы, Перенес ночью* (Пешавар, 1990); М. В. М. Ахмад, *Введение в священный Коран* (Исламабад, 1991); М. Иахйа-Пур, *Обучение чтению Священного Корана* (Кум, 1998); *Священный Коран: Антология* (Исламабад, 1991).

¹³⁹ *Куран*, пер. Ж. М. Истаева (Алматы; Москва, 1991); см. также: Н. Агаев, «Коран как явление культуры», вступ. ст. к пер. и пер. глав Корана Н. Агаева (Баку, 1989), i, с. 170—191; *Куран*, пер. М. Х. Гамидова (Махачкала, 1995); *Куръони карим. Ўзбекча изоҳли таржима*. Таржима ва изоҳлар муаллифи Алоуддин Мансур (Ташкент, 1992). Опубликованный в 1992 г. в Ташкенте «Хафтийак шарйф» продолжает серию дореволюционных изданий этого типа. В настоящее время А. Б. Халидов готовит татарский перевод Корана.

Ситуацию с переводами Корана на языки народов СНГ тщательно отслеживает журнал «Таржуман-и Вахй», издаваемый Цетром по переводу Священного Корана (Кум): см: VI/1 (2000), с. 92—94 — узбекский; *ibid.*, с. 114—115 — таджикский; I/1 (1997), с. 60—73; I/2 (1998), с. 75—86; II/1 (1998), с. 47—55; II/2 (1999), с. 135—161 — азербайджанский; III/1 (1999), с. 174 — киргизский; III/2 (2000), с. 103 — грузинский.

В ходе дезинтеграционных процессов на постсоветском пространстве и сложения здесь различных типов государственных образований Коран приобрел статус одного из символов государственности (президентская присяга на Коране в ряде государств СНГ и субъектов РФ) и объявлялся одним из основных источников права (Чечня). В этом отношении социальная и политическая практика в мусульманских районах бывшего СССР следует за традициями, господствующими сегодня в ряде мусульманских государств Азии и Африки.

При этом специфика отношения к Корану во многом обусловливается особенностями периода становления национальной государственности и поисками национальной идеологии. Так, президент Туркменистана Сепармурад Ниязов выступил с инициативой внести изменения в порядок исламской молитвы, предложив «после каждой молитвы, после каждого *намаза* произносить:

Отечество мое, Туркменистан.
Тебе я посвящаю жизнь свою.
И коли боль тебе я причину,
Пусть длань моя отсохнет навсегда!...»¹⁴⁰.

Упоминание о своем знании Корана, умении его читать стало важной составляющей имиджа мусульманского политика. Так, на официальном сайте российского правительства в Интернете на странице, посвященной биографии Рамазана Абдулатипова, политика, ведавшего вопросами межнациональных отношений в российских правительствах разного состава, находим: «В прошлом играл за сборную Дагестана по волейболу. Увлекался охотой в горах, читает Коран, играет на национальных музыкальных инструментах».

Коран является одним из основных аргументов в ожесточенных спорах, разгоревшихся в последнее время между так называемыми тарикатистами, сторонниками традиционных исламских течений, долгое время безраздельно доминировавших на территории СНГ, и ваххабитами, ведущими агрессивную пропаганду на средства зарубежных исламских центров. На захваченной российскими десантниками ваххабитской базе в Харсеное

¹⁴⁰ *Туркменистан*, 24.04.1994. Ср. мнение лидера ливийской революции М. Каддафи, согласно которому из Корана следует исключить вводное слово *кул* — «скажи». Мне не известно, был ли в Ливии опубликован текст Корана, который бы соответствовал этим пожеланиям. В то же время на существование проблемы как таковой указывает бытующая ныне в Саудовской Аравии поговорка: *куллу-л-машайки мин кул ва Кум* («Все проблемы — от кул и из Кума»). Возможно, что вся эта история — лишь отражение реальных противоречий, существующих между упомянутыми исламскими государствами. Автор искренне признателен за эту информацию проф. Т. Ибрагиму (Москва).

Творческий импульс, заложенный в Коране, продолжает оказывать свое влияние на русских писателей. В одном из последних интервью А. Битов, несомненно один из наиболее серьезных современных русских писателей, отмечал: «Я стремлюсь быть гармоничным. И если утром я успеваю прочитать несколько предложений из Библии, Корана, Пушкина, Паскаля, Даля, наступает просто счастливое отношение к жизни»¹⁴².

Продолжается научное изучение Корана¹⁴³, готовятся новые переводы¹⁴⁴, публикуются работы просветительского плана, продолжающие традиции джадидов¹⁴⁵. Приоритетной задачей российской коранистики является реализация замысла И. Ю. Крачковского по подготовке филологически точного, литературно-адекватного академического перевода Корана с комплексным комментарием и справочным аппаратом. Основой такой работы, которая в современных условиях может осуществляться только группой специалистов¹⁴⁶, должны стать исследования племенных диалектов, языка и структуры текста Корана с использованием современных методик. Не менее важно изучение истории культуры Южной Аравии, Набатеи, длительного процесса формирования «культурного симбиоза» в оседлых центрах Внут-

¹⁴² «А. Битов: между Москвой и Ленинградом», записано М. Котельниковой и А. Сергеевым, *Домовой*, VI (1996), с. 58.

¹⁴³ В. Д. Ушаков. *Фразеология Корана* (Москва, 1996).

¹⁴⁴ *Коран. Сûры* 1, 16—19, 35, 36, пер. В. Д. Ушакова (Москва, 1998). Этот перевод, который обещает стать серьезным достижением отечественного исламоведения, «вырастает» из редакторской работы автора над текстом М.-Н. Османова. Автор использует «эпический стиль», ритмизованную прозу, дает рассчитанные на широкого читателя комментарии с использованием *тафси́ров* ат-Табары и «Ал-Джалялайна», работ российских исследователей.

¹⁴⁵ М. Архипов. *Тафсид: Облегченные правила* (Казань, 1993); *Священный Коран о человеке, его жизни и бессмертии: Хрестоматия*, вступительная и вводная статьи: *мудфтий* Р. Гайнутдин и Т. Сандбаев (Москва, 1998). Из этой категории работ своим высоким качеством выделяется книга Т. Ибрахима и Н. Е. Ефремовой «Мусульманская священная история от Адама до Иисуса» (Москва, 1996). Это — краткое и емкое изложение соответствующей мусульманской традиции, равного которому на сегодняшний день не существует не только на русском, но и на европейских языках. Авторы готовят новые работы, связанные с Кораном.

¹⁴⁶ См.: Е. А. Резван, «Коран и коранистика», *Ислам: историографические очерки* (Москва, 1991), с. 28. Эту точку зрения разделяет и один из наиболее авторитетных исламоведов в сегодняшней России проф. Т. Ибрагим (см. его интервью: *НГ — Религии. Печатное дело* (№ 24/47 от 22.12.1999)). Нельзя не согласиться и со следующими его словами из того же интервью: «Очень жаль, что за дело перевода (Корана. — Е. Р.) берутся непрофессионалы, люди, не владеющие в достаточной степени арабским языком (или вовсе им не владеющие), не имеющие востоковедческого, исламоведческого образования. Делают также попытку перевести Коран в поэтической форме, хотя это целиком противоречит Священной книге, где сказано, что Коран — это не стихи. Более того, сами эти переводчики не поэты, и стихотворный перевод — это их первый поэтический опыт. Оттачивать перо на тексте Священной книги — богохульство, это неприемлемо ни с научной, ни с этической точки зрения».

ренной Аравии с гетерогенным населением. Подготовка такого перевода, опирающегося на результаты исследований 1970 — 1990-х гг., актуальна и для западного исламоведения.

Российский ислам, представляя собой одну из региональных форм бытования этой великой религии, имеет свою замечательную историю и традиции. Судьбы мусульманских народов России неразрывно связаны с исторической судьбой других народов, населяющих нашу страну, и прежде всего — с исторической судьбой русского народа. Их объединяют общие традиции и взгляд на мир, сложившиеся за годы активного взаимодействия, общие великие победы и национальные трагедии. Число Героев Советского Союза, удостоенных этой высшей национальной награды за подвиги в годы Великой Отечественной войны почти точно соответствует проценту мусульманского населения СССР. То же самое можно сказать и о числе подвинков с мусульманскими фамилиями, погибших на подводной лодке «Курска». Во время свода с орбиты орбитального комплекса «Мир» на его борту сгорели и копия Библии, и копия Корана.

Однажды под впечатлением фресок в церквях Венеции замечательный русский поэт, лауреат Нобелевской премии Б. Л. Пастернак записал: «Я понял, что, к примеру, Библия есть не столько книга с твердым текстом, сколько записная тетрадь человечества, и что таково все вековечное. Что оно жизненно не тогда, когда оно обязательно, а когда оно восприимчиво ко всем уподоблениям, которыми на него озираются исходящие века»¹⁴⁷. Видимо, и Коран в не меньшей степени, чем Библию, можно считать «записной тетрадью человечества», которое при всем многообразии оценок и мнений никогда не оставалось равнодушным к истинам, возведенным этой книгой. Подтверждает это и история Корана в России, страны, которую Николай Бердяев однажды назвал «Востоко-Запад»¹⁴⁸.



¹⁴⁷ Б. Л. Пастернак, «Охранная грамота», *Воздушные пути: проза разных лет* (Москва, 1983), с. 252.

¹⁴⁸ Н. Бердяев, *Судьба России* (Москва, 1990), с. 28.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

Варианты наименований сўр и их групп (в порядке букв русского алфавита)¹

А

- 'абаса — 80
'абаса ва-тавалла — 80
Абӣ Лахаб — 111
ал- 'адийāt — 100
ва-л- 'адийāti сӯбҳан — 100
ва-л- 'адийāt — 100
ал- 'азāб — 9
'айн-сйн-қāф — 42
ал-а'лā — 87
ал- 'алақ — 96
ал-а'мā — 80
а-лам — 105
а-лам наираҳ — 94
а-лам наираҳ лака — 94
а-лам наираҳ лака қадрака — 94
а-лам тара — 105
а-лам тара кайфа — 105
а-лам тара кайфа фа'ала — 105
а-лам тара кайфа фа'ала раббука — 105
а-лам тара кайфа фа'ала раббука би-асҳāби л-фйл — 105
алиф-лāм-мйм гулибати-р-Рўм — 30
алиф-лāм-мйм ас-саджда — 32
алиф-лāм-мйм қāд — 7
алиф-лāм-мйм танзйл — 32
алиф-лāм-мйм танзйл ас-саджда — 32
āl 'Имрāн — 3
аллазина кафарӯ — 47
алхāкум — 102
алхāкуму-т-такāтур — 102

¹ За основу взяты списки наименований сўр, собранные Р. Паретом и Л. Кандил (R. Paret, *Der Koran: Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz, 1971), с. 551—554; L. Kandil, «Die Surennamen in der offiziellen Kairiner Koran Ausgabe und ihre Varianten», *Der Islam*, LXIX (1992), с. 44—60), которые были переработаны и дополнены по результатам самостоятельной обработки большого числа рукописей Корана и сочинений коранического круга.

'амма
 'амма йатасā'алўна — 78
 ал-ин 'ām — 6
 ал-анбийā' — 21
 ал-'анкабўт — 29
 ал-инфāл — 8
 а-ра 'айта — 107
 а-ра 'аита ллазй — 107
 а-ри 'аита ллазй йуказзибу — 107
 ал-ир 'āф — 7
 'арўс ал-Қур'āн — 55
 ал-асāс — 1 или 112
 ал-'аср — 103
 ва-л-'аср — 103
 асҳāб ал-кахф — 18
 асҳāб ал-фйл — 105
 асҳāб ал-Хиджр — 15
 атā мру-ллāх — 16
 а'ўзу би-рабби-л-фалақ — 113
 а'ўзу би-рабби-н-нāс — 114
 ал-аҳбāр — 9
 ал-Аҳзāб — 33
 ал-Аҳқāф — 46
 ахл ал-китāб — 98

Б

Бадр — 8
 ал-баййина — 98
 ал-бақара — 2
 ал-балад — 90
 Банй Исрā'йл — 17
 Банй Нафйр — 59
 Банў Исрā'йл — 17
 Банў Нафйр — 59
 барā'а — 9
 ал-барййа — 98
 ал-бāсиқāt — 50
 ал-бахут — 9
 ал-бурўдж — 85

В

ваилун ли-кулли хумаза — 104
 ваилун ли-л-мутаффифйн — 83
 ал-вāки' — 70
 ал-вāки'а — 56

ал-ва̣қийа — 67

ал-ва̣фийа — 1

Г

ғәфир — 40

ал-ғәийийа — 88

ал-ғуриф — 39

Д

Дәвүд — 38

Дәвүд сүрат ғәд — 38

ад-да̣фи'а — 36

ад-да̣хр — 45 или 76

ал-джә̣ми'а — 26

ал-джә̣сийа — 45

ал-джинн — 72

ал-джум'а — 62

ал-джурүз — 32

ад-дйн — 107

ад-ду'ә' (ду'ә' ал-қунұт) — 1²

ад-душә̣ — 93

ва-д-душә̣ — 93

ва-д-душә̣ ва-л-лайл — 93

ад-душә̣н — 44

З (З, З)

аз-за̣бийх — 37

аз-зайтүн — 95

аз-залзала — 99

аз-зарийә̣т — 51

ва-аз-зарийә̣т — 51

*аз-захрә̣вән*³

аз-зилзә̣л — 99

аз-зихә̣р — 58

аз-зумар — 39

аз-зухруф — 43

зй-л-ма'әридж — 70

И

ал-'ибә̣да — 109

Ибрә̣хйм — 14

² Общее название для сүр *ал-хал'* и *ал-хафд* согласно передаче Убаййа б. Ка'ба.

³ Общее название для сүр 2 и 3.

- изъ вақа'ат* — 56
изъ вақа'ати-л-вāқи'а — 56
изъ джā'а — 110
изъ джā'ака-л-мунāфиқъун — 63
изъ джā'а наєру-л-лāх — 110
изъ джā'а наєру-л-лāхи ва-л-фатх — 110
изъ зүлзилат — 99
изъ зүлзилати-л-арду зилзāлахā — 99
изъ-с-самā'у-нфатарат — 82
изъ-с-самā'у-нишакқат — 84
изъ-и-шамс — 81
изъ-и-шамсу кўвират — 81
икра' би-сми — 96
икра' би-сми раббика — 96
икра' би-сми раббика-л-лазй халақа — 96
иктараба — 21
иктараба ли-н-нāси хисāбуххум — 21
иктарабат — 54
иктарабати-с-сā'а — 54
иктарабати-с-сā'ату ва-нишакқа-л-қамар — 54
ал-й-лāф — 106
ал-имтихāн — 60
иннā анзалнāху — 97
иннā анзалнāху фй-л-йлати-л-қадр — 97
иннā арсалнā — 71
иннā арсалнā Нұҳан — 71
иннā а'тāинāка — 108
иннā а'тāинāка-л-каухсар — 108
иннā фатахнā — 48
иннā фатахнā лака — 48
ал-инсāн — 76
инфатарат — 82
ал-инфикāк — 98
ал-инфитāр — 82
ишакқат — 84
ал-ишиқāқ — 84
ал-иниирāх — 94
икра' — 96
ал-исрā' — 17
*ал-'итāқ*⁴
ал-их-лāс — 112

⁴ Общее название для сўр 17—21.

Й

- йā аййухā-л-кāфирӯн* — 109
йā аййухā-л-муддас̣сир — 74
йā аййухā-л-муззаммил — 73
йā аййухā-н-набиййу изā таллақтуму-н-нисā' — 65
йā аййухā-н-набиййу ли-ма тухарриму — 66
йā'-сйн — 36
йас'алўнака — 8
йā'-сйн ва-л-Қур'āн — 36
Йўнус — 10
Йўсуф — 12

К (Қ)

- қад афлаҳа-л-му'минӯн* — 23
ал-қāдийа — 36
ал-қадр — 97
ал-қаййима — 98
*ал-қалāқил*⁵
ал-қалам — 68
қалб ал-Қур'āн — 36
ал-калīm — 20
ал-қамар — 54 или 31
ал-канз — 1
ал-қāри'а — 101
*ал-қарйнāн*⁶
ал-қасас — 28
ал-каусар — 108
қāф — 50
қāф ва-л-Қур'āн — 50
қāф ва-л-Қур'āни-л-маджид — 50
қāф-хā'-йā'-'аин-сāд — 19
ал-кāфийа — 1
ал-кāфирӯн — 109
ал-кахф — 18
ал-қийāма — 75 или 98
ал-қитāl — 47
қўвират — 81
қул а'ўзу би-рабби-л-фалақ — 113
қул а'ўзу би-рабби-н-нāс — 114
қул йā аййухā л-кāфирӯн — 109
қул ўҳийа — 72

⁵ Общее название для сўр, начинающихся с қул (72, 109, 112, 114).

⁶ Общее название для сўр 8 и 9.

қул ӯҳийа илаийа — 72
 қул хува-ллāху аҳад — 112
 [сўратā]-л-қунут⁷
 Қурайи — 106
 ал-Қурайи — 106
 ал-Қур'ан ал-'азим — 1

Л

ал-лайл — 92
 ва-л-лайл — 92
 ал-лайл изā йағшā — 92
 ва-л-лайли изā йағшā — 92
 лам йакун — 98
 лам йакун-илазйина кафарў — 98
 лам йакун-илазйина (кафарў) мин ахли-л-китāб — 98
 лā уқсиму — 90
 лā уқсиму би-хāзā-л-балад — 90
 лā уқсиму би-йауми-л-қийāма — 75
 Лахаб — 111
 ал-Лахаб — 111
 ли-йлāф — 106
 ли-йлāфи Қурайи — 106
 ли-ма туҳарриму — 66
 Лукмāн — 31
 ал-лумаз — 104

М

ал-ма'аридж — 70
 ал-мавадда — 60
 ал-мақāджи' — 32
 ал-маджйд — 50
 ал-мā'ида — 5
 ал-малā'ика — 35
 мāлики йауми-д-дйн 1
 ал-мāни'а — 67
 ал-маннā'а — 67
 ал-мар'а — 60
 Марйам — 19
 ал-масāбйх — 41
 ал-масад — 111
 ал-масāнй⁸

⁷ Общее название для сўр ал-ҳал' и ал-ҳафō согласно передаче Убайййа б. Ка'ба.

⁸ Общее название для сўр 8, 13—15, 19, 22, 24, 25, 27—31, 33—36, 38, 39, 47 (иногда к этому списку добавляют сўры 40, 41, 43—46).

ал-мā'ūn — 107
ал-ми'ūn — 107⁹
*ал-му'āwizātān*¹⁰
ал-мубаинида — 54
ал-муб'асири — 9
ал-мудамдима — 9
ал-мудассир — 74
ал-муджадила — 58
ал-муджадила — 58 или 67
ал-муззаммил — 73
ал-му'имма — 36
ал-муқашқишиа — 9 или 109
*ал-муқашқишиатān*¹¹
ал-мулк — 67
ал-му'мин — 40
ал-му'минйн — 23
ал-му'мин'ūn — 23
ал-мумтаҳана — 60
ал-мумтаҳина — 60
*ал-мумтаҳинāt*¹²
ал-мунāджāt — 1
ал-мунаджджийа — 67
ал-мунаккила — 9
ал-мунаққира — 9
ал-мунāфиқ'ūn — 63
ал-мунāфиқ'ūn — 63
ал-мунқиза — 5
ал-мурсалāt — 77
ва-л-мурсалāt — 77
ва-л-мурсалātти 'урфан — 77
Мўсā — 20
*ал-мусаббиҳāt*¹³
ал-мусаува — 9
ал-мус'йра — 9
ал-му'сирāt — 78
ал-мутаффиф'ūn — 83
ал-мутаҳаррим — 66
*ал-муфассaл*¹⁴

⁹ Общее название для сūr 9, 11, 12, 16—18, 20, 21, 23, 26, 37.

¹⁰ Общее название для сūr 113 и 114.

¹¹ Общее название для сūr 113 и 114 (109), или 109 и 112, или 112 и 114.

¹² Общее название для сūr 32, 48, 49, 58—68, 71, 72.

¹³ Общее название для сūr 57, 59, 61, 62, 64, 87, которые начинаются либо с *саббах*, либо с *йусаббиху-ли-ллах*, либо с *саббих*.

¹⁴ Общее название для сūr 51—56, 70, 73—112 (называют также 37 и/или 45, 47, 48, 49, 50, 55, 61, 67, 76, 87, 93).

Мухаммад — 47
 ал-мухзинна — 9
 ал-мушаррида — 9

Н

ан-наба' — 78
 ан-набий — 65 или 66
 ан-наджм — 53
 ва-н-наджм — 53
 ва-н-наджми изъ хавъ — 53
 ан-назъ'ир¹⁵
 ан-нъзи'ят — 79
 ва-н-нъзи'ят — 79
 ан-намл — 27
 ан-нъс — 114
 ан-наер — 110
 насру-ллâх — 110
 ан-нахл — 16
 ан-ни'ам — 16
 ан-нисâ' — 4
 [сұрат] ан-нисâ' ал-кубрâ — 4
 [сұрат] ан-нисâ' ал-кусрâ — 65
 [сұрат] ан-нисâ' ас-сугрâ — 65
 нун — 68
 нун ва-л-қалам — 68
 ан-нур — 24 или 1
 Нұх — 71

Р

ар-ра'д — 13
 ар-рахмân — 55
 ар-рукъа — 1
 ар-Рум — 30

С (С)

са'ала — 70
 са'ала сâ'ил — 70
 Сабâ — 34
 ас-Сабâ — 34
 Саба' — 34
 ас-саб' ал-мағâннî — 1

¹⁵ Общее название для первых двадцати сұр по версии Ибн Мас'уда.

*ас-саб' ат-түвал, ат-түвал*¹⁶
саббих — 87
саббихи-л-хавәриййн — 61
саббихи-сма раббика — 87
саббихи-сма раббика-л-а'лә — 87
сәд — 38
сәд ва-л-Кур'ән — 38
ас-саджда — 32 или 41
ас-сәлат — 1
ас-сәмад — 112
ас-самә' зәйт ал-бурӯдж — 85
ва-с-самә'и зәти л-бурӯдж — 85
ас-самә' ва-т-тәриқ — 86
ва-с-самә'и ва-т-тәриқ — 86
санәм ал-Қур'ән — 2
ас-сәфф — 61
ас-сәффәт — 37
ва-с-сәффәт — 37
ас-су'әл — 1
субҳина — 17
Сулаймән — 27
ас-сұрату-ллатй йузкару фйхә-л-анфәл — 8
ас-сұрату-ллатй йузкару фйхә-л-а'рәф — 7
ас-сұрату-ллатй йузкару фйхә-л-бақара — 2
ас-сұрату-ллатй йузкару фйхә Йһунус — 10
ас-сұрату-ллатй йузкару фйхә-л-Йһусуф — 12
ас-сұрату-ллатй йузкару фйхә-л-хадйд — 57
ас-сұрату-ллатй йузкару фйхә-н-нисә' — 4
ас-сұрату-ллатй йузкару фйхә-р-ра'д — 13
ас-сұрату-ллатй йузкару фйхә-т-тауба — 9
ас-сұрату-ллатй йузкару фйхә Хӯд — 11

Т (Ṭ)

табәрака — 67
табәрака-лазй би-йадихй-л-мулк — 67
табәрака-лазй наззала-л-фурқән — 25
табәрака-л-мулк — 67
табәрака-л-фурқән — 25
таббат — 111
таббат йадә Абй Лахаб — 111
таббат йадә Абй Лахабин ва-табба — 111
*ат-тавәсйн, ат-тавәсйм*¹⁷

¹⁶ Общее название для сұр 2—9, или 2—7, 10 или 2—7, 18.

¹⁷ Общее название для сұр 26—28, начинающихся с *тә'-сйн* (мйм).

- ат-тағайбун* — 64
ат-такәсур — 102
ат-таквир — 81
ат-такмил — 5
ат-талақ — 65
[сұрат] та'лим ал-мас'ала — 1
танзил — 32
танзил аз-зумар — 39
танзил ас-саджда — 32
ат-тәрик — 86
ат-тасә'ул — 78
ат-тәси'а — 10
ат-тафйф — 83
ат-тауба — 9
ат-таудй' — 110
ат-таул — 40
ат-таухид — 112
ат-тафвйф — 1
ат-тәфйф — 83
ат-тахрим — 66
тә'-сйн — 27
тә'-сйн ан-намл — 27
тә'-сйн аш-шу'арә' — 26
тә'-сйн-мйм — 26 или 28
тә'-сйн-мйм ал-қасас — 28
тә'-сйн-мйм аш-шү'арә' — 26
тә'-сйн Сұлаймән — 27
тә'-хә' — 20
тйба — 3
ат-тйн — 95
ва-т-тйн — 95
ат-тйн ва-з-зайтүн — 95
ва-т-тйни ва-з-зайтүн — 95
түлә ат-тувалайн — 7
ат-Түр — 52
ва-т-Түр — 52

У

- ал- 'укүд* — 5
умм ал-китәб — 1
умм ал-Қур'ән — 1
ұхййа — 72
ұхййа илаййа — 72

Ф

- ал-фаджр* — 89
ал-фāдиха — 9
ал-фалақ — 113
ал-фāтиха — 1
ал-фатх — 48 или 110
фāтир — 35
фāтихат ал-китāб — 1
фāтихат ал-Кур'āн — 1
ал-фāтир — 35
ал-фйл — 105
ал-фирдаус — 2
ал-фурқāн — 25
фуҗилат — 41
фуҗāt ал-Кур'āн — 2

Х (Х, Х)

- ал-ҳавāmīm, ал-ҳавāmīmāt, āл хāmīm*¹⁸
ал-ҳавāриййн — 61
ал-ҳавāрийӯн — 61
ал-ҳаджж — 22
ал-ҳадйд — 57
ал-хā'ила — 18
ал-хāққа — 69
*ал-хал*¹⁹
хал атā — 76
хал атā 'алā-л-инсāн — 76
хал атā 'алā-л-инсāни ҳйнун мина-д-даҳр — 76
хал атāка — 88
хал атāка ҳадйсу л-ғāишуга — 88
ал-ҳамд — 1
ал-ҳамд ал-аввалй — 1
ал-ҳамд ал-қасрй — 1
ал-ҳамду ли-ллāх — 1
ал-ҳамду ли-ллāхи раббй-л-āламйн — 1
ал-ҳамду ли-ллāхи фāтир — 35
хā'-мйм — 41 или 42
хā'-мйм 'айн-сйн-қāф — 42
хā'-мйм ал-Аҳқāф — 46
хā'-мйм аз-зумар — 39
хā'-мйм аз-зуҳруф — 43

¹⁸ Общие названия для сўр 40—46, начинающихся с хā'-мйм.

¹⁹ Название одной из сўр в версии Убаййа б. Ка'ба.

ḡā'-mīm al-djāṣiyya — 45
ḡā'-mīm ad-duḡān — 44
ḡā'-mīm al-mu'min — 40
ḡā'-mīm as-sadжда — 41
ḡā'-mīm tanzīl — 45
ḡā'-mīm aṣ-ṣarī'a — 45
ḡā'-mīm aṣ-ṣūrā — 42
*al-ḡaḡd*²⁰
al-ḡāḡira — 9
al-ḡaḡir — 59
al-ḡidḡir — 15
ḡuḡa-lāḡu aḡad — 112
ḡuḡ — 11
al-ḡudḡurāt — 49
ḡumaḡa — 104
al-ḡumaḡa — 104

III

aṣ-ṣaṣ — 91
wa-ṣ-ṣaṣ — 91
aṣ-ṣaṣ wa-duḡāḡā — 91
wa-ṣ-ṣaṣ wa-duḡāḡā — 91
aṣ-ṣarī'a — 45
aṣ-ṣarḡ — 94
aṣ-ṣāḡiyya — 1
aṣ-ṣiḡā' — 1
aṣ-ṣu'arā' — 26
aṣ-ṣuḡr — 1
aṣ-ṣūrā — 42



²⁰ Название одной из сūr в версии Убайййа б. Ка'ба.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Проблемы хронологии текста Корана. Хронологические таблицы

Проблема хронологии коранических текстов приобретает сегодня все большее значение, и, прежде всего, в связи с задачей анализа структуры Корана, подходами к изучению этого памятника как исторического источника, возможностями использования метода контекстового анализа.

Впервые на научном уровне проблему сформулировал Г. Вайль¹. Если в своем труде о Мухаммаде, вышедшем в 1843 г., он привел одну из традиционных мусульманских хронологий, то в новой книге, появившейся во многом как ответ рецензентам и критикам, Г. Вайль для выявления хронологии текстов предложил руководствоваться тремя критериями: упоминанием исторических событий, известных из других источников, отражением в откровении изменявшейся роли и положения Мухаммада — от гонимого проповедника до главы могущественной общины — и, наконец, стилистическими особенностями откровений. При этом, по крайней мере в отношении мединских *сūr*, он высказывал идею возможности определения хронологии их отдельных частей. На основании этих критериев Г. Вайль сгруппировал *сūры* в 4 группы — 3 мекканские и одну мединскую. Для разделения периодов проповеди в Мекке им были выбраны четыре даты: 610 г. — начало проповеди, 615 г. — отъезд части последователей Мухаммада в Абиссинию, 620 г. — возвращение его из ат-Тайфа, 622 г. — *хиджра*. С небольшими изменениями подход Г. Вайля к датировке был принят Т. Нёльдеке и Ф. Швалли², а также Р. Блашеров (в первом издании текст перевода Корана Р. Блашера был расположен в соответствии с принятой им хронологией)³.

Хронологический порядок *сūr*, предложенный Х. Гримме⁴, восходил к работе Т. Нёльдеке, хотя несколько большее внимание уделялось им развитию и изменению позиций Мухаммада по доктринальным вопросам, тематической эволюции текста.

¹ G. Weil, *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran* (Bielefeld und Leipzig, 1878) (рус. пер.: Г. Вейль, *Историко-критическое введение в Коран*, пер. с нем. Е. Малова (Казань, 1875)).

² T. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, i (Göttingen, 1860). Второе издание переработано Ф. Швалли (F. Schwally), i (Leipzig, 1909); ii, Aufl. bearb. von F. Schwally (Leipzig, 1919); iii, bearb. G. Bergsträsser und P. Pretzl (Leipzig, 1938) (перепечатание: Hildesheim, 1961).

³ *Le Coran*. Traduction nouvelle par R. Blachère (Paris, 1949—1950).

⁴ H. Grimme, *Mohammed*. i: *Einleitung in den Koran*; ii: *System der Koranischen Theologie* (Münster, 1895), с. 25 и след.

В 1896 г. У. Мьюир выделил уже 6 периодов произнесения *сӯр* (5 мекканских, 1 мединский). Его наиболее интересное наблюдение — выделение 18 коротких *сӯр*, не имеющих формы послания от божества. Их У. Мьюир поместил в первый период — «до призвания Мухаммада»⁵. В целом, однако, его подход строился на тех же принципах, что и предыдущие. Нетрудно заметить, что во многом особенности подходов Г. Вайля, Х. Гримме и У. Мьюира были обусловлены задачами их исследований, связанных с личностью и биографией Мухаммада.

Собственно мусульманский взгляд на хронологию коранических текстов был окончательно сформулирован публикаторами упомянутого выше египетского издания Корана (1919, 1923, 1928). В своих выводах они опирались на достижения классической мусульманской экзегетики, главным образом ее разделов, посвященных анализу взаимоотношений «отменяющих» и «отмененных» *айятов* (*'ilm an-nāsikh wa-l-mansūkh*) и изучению преданий об обстоятельствах, связанных с ниспосланием отдельных *айятов* и *сӯр* (*asbāb an-nuzūl*). В египетском издании перед каждой *сӯрой* традиционно отмечается, ниспослана она в Мекке или в Медине.

Все европейские хронологии опирались на три главных положения: отдельные *сӯры* рассматривались в качестве изначально ниспосланных частей Корана, считалось, что установить последовательность *сӯр*, в принципе, возможно и что основой такой хронологии может служить мусульманская традиция. Сопоставление мусульманской хронологии с упомянутыми выше работами европейских ученых выявляет зависимость последних от мусульманской традиции в ряде наиболее принципиальных положений, прежде всего в отношении к отдельной *сӯре* как к изначально ниспосланной части Корана. Действительно, с годами стиль и форма проповедей Мухаммада изменились, но использование этого обстоятельства для установления точной хронологии не всегда корректно, так как не все *сӯры*, имеющие близкую форму, принадлежат к одному периоду. В приведенных хронологических системах совершенно недостаточно использовался принцип выявления идейной эволюции, развития и изменения содержания ключевых понятий. Однако, несмотря на это и благодаря авторитету Т. Нёльдеке и его учеников, предложенная им хронология широко используется и сегодня, причем последовательность *сӯр* часто рассматривается предельно упрощенно, вплоть до составления хронологических списков случаев употребления того или иного термина, хотя Ф. Швалли указывает на предварительный и сугубо приблизительный характер хронологической системы.

⁵ W. Muir, *The Coran: It's Composition and Teaching* (London, 1896), с. 43—47.

В вышедшей в 1902 г. работе Х. Хиршфельдом была предпринята попытка взглянуть на хронологию коранических текстов с несколько иных позиций. И если, как и прежде, на основании анализа литературных форм и стилей («декламационный», «описательный», «законодательный») им было выделено несколько (шесть) периодов, то его подход к *сӯре* как некоей изначально неделимой единице текста изменился в корне. Анализ Х. Хиршфельда основывался на выделении и изучении отдельных отрывков текста⁶. Семью годами позднее Ф. Швалли отмечал, что тщательный анализ коранических текстов выявляет факты сведения воедино частей разных откровений, что характер такой обработки текста свидетельствует, по-видимому, о ранней письменной фиксации текстов и их переработке под руководством Мухаммада⁷.

Принципиально дальше в этом отношении пошел Р. Белл, чьи исследования, не вполне оцененные современниками, привлекают сегодня все большее число специалистов. То, что оставалось у Х. Хиршфельда и Ф. Швалли частными наблюдениями, приобрело у Р. Белла характер законченной теории.

Занимаясь подготовкой перевода Корана, Р. Белл в конце 20-х гг. убедился в некорректности принципов построения хронологии *сӯр*, которым следовали Т. Нёльдеке и его последователи. Развивая предложения Х. Хиршфельда и Ф. Швалли и анализируя *āyat* за *āyatом*, он вскоре пришел к убеждению, что структура отдельных *сӯр* значительно сложнее, чем считалось прежде. Более чем двенадцатилетние исследования позволили ему установить, что первоначальный текст претерпевал с течением времени значительные изменения — расширение, перестановку частей, смену ритма. По мнению Р. Белла, это свидетельствовало о работе с письменно-фиксированными текстами.

Перевод, опубликованный им в 1937—1939 гг., содержал лишь результаты многолетней работы, но не включил в себя обоснования выводов, ход анализа, последовательность доказательств⁸. Р. Белл не систематизировал собранные им материалы, однако в целом выделил три периода: несколько раннемусульманских фрагментов с призывами поклоняться единому Богу и повествующих о знамениях власти Бога и Судного дня; «период Корана» — когда Мухаммад создавал проповеди-назидания, использовавшиеся в раннеисламском богослужении (закончился через полтора-два года после хиджры в ходе событий, сопрово-

⁶ H. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran* (London, 1902).

⁷ Nöldeke—Schwally, *op. cit.*, i, с. 45 и след.; ii, с. 77.

⁸ R. Bell, *The Qur'ān*. Translation with a Critical Rearrangement of the Surahs (Edinburgh, 1937).

ждавших битву при Бадре и разрыв с иудеями): третий период — «период Книги» — начался в конце второго года *хиджры*, когда Мухаммад приступил к созданию Писания. В ходе этой работы многие из самых ранних откровений-знамений ушли в сūры второго периода, а тексты, характерные для проповедей второго периода, вводились в состав сūr «периода Книги». Поскольку «редакторская работа» не была завершена (в Коран в том виде, в каком мы его имеем сегодня, были собраны, очевидно, практически все тексты, известные современникам Пророка), составить жесткий хронологический порядок сūr практически невозможно.

По классификации Р. Белла, около 20 коротких сūr — мекканские, большинство длинных сūr (те же, что и у Т. Нёльдеке) — мединские. Р. Белл высказал предположение, что секретари Мухаммада по его указанию записывали расширенный и переработанный вариант текста на обороте пергамента, содержавшего первоначальный текст. Впоследствии, при собирании Корана после смерти Мухаммада, тексты с лицевой и оборотной сторон листа были записаны один за другим. Именно этим он объясняет столь частую повторяемость сходных сюжетов в Коране, когда второй из них более подробен, чем первый. Данный момент в теории Р. Белла вызвал наибольшую критику⁹, а то обстоятельство, что материалы исследования так и не были опубликованы, не позволило в то время его выводам занять в науке должное место. Популярность работ Т. Нёльдеке и Р. Блашера, ставших стандартными введениями к кораническим исследованиям в Германии и Франции, привела к закреплению в качестве повсеместно принятой хронологической системы, восходящей, по существу, к мусульманской традиции.

Задача анализа текста Корана с целью уточнения его хронологии выдвигается сегодня на одно из первых мест¹⁰. Очевидно, что наиболее перспективным здесь представляется использование метода контекстового анализа лексики. В 1927 г. такую задачу поставила и обосновала ученица Ю. И. Крачковского К. С. Кашталева¹¹. К сожалению, эта принципиально важная работа так и не была выполнена.

Другой не менее интересный подход продемонстрировал Д. Пауверс в опубликованной в 1988 г. статье, посвященной сочинениям жанра *'илм ан-нāсих ва-л-мансūх*. Он приходит к важ-

⁹ W. M. Watt, «The dating of the Qur'an: a review of R. Bell's theories», *Journal of the Royal Asiatic Society* (1947), с. 46—56.

¹⁰ A. T. Welch, «Qur'anic Studies — Problems and Prospects», *Journal of the American Academy of Religion* (Chicago, 1980), XLVII/4; Thematic Issue. Studies in Qur'an and Tafsir, ed. A. T. Welch, с. 628.

¹¹ К. С. Кашталева, «К вопросу о хронологии 8, 24, 47 сур Корана», *Доклады Академии наук. Востоковедение* (1927), с. 101—107.

ному выводу о существовании после смерти Пророка внутри оставленных им текстов, вошедших в Коран, некоторой небольшой группы *āyāt* (около 40), которые считались «отмененными». Они, в свою очередь, были связаны с «отменяющими» их *āyāt*-*тами*. Эти *āyāt* составляли достаточно жестко соединенную группу, причем хронологическое место каждого из них ясно осознавалось¹².

Несомненно, проведение исследований по предложенным новым методикам позволит ответить на ряд принципиальных вопросов, связанных со структурой и историей сложения коранического текста не только при жизни Мухаммада, но и после его смерти.

Таблица 1

Хронологический порядок *сūr*¹³

№	Нёльдеке	Егип.	Гримме	Мыюпр	Блашер
1	48	5	79	6	46
2	91 (частично позднее и несколько мекканских <i>āyāt</i> - <i>тов</i>)	87 (281—позднее)	93 (196—7 — позднее)	94	93
3	97 (частично позднее)	89	100	108	99
4	100	92	101	107	102

¹² D. S. Powers, «The Exegetical Genre *nāsikh al-Qur'ān wa mansukhuhu*», *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, ed. A. Rippin (Oxford, 1988), с. 117—138.

¹³ Таблица составлена на основании материалов, приводимых У. М. Уоттом (W. M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an: Completely Revised and Enlarged* (Edinburgh, 1970), с. 205—215), о хронологическом порядке *сūr*, принятом Т. Нёльдеке, редакторами «египетского издания», У. Мыюпром, Х. Гримме. Привлечены также выводы А. Уэлча, посвященные результатам работы Р. Белла (A. T. Welch, «Qur'ān», *Encyclopaedia of Islam*. CD-ROM Edition, 1.0 (Leiden, 1999)), а также хронология Р. Блашера (*Le Coran*, traduction nouvelle par R. Blachère, i—ii (Paris, 1949—1950, 1957)). Позиция Р. Белла относительно хронологии коранических текстов не позволяет построить хронологическую последовательность в том виде, в каком это возможно в остальных случаях. Корректно лишь выделение группы *сūr* по периодам (см. табл. 2). Цифра в первой графе обозначает номер *сūры* в Коране. Пример пользования таблицей: *сūra* 1, «ал-Фātiḥа», по хронологическому списку Т. Нёльдеке является 48-й, по хронологии египетского издания — 5-й, по Х. Гримме — 79-й, по У. Мыюпру — 6-й, по Р. Блашеру — 46-й. Р. Белл не определил своей позиции в отношении хронологического места этой *сūры*. Сравнение этих данных с материалами табл. 2 показывает, что Т. Нёльдеке и Р. Блашер помещают эту *сūру* в середину мекканского периода жизни Пророка: согласно У. Мыюпру и египетскому изданию, она была ниспослана в числе первых откровений; по Х. Гримме, «Ал-Фātiḥа» была произнесена в последние годы перед *хиджрой*.

№	Нёльдеке	Егип.	Гримме	Мьюнр	Блашер
5	114 (частично бо- лее ранние)	112	95 (1— 11 — позднее)	109	116
6	89 (91—?)	55 (20, 23, 91, 93, 114, 152— 154 — мед.)	89	81	91
7	87 (157— 8 — мед.)	39 (163— 70 — мед.)	88 (155— 7 — мед.)	91	89
8	95	88 (30— 7 — мекк.)	97	97	97
9	113	113 (128 и след. — мекк.)	114	114	115
10	84	51 (40, 94— 6 — мед.)	87	79	86
11	75	52 (12, 17, 114 — мед.)	86	78	77
12	77	53 (1, 2, 3, 7 — мед.)	85	77	79
13	90	96	84	89	92
14	76 (35— 40 — мед.)	72 (28 и след. — мед.)	50 (35— 40 — мед.)	80	78
15	57	54	48	62	59
16	73 (41 и след., 112—24 — мед.)	70 (125— 127 — мед.)	83 (110— 24 — мед.)	88	75
17	67	50 (26, 32, 33, 56, 73— 80 — мед.)	82	87	74
18	69	69 (28, 84— 101 — мед.)	81	69	70
19	58	44 (58, 71 — мед.)	78	68	60
20	55	45 (130 и след. — мед.)	74	75	57
21	65	73	77	86	67
22		103	49 (25—41, 77—8 — мед.)	85	109
23	64	74	75	84	66
24	105	102	98	103	107
25	66	42 (68— 70 — мед.)	73	74	68

№	Нельдеке	Егип.	Гримме	Мьюнр	Блашер
26	56	47 (197, 224— 228 — мед.)	71	61	58
27	68	48	70	70	69
28	79	49 (52— 55 — мед. 85 — в пути)	69	83	81
29	81 (1—10 — мед., 46—?, 69—?)	85 (1— 10 — мед.)	68 (1—12, 46— 47, 69 — мед.)	90	83
30	74	84 (17 — мед.)	67	60	76
31	82 (14 и след. — мед., 10—19 — ?)	57 (27— 9 — мед.)	65	50	84
32	70	75 (12— 20 — мед.)	64	44	71
33	103	90	108	110	105
34	85	58 (6 — мед.)	63	49	87
35	86	43	62	66	88
36	60	41 (45 — мед.)	61	67	62
37	50	56	60	59	52
38	59	38	59	73	61
39	80	59 (52— 54 — мед.)	58	45	82
40	78	60 (56 и след. — мед.)	57	72	80
41	71	61	55	53	72
42	83	62 (23—23, 27 — мед.)	80	71	85
43	61	63 (54 — мед.)	76	76	63
44	53	64	54	58	55
45	72	65 (14 — мед.)	53	57	73
46	88	66 (10, 15, 35 — мед.)	51	64	90
47	96	95 (13 — мед.)	96	95	98
48	108	111	112	105	110
49	112	106	110	113	114
50	54	34 (38 — мед.)	47	56	56
51	39 (24 и след. — позднее)	67	46	63	49

№	Нельдеке	Егип.	Гримме	Мьюнр	Блашер
52	40 (21, 29 и след. — позднее)	76	45	55	22
53	28 (23, 26—32 — позднее)	23	44 (21—23, 27—32 — позднее)	43	30
54	49	37 (44—46 — мед.)	43	48	50
55	43 (8, 9 — позднее)	97	42	40	28
56	41 (75 и след. — ?)	46 (71, 72 — мед.)	41	41	23
57	99	94	102	96	101
58	106	105	106	98	108
59	102	101	99	102	104
60	110	91	105	111	112
61	98	109	104	106	100
62	94	110	94	101	96
63	104	104	109	104	106
64	93	108	103	82	95
65	101	99	107	99	103
66	109	107	113	112	111
67	63	77	66	42	65
68	18 (17 и след. — позднее)	2 (17—33, 48—50 — мед.)	38	52	51
69	38	78	37	51	24
70	42	79	6	37	33
71	51	71	72	54	53
72	62	40	52	65	64
73	23 (20 — мед.)	3 (12, 13, 21 — мед.)	35 (19 — мед.)	46	34
74	2 (31—34 — позднее)	4	34 (56 — позднее)	21	1—7 — № 2, 8— 55 — № 36
75	36 (16—19—?)	31	33	36	37
76	52	98	32 (30 и след. — позднее)	35	34
77	32	33 (48—мед.)	31	34	25

№	Нельдеке	Егип.	Гримме	Мьюир	Блашер
78	33	80	30 (37 и след. — позднее)	33	26
79	31 (27—46 — позднее)	81	29	47	20
80	17	24	28	26	17
81	27	7	27 (29 — позднее)	27	18
82	26	82	26	11	15
83	37	85	25	32	35
84	29 (25 — позднее)	83	24 (25 — позднее)	28	19
85	22 (8—11 — позднее)	27	23 (8—11 — позднее)	31	43
86	15	36	22	29	9
87	19	8	21 (7 — мед.)	23	16
88	34	68	20	25	21
89	35	10	12	14	42
90	11	35	18	15	40
91	16	26	17	4	7
92	10	9	16	12	14
93	13	11	15	16	4
94	12	12	14	17	5
95	20	28	13	8	10
96	1 (9 и след. — позднее)	1	12	19	1—5 — № 1, 6—19 — № 32
97	14	25	56	24	29
98	92	100	90 — ?	100	94
99	25	93	10	3	11
100	30	14	9	2	13
101	24	30	8	7	12
102	8	16	7	9	31
103	21 (3 — позднее)	13	6 (3 — позднее)	1	6
104	6	32	5	10	39
105	9	19	4	13	41

№	Нёльдеке	Егип.	Гримме	Мьюир	Блашер
106	4	29	3	5	3
107	7	17	2	39	8
108	5	15	11	18	38
109	45	18	92 — ?	38	45
110	111	114	111	30	113
111	3	6	1	22	37
112	44	22	91 — ?	20	44
113	46	20	39 — ?	92	47
114	47	21	40	47	48

Таблица 2

Соотношение числа мекканских и мединских сур

Вариант	Мекканские		Мединские	
Нёльдеке	90		24	
Егип.	86		28	
Гримме	92		22	
Мьюир	93		21	
Блашер	90		24	
Белл	мекканские ¹⁴	смешанные ¹⁵	мединские ¹⁶	? ¹⁷
	19	57	28	10



¹⁴ 50, 53, 55, 59, 75, 79, 80, 82, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 95, 96, 99, 104, 113 — мекканские.

¹⁵ 6, 7, 12, 13, 15, 17, 18, 21, 25, 26, 34, 36, 37, 38, 41, 44, 51, 52, 54, 56, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 81, 84, 87, 90 — в основном мекканские с элементами пересмотра текста в Медине; 10, 11, 14, 16, 19, 20, 23, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 39, 40, 42, 43, 45, 46, 67, 83, 85, 97 — главным образом мединские с некоторыми мекканскими фрагментами или основанные на мекканском материале.

¹⁶ 2—5, 8, 9, 22, 24, 33, 47—49, 57—65, 98, 102, 105, 110, 112, 114 — мединские.

¹⁷ 1, 94, 100, 101, 103, 106—109, 111 — ?

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

Основные знаки *таджвйда*¹

ز — знак для полной паузы;

م — знак обязательной паузы;

ط — знак абсолютной и очевидной паузы (*мутлақ ва зāхир*), одного из видов достаточной паузы;

ج — знак допустимой паузы, для обозначения того места, где пауза и соединение равны;

ز — знак переходящей паузы (*муджāввиз*), т. е. качающейся паузы (*марджūх*), при которой, хотя пауза и соединение уравниваются, вид паузы ослаблен;

ح — знак свободной паузы, т. е. того места, где последующее не связано жестко с предыдущим. Ставится при необходимости прервать дыхание или из-за длины слова. В данном месте нет нужды возвращаться к предыдущему и соединяться с ним, так как в этой паузе последующее является тем словом, которое по сути своей можно понять;

ط — знак предпочтительного соединения;

ق — знак предпочтительной паузы;

صل — знак соединения, которое предпочтительней не делать и при котором пауза будет великолепна;

ق — знак паузы «противослова» (*қйла 'алайхи*), т. е. у некоторых в этом месте бывает пауза;

قف — знак паузы, при которой чтец предполагает соединение (*васл*), а ему говорят: сделай *қиф*, т. е. остановись;

معانقة — дословно «объятие», т. е. знак, указывающий чтецу на две паузы рядом и на то, что ему следует от одной из них воздержаться в пользу другой; иногда заменяется словом *мурā-қаба*, иногда — مع, иногда — просто тремя точками;

ل — знак отсутствия паузы;

¹ Понятие *таджвйд* здесь мы понимаем предельно широко. Основная информация подчерпнута: 'Абд ал-Хāким Бухāрӣ, *Каджкўл-и вāджиб ал-хифз ва вāджиб ан-назр* (Бухара, 1909), с. 69—73 (благодарю А. А. Хисматулина); А. А. Хисматулин, *Суфийская ритуальная практика* (Санкт-Петербург, 1996), с. 117; *Коран*, пер. с араб. и коммент. М.-Н. Османова. Издание второе, переработанное и дополненное (Москва, 1999), с. 618; A. von Denffer, *'Ulm al-Qur'ān. An Introduction to the Sciences of the Qur'ān* (London, 1983), с. 174; Г. С. Саблуков, *Сведения о Коране, законоположительной книге мухаммеданского вероучения* (Казань, 1884), с. 14—15. В разных рукописях и изданиях используется различный набор значков, иногда уже забытых и малопонятных.

وقف — знак приостановки, т. е. перерыва в чтении на время, меньшее требуемого для вдоха, но без перерыва в дыхании. Разница между *вақфа* и *сакта* (см. ниже) в том, что *сакта* ближе к соединению, а *вақфа* ближе к паузе;

سكتة — знак остановки, т. е. прерывания слова на время, меньшее требуемого для вдоха, но без перерыва в дыхании;

كذلك — т. е. в этом месте пауза и следующие паузы точно такие, как и предыдущие;

قلا — остановка необязательна;

وقف العرفان — остановка похвальна;

م — знак используется для обозначения особого способа (*иклйб*) произнесения букв после *нўна* или *танвйна*. В этом случае четко произносятся *хамза*, *хā'*, *хā'*, *хā'*, *'айн*, *зайн*. *Йā'*, *нўн*, *мйм*, *вйв*, *рā'* и *лām* произносятся как *нўн*, а *бā'* произносится как *мйм*².

س — знак ассимиляции и исчезновения (одной из двух букв);

' — знак необходимости произнесения «брошенной» буквы;

س — знак необходимости произнесения буквы *сйн* вместо буквы *сāд* или модификации ее произнесения;

🕌 — знак необходимости совершения поклона;

وقف جبرئيل (وقف المنزل) — мусульманское предание связывает такую остановку с указанием, полученным через посредство ангела;

وقف النبي — мусульманское предание связывает такую остановку с практикой самого Пророка.

Знаки для исчисления *āyāt*ов, выписываемые над вышеперечисленными знаками

را — знак для 5 *āyāt*ов куфийских и басрийских вместе или только для куфийских;

حب — знак для исключительно 5 басрийских *āyāt*ов;

ع — знак для 10 *āyāt*ов куфийских и басрийских вместе или только куфийских. Иногда вместо него пишут перевернутый *ā'*, поскольку эта буква десятая по *абджиду*;

عب — знак только для 10 басрийских *āyāt*ов;

تب — знак для басрийского *āyāt*а;

لب — знак для небасрийского *āyāt*а, как будто сокращение от «не басрийский» (*lā басрий*)³.

² Информацией по этому поводу я обязан *шайху* Сāлиху ар-Рифā'и (Бейрут).

³ Кроме того, каждый из семи основных чтецов Корана, версии которых были приняты Ибн Муджахидом, их *передачики*, а также *чтецы* и *передачики* по спис-

Виды пауз при рецитации Корана⁴

1. Полная пауза (*вақф тām*) — предыдущий текст не имеет ни смысловой, ни экспрессивной связи с последующим. Различают: а) обязательную (*лāзим*) полную паузу, б) необязательную (*зайр лāзим*). Непостановка необязательной полной паузы не приводит к искажению смысла. Непостановка же обязательной вызывает искажение.

2. Достаточная пауза (*вақф кāфй*) — предыдущий текст имеет смысловую связь с последующим.

3. Красивая пауза (*вақф ҳасан*) — предыдущее высказывание имеет экспрессивную связь с последующим.

4. Неприличная пауза (*вақф қабйх*) — ведет к непониманию смысла высказывания, как-то: паузы между определяемым и определением, подлежащим и сказуемым и т. п. В исключительных случаях, когда дыхание чтеца слишком стеснено, он может позволить себе такую паузу, но затем ему придется вернуться к смысловому началу текста и прочитать его уже правильно заново.

5. Отвратительная пауза (*вақф ал-ақбах*) — не только полностью искажает смысл высказывания, но и приводит к противоположному смыслу. Такого рода паузы запрещены (*ҳарām*).



теме «три после семи» и «четыре после десяти» получили каждый свое сокращенное буквенное обозначение. Например, когда ад-Дурй передает чтение от Абū 'Амра, то его обозначение — *mā'*, если от кого-то другого — то *mā'*.

⁴ Абд ал-Хāким Бухārй, *op. cit.*, с. 69—70; А. А. Хисматуллин, *op. cit.*, с. 116—117; K. Nelson, *The Art of Reciting the Qur'ān* (Austin, 1985), с. 28—30.

ПРИЛОЖЕНИЕ 4

Таблица 1

Список полностью или частично «отмененных» *āyāt*¹.

Номер <i>сūры</i>	Номер <i>āyāt</i>
2	3, 62, 83, 109, 115, 139, 158, 159, 178, 180, 183, 184, 190, 191, 192, 196, 215, 217, 219, 219, 221, 228, 229, 233, 240, 256, 282, 284, 286
3	20, 28, 86—8, 97, 102, 111, 145, 186
4	7—10, 15, 17, 22а, 23, 24, 29, 33, 42, 63, 64, 71, 80, 81, 83, 90, 91, 92, 93, 145
5	2б, 13, 33, 45, 102, 105, 106, 107, 108
6	15, 66, 68, 70, 91, 104, 106—8, 112, 121, 135, 137, 158
7	183, 199, 199
8	1, 33, 61, 65, 72, 73
9	1, 5, 7, 34, 35, 39, 41, 80, 98
10	15б, 20, 41, 46, 99, 102, 108б
11	12, 15, 121, 122
13	6, 40
14	34
15	3, 85, 88, 89, 94
16	67, 82, 106, 125
17	23, 24, 54, 110
18	29
19	39, 59, 71, 75, 84
20	114, 130, 136
21	98—100
22	52, 68, 78
23	54, 96
24	3, 4, 6, 27, 31, 54, 58
25	68, 69
26	224—6
27	92
28	55
29	46, 50

¹ Согласно сочинению Хибат Аллāха б. Салāмы (ум. 1020) «Ан-Нāсих ва-л-мансūх» (Каир, 1315). За основу взяты списки *āyāt* из статьи Д. Пауверса по проблеме: D. S. Powers, «The exegetical genre *nāsikh al-Qur'ān wa mansūkhuhu*», *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, ed. A. Rippin (Oxford, 1988), с. 137—138.

30	60
32	30
33	48, 52
34	25
35	23
36	76
37	174, 175, 178, 179
38	70, 88
39	3, 13, 15, 39, 40, 41, 46
40	12, 55
41	34
42	5, 6, 15, 20, 23, 39, 40, 48
43	83, 89
44	59
45	13
46	9, 35
47	4, 37
50	29, 45
51	19, 54
52	31, 48
53	29, 39
54	6
58	12
60	8, 9
70	5, 42
73	1, 5, 10, 19
74	11
75	16
76	8, 24
80	11
81	28
86	17
88	22
95	8
103	2
109	6

Таблица 2

Список *айатов*, полностью или частично «отмененных»
«*Айатом меча*» (9 : 5) ²

Номер сūры	Номер <i>айата</i>
2	83, 139, 190—2, 217, 256
3	20, 28
4	63, 80, 81, 83, 90, 91
5	2, 102
6	66, 91, 104, 106—8, 112, 135, 137, 158
7	183, 199
8	73
9	5, 7
10	20, 41, 46, 99, 102, 108, 109
11	12, 121, 122
13	40
15	3, 85, 88, 89, 94
16	82, 106, 125
17	54
19	39, 75, 84
20	130, 136
22	68
23	54, 96
24	54
27	92
28	55
29	50
30	60
32	30
33	48
34	25
35	23
36	76
37	174, 175, 178, 179
38	70, 88

² Согласно тому же сочинению Хибаг Аллаха б. Салāмы. Считалось, что «*Ай-ат меча*» («А когда кончатся месяцы запретные, то избивайте многобожников, где их найдете, захватывайте их, осаждайте, устраивайте засаду против них во всяком скрытом месте! Если они обратились и выполняли молитву и давали очищение, то освободите им дорогу: ведь Аллах — прощающий, милосердный!») «отменяет» все другие, где предписана не столь решительная борьба с многобожниками.

39	3, 15, 39, 40, 41, 46
40	12
41	34
42	6, 15, 48
43	14
46	35
47	4
50	29, 45
53	29, 39
54	6
60	8, 9
68	44, 48
70	42
73	10
74	11
76	8, 24
86	17
93	22
95	8
109	6



Т. К. ИБРАГИМ, Н. В. ЕФРЕМОВА

ПУТЕВОДИТЕЛЬ ПО КОРАНУ: ВЕРА

Путеводитель составлен в соответствии с мусульманской традицией структурирования коранического (мусульманского) вероучения. Последовательность изложения материала такова: вера в Бога, в ангелов, в ниспосланные Писания, в пророков, в Судный день, отдельно рассматриваются выделяемые Кораном категории людей в связи с их отношением к вере. Что касается догмата о предопределении, порой причисляемого к принципам мусульманского «символа веры», то он раскрывается в рамках учения о Боге и его атрибутах (раздел I). При систематизации различных коранических фрагментов, упорядочивании их вокруг определенного сюжета или персонажа составители руководствовались мусульманской классической коранистикой, базирующейся, в свою очередь, на *ḥadīṣaḥ* (изречениях) пророка Мухаммада, преданиях его сподвижников и других авторитетных толкователей Священного Писания первых веков ислама. По мере возможности авторы старались избегать модернизирующих интерпретаций, нередко встречающихся у современных толкователей Корана.

Каждый раздел начинается краткой характеристикой, определяющей место данного персонажа или понятия в мусульманской традиции вообще. После этого приводятся его различные коранические обозначения, перечисляются все *āyāt*, в которых встречается то или иное его обозначение (с указанием общего количества упоминаний) и к которым можно обратиться за более подробными сведениями. Исключение обычно составляют часто (несколько сотен раз или более) встречающиеся имена и термины. В таких случаях указывается лишь *āyat*, в котором данное слово появляется впервые. Далее следуют рубрики, более детально раскрывающие коранические сведения о персонаже или теме.

В разделах о лицах, которым в Коране посвящены повествовательные сюжеты (в основном, это пророки), приводятся все относящиеся к ним фрагменты, в порядке их следования в Коране. Затем *āyāt* из разных *sūr* систематизируются и перегруппировываются в соответствии с хронологической последовательностью развертывания событий.

При составлении «Путеводителя» нашли свое отражение как разные интерпретации определенных мест Священного Писания, так и разные идентификации безымянных обозначений (*muḫkamāt*). Учтены и случаи, когда нескольким арабским словам соответствует одно русское слово, и наоборот.

Путеводитель не привязан ни к какому конкретному переводу. Поэтому его можно использовать как при чтении любого из наличных переводов, так и при непосредственном обращении к арабскому оригиналу Корана.

Сūры цитируются в соответствии с их порядковым номером, за которым через двоеточие следует номер *āyat*. Помимо общеупотребительных знаков сокращения, в настоящем издании используются такие, как: знак «в» (в терминах — «/в», версия), указывающий на наличие иного толкования данного *āyat* (или термина); знак «+», обозначающий повторение («++» — двойное повторение) соответствующего слова в *āyat*; «вп.» — впервые. В именах собственных после наклонной черты следует традиционная форма библейских имен на русском языке.

СТРУКТУРА ПУТЕВОДИТЕЛЯ:

I. Бог	487
1. Имена	487
2. Атрибуты	490
II. Духи	503
1. Ангелы	503
2. Джинны	505
3. Демоны	506
III. Писания	507
1. Тора, Псалтирь, Евангелия	507
2. Коран	509
IV. Пророки	511
1. Пророческая миссия	511
2. Доисламские пророки	513
3. Мухаммад	522
V. Будущая жизнь	525
1. Наименования	525
2. Последний суд	527
3. Ад и Рай	529
VI. Верующие и неверующие	532
1. «Люди Писания»	532
2. Правоверные, многобожники, неверные	535

I. БОГ

1. Имена

• Как правило, Бог в Коране обозначается словом Аллах (*al-lāh*, вероятно, от *al-Ilāh* — «Достопоклоняемый»), которое было известно в Аравии в доисламские времена. Оно встречается 2698 раз (вп. 1 : 1). Еще 5 раз оно употребляется в форме обращения (*Allāhūmma*; вп. 3 : 26).

Божество вообще, включая языческие божества-идолы, обозначается как *ilāh* (111 раз, вп. 2 : 133); дважды в двойственном числе (15 : 116; 16 : 51); 35 раз — во мн. ч. (вп. 6 : 19).

Ар-Рахмān («Всемилоостивый»), встречающийся 57 раз, чаще всего, по мнению некоторых толкователей, фигурирует как второе, наряду с Аллахом, собственное имя Божие.

Достаточно часто Бог характеризуется как *Рабб*, Господь, Владыка — 964 раза (вп. 1 : 2), но всегда в составе выражений типа «Господь [чей-то]» и ни разу — с артиклем (*ар-Рабб*).

Прекрасные имена¹ (*al-asmā' al-ḥusnā*) Божии — 7 : 180; 17 : 110; 20 : 8; 59 : 24.

В перечне, данном ат-Тирмизий (ум. после 930), фигурируют следующие имена (первые 13 имен идут в том же порядке, в каком они расположены в *āyāt* 59 : 22—24):

- 1) *ар-Рахмān*, Всемилоостивый;
- 2) *ар-Рахīm*, Всемилоостердный;
- 3) *ал-Малик*, Всецарствующий, Вседержитель;
- 4) *ал-Қудуṣ*, Всесвятый;
- 5) *ас-Салām*, а) Мир (спокойствие, безопасность); б) Дарователь мира;
- в) свободный от недостатков;
- 6) *ал-Му'мин*, а) Всеверный; б) Дарователь спокойствия (правоверным на Страшном суде);
- 7) *ал-Мухаймин*, а) Свидетель; б) Охранитель; в) Всеправдивый;
- 8) *ал-ʿАзиз*, а) Всемоощный; б) Предрогоценный;
- 9) *ал-Джаббār*, а) Всевеличественный; б) Выправляющий;
- 10) *ал-Мутақаббир*, Всевозносящийся;
- 11) *ал-Ḳāлик*, Творец;
- 12) *ал-Ба'ри'*, Созидатель;
- 13) *ас-Мусаввир*, Образоподатель;
- 14) *ал-Гаффар*, Препрошающий (20 : 82)²;
- 15) *ал-Қаххār*, Превозмогающий (12 : 39);

¹ К Пророку Мухаммаду восходит предание, по которому число таких имен определено в 99. В одной версии этого хадиса дается их перечень, ставший классическим, хотя имеются и другие списки, несколько отличные от него. Данный перечень, правда, не охватывает все коранические эпитеты-имена Божии. Кроме того, не все названные там имена присутствуют в Коране, и некоторые из них — лишь производные от соответствующих коранических слов. Порой список открывается самим именем «Аллах», («Прекрасным именам») придается особое мистическое значение. См. выше: гл. III ч. II и прилагаемый к настоящему изданию CD-ROM, раздел «Тавāших», — *Е. Р.*) Исходя из *āyāt* 56 : 74, 96 и 69 : 52, некоторые толкователи порой выделяют Величайшее Имя Божие, *ал-Исм ал-А'зам*. Полагают, что оно известно только избранным, и взыванием им к Богу просьба их непременно исполнится.

² Здесь и далее в скобках приводится *āyat*, в котором данное имя встречается впервые (или упоминается соответствующее слово, от которого оно происходит).

- 16) *ал-Ваххāб*, Вседарующий (3 : 8);
- 17) *ар-Раззāк*, Даритель пропитания (51 : 58);
- 18) *ал-Фаттāх*, а) Судья; б) Даритель Победы; в) Даритель Откровения;
- г) Выручающий при трудностях (34 : 26);
- 19) *ал-'Алīm*, Всеведающий (2 : 29);
- 20) *ал-Қāбиф*³ и 21) *ал-Бāсит*, «Сжимающий» и «Отпускающий» (блага жизни, сердца; см. 2 : 245);
- 22) *ал-Хафид* и 23) *ар-Рāфи'*, «Принижающий» и «Возвышающий» (см. 3 : 56);
- 24) *ал-Му'изз* и 25) *ал-Музилл*, «Возвеличивающий» и «Ниспровергающий» (в силе, славе, положении; см. 3 : 26);
- 26) *ас-Самī'*, Всеслышавший (2 : 127);
- 27) *ал-Бағйр*, Всевидающий (2 : 96);
- 28) *ал-Хакам*, Судья (6 : 114);
- 29) *ал-'Адл*, Всесправедливый (см. 6 : 115);
- 30) *ал-Латйф*, а) Преблагий; б) Проницательный; в) Всемилюющий (6 : 103);
- 31) *ал-Дабйр*, Всеосведомленный (2 : 234);
- 32) *ал-Халīm*, Прекроткий (2 : 225);
- 33) *ал-'Азīm*, Недосыгаемый (в Своем величии; 2 : 255);
- 34) *ал-Гафйр*, Всепрощающий (2 : 173);
- 35) *аш-Шақўр*, «Признательный» в переносном смысле: а) ценящий благодарность; б) возносит хвалы повинующимся Ему (35 : 30);
- 36) *ал-'Алй*, Всевышний (2 : 255);
- 37) *ал-Кабйр*, Превеликий (4 : 34);
- 38) *ал-Хафйз*, а) Надзирающий; б) Оберегающий (11 : 57);
- 39) *ал-Муқйт*, а) Даритель пищи; б) Предустановитель; в) Свидетель (тайного); г) Всевластный (4 : 85);
- 40) *ал-Ҳасйб*, «Учитывающий» в смысле: а) дарует тварям по нуждам их; б) требующий отчета от тварей в деяниях их (4 : 6);
- 41) *ал-Джаліл*, Всевеликий (см. 55 : 27);
- 42) *ал-Карīm*, а) Всещедрый; б) Великодушный; в) Предостойный (23 : 116; 27 : 40);
- 43) *ар-Рақйб*, а) Всеблоститель; б) Опекающий; в) Свидетель; г) Всеучитывающий (4 : 1);
- 44) *ал-Муджйб*, Отзывчивый (11 : 61);
- 45) *ал-Вāси'*, а) Вездесущий; б) Великосердный (2 : 115);
- 46) *ал-Ҳакīm*, Премудрый (2 : 32);
- 47) *ал-Вадўд*, Любвеобильный (11 : 90);
- 48) *ал-Маджйд*, а) Преславный; б) Внимающий (просьбам; 11 : 73);
- 49) *ал-Бā'ис*, Воскрешающий (см. 2 : 259; 6 : 36);
- 50) *аш-Шахйд*, Свидетель (3 : 98);
- 51) *ал-Ҳаққ*, Истина (22 : 6);
- 52) *ал-Вакйл*, а) Покровитель; б) Свидетель; в) Опекающий (3 : 173);
- 53) *ал-Қавй*, Всесильный (11 : 66);
- 54) *ал-Матйн*, «Крепкий» (несокрушимый; 51 : 58);
- 55) *ал-Валй*, а) Друг; б) Покровитель; в) Властитель (2 : 257);
- 56) *ал-Ҳамйд*, Всехвальный, Преславный (2 : 267);
- 57) *ал-Мухсй*, Постигающий исчисляемое (см. 72 : 28);
- 58) *ал-Мубди'* и 59) *ал-Му'йд*, Начинаяющий (творение) и Повторяющий (воскрешающий; см. 10:4);
- 60) *ал-Мухйй* и 61) *ал-Мумйт*, Дарующий жизнь и Посылающий смерть (см. 2 : 258);

³ Этот и последующие 5 эпитетов в Коране буквально не встречаются, и они следуют парами по принципу противоположения.

- 62) *ал-Хайй*. Присноживущий (2 : 255);
 63) *ал-Қаййўм*. а) Присносущий; б) Самосущий; в) Опекающий (2 : 255);
 64) *ал-Вāджид*. Приснодостаточный (ни в чем не нуждающийся; внекоранич.);
 65) *ал-Мāджид*. Приснославный (см. 11 : 73);
 66) *ал-Вāхид*. Единственный (2 : 133)⁴;
 67) *ас-Самād*. а) Господь, Владыка; б) Кроткий; в) Взываемый; г) Неполый (компактный); д) Не подверженный смеси и делению; е) Вечный; ж) Не родивший и не рожденный (112 : 2);
 68) *ал-Қāдир*. Могущественный (6 : 65);
 69) *ал-Муктадир*. Всемогуший (18 : 55);
 70) *ал-Муқаддим* и 71) *ал-Му'аххир*. Приближающий и Отодвигающий (внекоранич.; некоторые возводят их к 50 : 28 и 15 : 42);
 72) *ал-Аввал* и 73) *ал-Ахир*. Первый и Последний (57 : 3);
 74) *аз-Зāхир* и 75) *ал-Бāтин*. Явный и Скрытый (57 : 3);
 76) *ал-Вāлий*. Правящий (см. 13 : 11; 18 : 44);
 77) *ал-Мута'ālй*. Всевышний (с доп. оттенком превосходства, торжества; 13 : 9);
 78) *ал-Барр*. Всеблагостный (52 : 28);
 79) *ат-Таввāб*. Покаятель (2 : 37);
 80) *ал-Мунтақим*. Вершащий возмездие (см. 3 : 4; 32 : 22);
 81) *ал-'Афў*. Преснисполнительный (4 : 43);
 82) *ар-Ра'ўф*. Благосердный (2 : 143);
 83) *Мāлик ал-мўлк*. Владыка царства (3 : 26);
 84) *Зў-л-Джалāl ва-л-икрām*. Держатель величия и славы или щедрости (55 : 27);
 85) *ал-Муқсит*. Правовоздающий (в Судный день; см. 3 : 18);
 86) *ал-Джāм'и*. Собирающий (людей на Последний суд; 3 : 9);
 87) *ал-Ганй*. а) Самодостаточный; б) Богатый (2 : 263);
 88) *ал-Мухнй*. Обогащающий (см. 9 : 74);
 89) *ал-Му'тй* и 90) *ал-Мāни*. Дарующий и Лишающий⁵ (внекоранич.);
 91) *ад-Дāрр* и 92) *ан-Нāфи*. Насылающий вред и Дарующий пользу (см. 48 : 11);
 93) *ан-Нўр*. Свет (24 : 35);
 94) *ал-Хāдй*. Путеводящий (22 : 54);
 95) *ал-Бадй*. а) Творец (Зидгитель); б) Единственный (Несравненный) (2 : 117);
 96) *ал-Бāқй*. Вековечный (см. 20 : 73; 55 : 27);
 97) *ал-Вāрис*. Наследующий (см. 15 : 23; 19 : 40);
 98) *ар-Рашид*. а) Наставник; б) Правящий по справедливости (внекоранич.);
 99) *ас-Сабўр*. Многотерпеливый (снисходительный; внекоранич.)⁶.
 • Имя Божие⁷ поминается:
 — вначале: 1 : 1; 11 : 41; 27 : 30⁸;

⁴ В некоторых перечнях на этом месте фигурирует *ал-Ахад*. Единственный; порой *ал-Вāхид* и *ал-Ахад* следуют друг за другом; иногда объединяются в один эпитет.

⁵ Первый порой возводят к 20 : 50; в некоторых же списках фигурирует только второй, и тогда с ним связывают также иные значения.

⁶ В некоторых списках появляются также такие имена Бога, как *ар-Рабб* (Господь, Владыка), *ас-Сāдиқ* (Правдивый), *ал-Мун'им* (Благодетель), *ас-Саттār* (Покрывающий).

⁷ У мусульман имена Божии часто входят в состав личных имен людей, как, например: *'Абд Аллах* («Раб Божий»), *'Абд ар-Рахмāн* («Раб Всемилоостивого»).

⁸ Согласно мусульманской традиции, основывающейся на первой группе *āйāt*ов, любому делу следует предпосылать полную формулу *Бисми-л-лāхи-р-рахмā-*

— при освящении пищи: 5 : 4; 6: 118, 119, 121, 138; 22 : 36;
— как молитва: 22: 28, 34, 40; 24 : 36; 73 : 8; 76 : 25; 78 : 15⁹.

Именем Бога вещай! — 6 : 1.

Имя Божие прославляется (*саббих!*) — 56: 74, 96; 69 : 52; 87 : 1;

...благословляется (*таббарака*) — 55 : 78.

Предостережение нескитателям Имен Божиих, нарушителям их святости — 7 : 180.

2. Атрибуты

Единственность. По свидетельству Корана (см., например: 23: 84—89; 29: 61—63), мекканцы и другие аравийские язычники, хотя они и верили во множество божеств, признали верховенство Бога-Аллаха. Поэтому Священное Писание основное внимание уделяет не доказательству существования Бога, а убеждению в несостоятельности многобожия. Строгое единобожие (*таухид*) — основной догмат мусульманского вероучения.

• Бог — один, единственен: 2 : 163; 4 : 171; 5 : 73; 6 : 19; 7 : 70; 9 : 31; 12 : 39; 13 : 16; 14 : 48, 52; 16 : 22, 51; 17 : 46; 18 : 110; 21 : 108; 22 : 34; 29 : 46; 37 : 4; 38 : 65; 39 : 4, 45; 40 : 12, 16, 84; 41 : 6; 60 : 4; 112 : 1.

Кроме Него, нет другого божества — 2: 163, 255; 3: 2, 6, 18, 62; 4: 87; 5: 73; 6: 102, 106; 7: 59, 65, 73, 85, 158; 9: 31, 129; 10: 90; 11: 14, 50, 61, 84; 13: 30; 16: 2; 20: 8, 14, 98; 21: 25, 87; 23: 23, 32, 91, 116; 27: 26, 60, 64; 28: 70, 88; 35: 3; 37: 35; 38: 65; 39: 6; 40: 3, 62, 65; 44: 8; 47: 19; 52: 43; 59: 22, 23; 64: 13; 73 : 9.

Не имеет «соучастников», «сотоварищей» (*шарик*, мн. ч. *шуракā'*) — 6 : 163; 17 : 111; 18 : 26; 25 : 2.

• Языческие боги-соучастники, идолы (их ложность) — 2 : 165; 4 : 48, 116; 5 : 72, 76; 6 : 22, 71, 136; 7 : 37, 71, 191—197; 10 : 18, 28—29, 34—35, 66, 106; 11 : 13, 53—54, 101, 109; 12 : 39—40, 106; 13 : 14, 16; 15 : 96; 16 : 20—21, 27, 35, 52—57, 73—74, 86—87; 17 : 22—23, 39, 42, 56, 67; 18 : 15—16, 52; 19 : 42, 46, 48, 81—82; 20 : 87—89, 97; 21 : 21—22, 24, 29, 36, 43, 52—69, 98—100; 22 : 12—13, 30, 62, 71, 73; 23 : 91; 25 : 3, 17—18, 42—43, 55, 68; 26 : 29, 70—77, 92—93, 98, 213; 27 : 59—64; 28 : 62—64, 71—72, 74—75, 88; 29 : 17, 25, 42, 65; 30 : 13, 33, 40; 31 : 30; 34 : 22, 27, 33; 35 : 13—14, 40; 36 : 23—24, 74—75; 37 : 22—23, 36, 86, 91—96, 161—163; 38 : 5—6; 39 : 3, 8, 36, 38, 43, 45, 64; 40 : 12, 20, 43, 66, 73—74, 84; 41 : 9, 47—48; 42 : 21; 43 : 15, 26, 45, 58, 86; 45 : 10, 23; 46 : 4—5, 22, 28; 51 : 51; 52 : 43; 53 : 19—23; 68 : 41; 71 : 23—24.

Идолы, упомянутые по именам — 53 : 19—20; 71 : 23.

Несостоятельность многобожия — 17 : 42—43; 21 : 22; 23 : 91.

Языческие боги не творят — 7 : 191; 10 : 34; 13 : 16; 16 : 20; 22 : 73; 25 : 3; 31 : 11; 46 : 4.

Инакость — несравненность Бога, трансцендентность (возвышенность) Его.

• Ему нет ни подобного, ни равного — 42 : 11; 112 : 4.

Он один (*бадй'в*) такой на небесах и на земле — 2 : 117; 6 : 101.

Не рожден — 112 : 3.

ти-р-ра'йм («Именем Бога Всемпlostивого, Всемилосердного») или сокращенную *Бисми-л-лаһ*. Данной формулой открываются все *суры* Корана (кроме 9-й, ибо она, как полагают некоторые, является продолжением предыдущей; имеются и другие объяснения).

⁹ *Айātам* третьей группы, а также и другими *айātами*, призывающими к поминанию Бога (в частности, 2 : 152; 13 : 28; 33 : 41), обосновывается *зикр* — ритуальное поминание Имени Божьего, культивируемое в особенности мистиками-суфиями.

- У Него нет супруги — 6 : 101; 72 : 3.
 Не имеет сыновей — 2 : 116; 4 : 171; 6 : 100—101; 10 : 68; 17 : 111; 18 : 4;
 19 : 35; 88—92; 21 : 26; 23 : 91; 25 : 2; 39 : 4; 43 : 81; 72 : 3; 112 : 3.
 Не имеет дочерей — 16 : 57; 17 : 40; 37 : 149—154; 43 : 16; 52; 39; 53 : 21.
 • Об обожествлении Исы/Иисуса, Пресвятой Марйам Девы Марии, троебо-
 жии (тритеизме) — 4 : 171; 5 : 17, 73, 116.
 Против богосыновничества Исы/Иисуса — 4 : 171; 9 : 30; 19 : 34—35;
 ... Узайра/Ездры — 9 : 30¹⁰.
 • Бог-Всевышний:
ал-'алй — 2 : 255; 4 : 34; 22 : 62; 31 : 30; 34 : 23; 40 : 12; 42 : 4, 51;
ал-а'ля — 87 : 1; 92 : 20;
ал-мута'али — 13 : 9.
 Он превыше¹¹ (*та'ālā, субхāна*) описаний язычников, иудеев и христиан —
 2 : 116; 4 : 171; 5 : 116; 6 : 100; 7 : 190; 9 : 31; 10 : 18, 68; 16 : 1, 3, 57; 17 : 43;
 19 : 35; 21 : 22, 26; 23 : 91, 92, 116; 25 : 18; 27 : 63; 28 : 68; 30 : 40; 34 : 41; 37 : 159;
 180; 39 : 4, 67; 43 : 82; 52 : 43; 59 : 23; 72 : 3.
 • Пресвятой (*худоўс*) — 95 : 23; 62 : 1.
 • Самодостаточен, ни в чем не нуждается (*ханй'в*) — 2 : 263, 267; 3 : 97;
 4 : 131; 6 : 133; 10 : 68; 14 : 8; 22 : 64; 27 : 40; 29 : 6; 31 : 12, 26; 35 : 15; 39 : 7;
 47 : 38; 57 : 24; 60 : 6; 64 : 6.
 • Трансцендентность (запредельность) Бога миру и людям выражается также
 в том, что Он:
 скрытый (*бāтин*) — 57 : 3;
 недостижимый знанию людскому — 20 : 110;
 ...взору человеческому — 6 : 103.
 Вместе с тем Бог:
 вездесущ (*вāси'в*) — 2 : 115, 247, 261, 268; 3 : 73; 4 : 130; 5 : 54; 24 : 32;
 близок к людям — 2 : 186; 4 : 108; 11 : 61; 34 : 50; 80 : 10; 56 : 85; 58 : 7.
 Кроме того, в Коране встречаются некоторые антропоморфные (человеко-
 подобные) описания Бога. В частности, упоминаются Его:
 лик — 2 : 115, 272; 6 : 52; 13 : 22; 18 : 28; 28 : 88; 30 : 38, 39; 55 : 26—27; 76 : 9;
 92 : 20;
 око — 11 : 37; 20 : 39; 23 : 27; 52 : 48; 54 : 14;
 длань — 3 : 26, 73; 5 : 64; 23 : 88; 36 : 83; 38 : 75; 48 : 10; 49 : 1; 57 : 29; 67 : 1¹².

Всечечность. Понятие о ней в явной форме не встречается в Коране, но вы-
 ражается в таких терминах, как «живой», «наследник» и т. п. Правда, в смысле
 «всечечный» некоторые толкуют эпитет *самид* (112 : 2).

- Бог присноживой (*хайй*) — 2 : 255; 3 : 2; 20 : 111; 25 : 58; 40 : 65;
- Присносуший¹³ (*хайй'ум'в*) — 2 : 255; 3 : 2; 20 : 111;
 Первый и последний — 57 : 3.
 Все исчезает, кроме лика Его — 28 : 88; 55 : 27.
- Наследник всего — 3 : 180; 15 : 23; 19 : 40; 21 : 89; 28 : 58; 57 : 10.

¹⁰ По-видимому, такое верование об Узайре имело хождение среди иудеев
 Медины во времена Мухаммада.

¹¹ В смысле возвышенности некоторые толкуют также эпитеты *кабйр*, *'азим*
 (см. ниже: «Величие»).

¹² Эти обозначения (а также выражения типа «зрение», «слух», «любовь», «воз-
 мездие» Божии, о которых пойдет речь ниже) одни понимают метафорически (напр.,
 «длань» — могущество), другие отказываются от их аллегорического истолкования,
 подчеркивая, однако, их принципиальную несхожесть с соответствующими чело-
 веческими атрибутами.

¹³ В последнем смысле иногда трактуется эпитет *хакк* (см. ниже: «Бог есть Ис-
 тина»).

• К Нему возвращение

...всякой вещи — 2 : 210; 3 : 109; 8 : 44; 11 : 123; 22 : 41, 48, 76; 24 : 42; 31 : 14, 22; 32 : 5; 35 : 4; 42 : 53; 57 : 5;

...людей — 2 : 28, 156, 245, 281; 3 : 28, 83; 5 : 18, 48, 105; 6 : 36, 60, 108, 164; 10 : 23, 46, 56, 70; 11 : 4, 34; 19 : 40; 21 : 35, 93; 23 : 60, 115; 24 : 64; 28 : 39, 70, 88; 29 : 8, 17, 21, 57; 30 : 11; 31 : 15, 23; 32 : 11; 35 : 18; 36 : 22, 32, 53, 83; 39 : 7, 44; 40 : 3, 43, 77; 41 : 21; 42 : 15; 43 : 85; 45 : 15; 50 : 43; 53 : 42; 60 : 4; 64 : 3; 88 : 25; 96 : 8.

Всеведение. Обычно в Коране оно передается словом *'илм*.

• Бог — всеведующий:

ал-'алім (эпитет, встречающийся в Коране 32 раза и относящийся исключительно к Богу) — 2 : 32, 127, 137; 3 : 35; 5 : 76; 6 : 13, 96, 115; 8 : 61; 10 : 65; 12 : 34, 83, 100; 15 : 86; 21 : 4; 26 : 220; 27 : 78; 29 : 5, 60; 30 : 54; 34 : 26; 36 : 38, 81; 40 : 2; 41 : 12, 36; 43 : 9, 84; 44 : 6; 51 : 30; 66 : 2, 3;

'алім (без артикля) — 2 : 115, 158, 181, 224, 227, 244, 247, 256, 261, 268; 3 : 34, 73, 121; 4 : 11, 12, 17, 24, 26, 35, 70, 92, 104, 111, 147, 148, 170; 5 : 54; 6 : 83, 128, 139; 7 : 200; 8 : 17, 42, 53, 71; 9 : 15, 28, 60, 97, 98, 103, 106, 110; 12 : 6, 76; 15 : 25; 16 : 70; 22 : 52, 59; 24 : 18, 21, 32, 58, 59, 60; 27 : 6; 31 : 34; 33 : 1, 51; 35 : 44; 42 : 50; 48 : 4; 49 : 1, 8, 13; 60 : 10; 76 : 30¹⁴;

'алләм (только в формуле «ведующий *ал-ху́йб*, тайное») — 5 : 109, 116; 9 : 78; 34 : 48.

Обозначение *'алім* появляется 13 раз и относится исключительно к Богу: 11 раз в формуле «ведующий тайное (*ал-ху́йб*) и явное (*аш-шах́ад*)» и 2 раза в формуле «ведующий тайное».

• Его знание всеохватывающе — 3 : 120; 4 : 108, 126; 6 : 80; 7 : 89; 8 : 47; 11 : 92; 17 : 60; 20 : 98; 40 : 7; 41 : 54; 65 : 12; 72 : 28.

Полное знание — только у Него: 46 : 23.

Ему ведомо (*'алім*) все: 2 : 29, 231, 282; 4 : 32, 176; 5 : 97; 6 : 101; 8 : 75; 9 : 115; 24 : 35, 64; 29 : 62; 33 : 40, 54; 42 : 12; 48 : 26; 49 : 16; 57 : 3; 58 : 7; 64 : 11; (*'алім́үн*) — 21 : 81.

• Бог знает все, что на небесах и на земле — 3 : 5, 29; 5 : 97; 10 : 61; 14 : 38; 17 : 55; 22 : 70; 29 : 52; 34 : 2, 3; 49 : 16; 57 : 4; 58 : 7; 64 : 4;

...все прошлое и будущее — 2 : 255; 20 : 110; 21 : 28; 22 : 76.

• Богу ведомо тайное (*ал-ху́йб*)¹⁵ — 3 : 5; 5 : 109, 116; 6 : 59, 73; 9 : 78, 94, 105; 10 : 20; 11 : 123; 13 : 8—9; 16 : 77; 18 : 26; 23 : 92; 25 : 6; 27 : 65; 32 : 6; 34 : 3, 48; 35 : 38; 39 : 46; 41 : 47; 49 : 18; 53 : 35; 59 : 22; 62 : 8; 64 : 8; 72 : 26.

Только Ему ведом Судный час — 7 : 187; 31 : 34; 33 : 63; 41 : 47; 43 : 85; 67 : 26; 79 : 42—44.

• Бог ведет о верующих, благочестивых — 3 : 115; 4 : 25; 6 : 53; 9 : 44; 29 : 3, 11; 53 : 32; 60 : 10;

...о следующих по истинному пути — 6 : 117; 16 : 125; 17 : 84; 28 : 37, 56, 85; 53 : 30; 68 : 7;

...о нечестивцах и их злодеяниях — 2 : 95, 246; 3 : 63, 167; 4 : 39; 5 : 61; 6 : 58, 117, 119; 9 : 42, 47; 10 : 40; 12 : 50, 77, 96; 16 : 125; 28 : 85; 29 : 3; 42 : 35; 53 : 30; 62 : 7; 68 : 7; 84 : 23;

...что в душе («сердцах»), мыслях — 2 : 235; 3 : 119, 154; 4 : 63; 5 : 7, 116; 8 : 43; 11 : 5, 31; 17 : 25, 54; 27 : 74; 28 : 69; 29 : 10; 31 : 23; 33 : 51; 35 : 38; 39 : 7; 40 : 19; 42 : 24; 47 : 26; 48 : 18; 50 : 16; 57 : 6; 64 : 4; 67 : 13;

...что разглашают люди и что скрывают — 2 : 33, 77; 3 : 29, 167; 5 : 99; 6 : 3; 11 : 5; 14 : 38; 16 : 19, 23; 20 : 7; 21 : 110; 24 : 29; 27 : 25, 74; 28 : 69; 36 : 76; 47 : 26; 60 : 1; 64 : 4; 84 : 23; 87 : 7;

¹⁴ Помимо приведенных выше *айатов* (всего 67 раз) *'алім* (без артикля) фигурирует еще 20 раз в формуле «Ему ведомо все» (о них ниже). 34 раза — в выражениях типа «Ему ведомо [нечто]».

¹⁵ О знании Божиим сокровенного в мыслях и деяниях людей см. ниже.

...все деяния людей — 2: 283; 10: 36; 12: 19; 13: 42; 16: 28; 91: 22; 68: 23; 51: 24; 28, 41: 26; 188; 29: 45; 35: 8; 39: 70; 42: 25; 47: 30;

...все добрые свершения — 2: 197, 215, 270, 273; 3: 92; 4: 39, 127.

• Бог премудрый (*хаким*) — 94 раза: 2: 32, 129, 209, 220, 228, 240, 260; 3: 6, 18, 62, 126; 4: 11, 17, 24, 26, 56, 92, 104, 111, 130, 158, 165, 170; 5: 38, 118; 6: 18, 73, 83, 128, 139; 8: 10, 49, 63, 67, 71; 9: 15, 28, 40, 60, 71, 79, 106, 110; 10: 1; 11: 1; 12: 6, 83, 100; 14: 4; 15: 25; 16: 60; 22: 52; 24: 10, 18, 58, 59; 27: 6, 9; 29: 26, 42; 30: 27; 31: 2, 9, 27; 33: 1; 34: 1, 27; 35: 2; 39: 1; 40: 8; 41: 42; 42: 3, 51; 43: 4, 84; 45: 2, 37; 46: 2; 48: 4, 7, 19; 49: 8; 51: 30; 57: 1; 59: 1, 24; 60: 5, 10; 61: 1; 62: 1, 3; 64: 18; 66: 2; 76: 30.

• Бог всеосведомлен (*хабйр*) — 2: 234, 271; 3: 153, 180; 4: 35, 94, 128, 135; 5: 8; 6: 18, 73, 103; 9: 16; 11: 1, 111; 17: 17, 30, 96; 22: 63; 24: 30, 53; 25: 58; 27: 88; 31: 16, 29, 34; 33: 2, 34; 34: 1; 35: 14, 31; 42: 27; 48: 11; 49: 13; 57: 10; 58: 3, 11, 13; 59: 18; 63: 11; 64: 8; 66: 3; 67: 14; 100: 11.

В сочетании с *хабйр* встречается эпитет *латйф*, прощительный — 5 раз: 6: 103; 22: 63; 31: 16; 33: 34; 67: 14.

• Бог — свидетель (*шахйд*) деяний людей, всего — 3: 98; 4: 33; 5: 117; 6: 19; 10: 46, 61; 22: 17; 33: 55; 34: 47; 41: 53; 58: 6; 59: 11; 85: 9; 100: 7¹⁶.

Его свидетельства достаточно — 4: 79, 166; 10: 29; 13: 43; 17: 96; 29: 52; 46: 8; 48: 28.

• Всеучитывающий (к Последнему суду: *хасйб*) — 4: 86; 21: 47; 33: 39;

Он все учитывает (глагол: *ахсй*) — 36: 12; 58: 6; 72: 28; 78: 29¹⁷;

Скор в расчете — 2: 202; 3: 19, 199; 5: 4; 6: 62; 13: 41; 14: 51; 24: 39; 40: 17.

• Бог ничего не упускает из виду ([не] *зйфил*) — 2: 74, 85, 140, 144, 149; 3: 99; 6: 132; 11: 123; 14: 42; 23: 17в; 27: 93.

Всемогушество. Идея его в Коране выражается словами с тремя разными корнями: *каф-дал-ра'*; *'айн-йа'-за'*; *каф-вав-йа'*. Причем эпитеты с первым корнем здесь прилагаются только к Богу.

• Бог всемогущий:

кадйр — 45 раз: 2: 20, 106, 109, 148, 259, 284; 3: 26, 29, 165, 189; 4: 133, 149; 5: 17, 19, 40, 120; 6: 17; 8: 41; 9: 39; 11: 4; 16: 70, 77; 22: 6, 39; 24: 45; 25: 54; 29: 20; 30: 54; 33: 27; 35: 1, 44; 41: 39; 42: 9, 29, 50; 46: 33; 48: 21; 57: 2; 59: 6; 60: 7; 64: 1; 65: 12; 66: 8; 67: 1;

муктадйр — 18: 45; 54: 42, 55.

Однокоренной эпитет *кадйр* (мн. ч. *кадйрун*) встречается также в *аййамах*: 6: 37, 65; 17: 99; 23: 18, 95; 36: 81; 46: 33; 70: 40; 75: 4, 40; 77: 23; 86: 8.

• Бог всемогущий ('*азйз*) — 82 раза: 2: 129, 209, 220, 228, 240, 260; 3: 4, 6, 18, 62, 126; 4: 56, 158, 165; 5: 38, 95, 118; 6: 96; 8: 10, 49, 63, 67; 9: 40, 71; 11: 66; 14: 1, 4, 47; 16: 60; 22: 40, 74; 26: 9, 68, 104, 122, 140, 159, 175, 191, 217; 27: 9, 78; 29: 26, 42; 30: 5, 27; 31: 9, 27; 32: 6; 33: 25; 34: 6, 27; 35: 2, 28; 36: 5, 38; 38: 9, 66; 39: 1, 5, 37; 40: 2, 8, 42; 41: 12; 42: 3, 19; 43: 9, 42; 44: 42; 45: 2, 37; 46: 2; 48: 7, 19; 54: 42; 57: 1, 25; 58: 21; 59: 1, 23, 24; 60: 5; 61: 1; 62: 1+; 3; 64: 18; 67: 2; 85: 8;

У Него — мощь ('*изза*): 63: 8;

...вся мощь — 4: 139; 10: 65; 35: 10;

Владыка мощи (*рабб ал-'изза*) — 37: 180;

• Бог всеисильный (*кавй*) — 9 раз: 8: 52; 11: 66; 22: 40, 74; 33: 25; 40: 22; 42: 19; 57: 25; 58: 21;

¹⁶ В смысле «свидетель» некоторые толкуют эпитет *хафйз* в *аййамах* 11: 57; 34: 21; 42: 6; *ракйб* — в 4: 1; 5: 117; 32: 52; *мухаймин* — в 59: 23; *мухйт* — в 4: 85; *вакйл* — особенно в 6: 66; 28: 28.

¹⁷ Как «Всеучитывающий» иногда толкуется эпитет *ракйб* — 4: 1; 5: 117; 32: 52.

У Него вся сила — 2 : 165;

Держатель силы (*дэ-л-кэва*) — 51 : 58;

Нет силы, кроме как от Него — 18 : 39.

• Бог преодолевающий:

ал-каххър — 12 : 39; 13 : 16; 14 : 48; 38 : 65; 39 : 4; 40 : 16;

ал-кахир — 6 : 18; 61.

• Бог несокрушимый («крепкий»: *матйн*) — 51 : 58.

Он осуществляет, что пожелает (*фа'ал-ли-мә йурйду*) — 11 : 107; 85 : 16.

Никто не может противостоять (*му'джиз*) Ему — 6 : 134; 9 : 2; 3 : 10; 53 : 11; 20; 33; 16 : 46; 24 : 57; 29 : 22; 39 : 51; 42 : 31; 46 : 32.

Он не знает усталости — 2 : 255; 46 : 33; 50 : 15; 38;

Не властны над Ним ни дремота, ни сон — 2 : 255.

Всемогущее гвардейственное Слово Его (*кун!* — Будь!) — 2 : 117; 3 : 47; 59 : 6; 73 : 16; 40; 19 : 34—35; 36 : 82; 40 : 68; 54 : 50.

Воля. Это понятие в мусульманской литературе обозначается терминами: *машй'а* (корень *ийн-йә'-хамза*) и *ирйа* (корень *рә'-вәв-дәл*; оба слова — вне-коранич.). Конкретное его содержание преимущественно раскрывается в контексте других терминов (например: «Бог творит, что хочет»: «Бог возвышает, кого хочет» и т. п.).

• Волевой акт, выраженный глаг. с корнем *ийн-йә'-хамза*: 2 : 20, 70, 90, 105, 142, 212, 213, 220, 247, 251, 253, 255, 261, 269, 272, 284; 3 : 6, 13, 26, 27, 37, 40, 47, 73, 74, 129, 179; 4 : 48, 49, 90, 116, 133; 5 : 17, 18, 40, 48, 54, 64; 6 : 35, 39, 41, 80, 83, 88, 107, 111, 112, 128, 133, 137, 148, 149; 7 : 89, 100, 128, 155, 156, 176, 188; 9 : 15, 27, 28; 10 : 16, 25, 49, 99, 100, 107; 11 : 33, 107, 108, 118; 12 : 56, 76, 99, 100, 110; 13 : 13, 26, 27, 31, 39; 14 : 4, 11, 19, 27; 16 : 2, 9, 35, 93; 17 : 18, 30, 54, 86; 18 : 23, 24, 39, 69; 21 : 9; 22 : 5, 18; 23 : 24; 24 : 21, 35, 38, 43, 45, 46; 25 : 10, 45, 51, 57; 26 : 4; 27 : 87; 28 : 27, 56, 68, 82; 29 : 21, 62; 30 : 5, 37, 48, 54; 32 : 13; 33 : 24; 34 : 9, 36, 39; 35 : 1, 8, 16, 22; 36 : 43, 47, 66, 67; 37 : 102; 39 : 4, 23, 52, 68; 40 : 15; 41 : 14; 42 : 8, 12, 13, 19, 24, 27, 29, 33, 49, 50, 51, 52; 43 : 20, 60; 47 : 4, 30; 48 : 14, 25, 27; 53 : 26; 56 : 65, 70; 57 : 21, 29; 59 : 6; 62 : 4; 74 : 31, 56; 76 : 28, 30, 31; 81 : 29; 82 : 8; 87 : 6, 7;

...глаголами с корнем *рә'-вәв-дәл*: 2 : 26, 185, 253; 3 : 108, 176; 4 : 26, 27, 28; 5 : 1, 6, 17, 41, 49; 6 : 125; 8 : 7, 67; 9 : 55, 85; 10 : 107; 11 : 34, 107; 13 : 11; 16 : 40; 17 : 16, 18; 18 : 81, 82; 21 : 17; 22 : 14, 16; 28 : 5; 33 : 17, 33; 36 : 23, 82; 39 : 4, 38; 40 : 31; 48 : 11; 72 : 10; 74 : 31, 85, 16.

• Бог желает людям легкого, а не тяжкого — 2 : 185;

Не хочет стеснять их — 5 : 9;

...принуждать их — 3 : 108; 40 : 31.

Слух, зрение, речь (*сам', бағар, каләм*).

• Бог — слышащий (*сәмй'*). 43 раза: 2 : 127, 137, 181, 224, 227, 244, 256; 3 : 34, 35, 121; 4 : 58, 134, 148; 5 : 76; 6 : 13, 115; 7 : 200; 8 : 17, 42, 53, 61; 9 : 98, 103; 10 : 65; 12 : 34; 17 : 1; 21 : 4; 22 : 61, 75; 24 : 21, 60; 26 : 220; 29 : 5, 60; 31 : 28; 34 : 50; 40 : 20, 56; 41 : 36; 42 : 11; 44 : 6; 49 : 1; 58 : 1;

Приснослышащий (*асми' мә [х]*) — 18 : 26.

«Слышит» воззвания — 3 : 38; 14 : 39.

Бог слышит (глаг. *самй'а*) — 3 : 181; 20 : 46; 43 : 80; 58 : 1.

• Бог — видящий (*бағйр*). 42 раза: 2 : 96, 110, 233, 237, 265; 3 : 15, 20, 156, 163; 4 : 58, 134; 5 : 71; 8 : 39, 72; 11 : 112; 17 : 1, 17, 30, 96; 20 : 35; 22 : 61, 75; 25 : 20; 31 : 28; 33 : 9; 34 : 11; 35 : 31, 45; 40 : 20, 44, 56; 41 : 40; 42 : 11, 27; 48 : 24; 49 : 18; 57 : 4; 58 : 1; 60 : 3; 64 : 2; 67 : 19; 84 : 15;

Присновидящий (*абсир би-[х]*) — 18 : 26.

Бог видит (глаг. *ра'а*) — 9 : 94, 105; 20 : 46; 26 : 218; 96 : 14.

• Речь (Слово) Божие в мусульманской литературе обозначается термином *калām*. В Коране кроме этого обозначения (порой в форме *калим*) встречается также *қай* (особенно часто в глагольной форме).

Бог говорил (*каллама*) с некоторыми пророками — 2 : 253;

...с Мусой/Моисеем — 4 : 164; 7 : 144.

Каким образом Бог говорит с людьми — 42 : 52.

Язычники требовали, чтобы Бог говорил с ними напрямую — 2 : 218.

В Судный день Он не станет говорить с нечестивцами — 2 : 174; 3 : 77.

Библия (Тора) есть Слово Божие: (*калām*) — 2 : 75; (*калим*) — 4 : 46; 5 : 13; 41.

Исх/Иисус есть Слово (*калма*) от Бога — 3 : 39; 45;

...Слово Его — 4 : 171.

Коран есть Слово Божие: (*калām*) — 9 : 6в; (*қай*) — 28 : 51; 39 : 18в; 73 : 5.

Слова (*калимāt*) Божии неисчерпаемы — 18 : 109; 31 : 27.

Слово Божие в смысле предствования — 6 : 115; 7 : 137; 10 : 19; 33; 96; 11 : 110; 119; 20 : 129; 39 : 19; 71; 40 : 6; 41 : 45; 42 : 14; 21.

Слово (Слова) Его неизменно — 6 : 34; 115; 10 : 64; 18 : 27; 50 : 29;

...истинно — 6 : 73; 115.

Его твородественное Слово (*қул!* — Будь!) — 2 : 117; 3 : 47; 59; 6 : 73; 16 : 40; 19 : 34—35; 36 : 82; 40 : 68.

Величие. Выражающие эту идею эпитеты порой толкуются в «отрицающем» смысле, т. е. как указания на Его возвышенность над тварями с их атрибутами.

• Бог превелик:

кабър — 4 : 34; 13 : 9; 22 : 62; 31 : 30; 34 : 23; 40 : 2; *мутикаббир* — 59 : 23;

У Него — подлинное величие (*кибрыйй*) — 45 : 37;

Его величай! (*каббир!*) — 2 : 185; 17 : 111; 22 : 37; 74 : 3.

• Держатель величия и славы (*дў-л-джалāl ва-л-икрām*) — 55 : 27; 78.

Предостойный, преславный (*карīm*/в) — 23 : 116в; 27 : 40; 82 : 6;

Надостойный (*ал-акрам*) — 96 : 3.

• Недостигаемый (*азīm*) в своем величии — 2 : 255; 9 : 129в; 23 : 86в; 27 : 26в; 42 : 4; 56; 74в; 96в; 69 : 33; 52в.

• Преславный (*маджид*) — 11 : 73; 15 : 85в.

• Всехвалыйный (*хамид*) — 17 раз; 2 : 267; 4 : 131; 11 : 73; 14 : 1; 8; 22; 24; 64; 31; 12; 26; 34 : 6; 35 : 15; 41 : 42; 42 : 28; 57 : 24; 60 : 6; 64 : 6; 85 : 8.

Его славу воспевают (глагол *саббах*) Вселенная — 13 : 13; 17 : 44; 21 : 79; 24 : 41; 38 : 18; 57 : 1; 59 : 1; 24; 61 : 1; 62 : 1; 64 : 1;

...семь небес — 17 : 44;

...ангелы — см. раздел П;

...верующие — 24 : 36; 32 : 15.

Воспевайте славу Его! (*саббих би-хамд!*)¹⁸ — 15 : 98; 20 : 130; 25 : 58; 40 : 55; 50 : 39; 110 : 3.

• Славословие Богу выражается также следующими сказуемыми:

ал-хамд — 1 : 2; 6 : 1; 45; 7 : 43; 10 : 10; 14 : 39; 16 : 75; 17 : 111; 18 : 1; 23 : 28; 27 : 15; 59; 93; 28 : 70; 29 : 63; 30 : 18; 31 : 25; 34 : 1; 35 : 1; 34; 37 : 182; 39 : 29; 74; 75 : 40; 65; 45 : 36; 64 : 1;

субхāна — 2 : 32; 3 : 191; 7 : 143; 10 : 10; 12 : 108; 17 : 1; 93; 108; 21 : 87; 24 : 16; 27 : 8; 30 : 17; 36; 36; 83; 43 : 13; 68 : 29;

табārак — 7 : 54; 23 : 14; 25 : 1; 10; 61; 40 : 64; 43 : 85; 55 : 78; 67 : 1.

Бог есть Истина, Свет (*Хаққ*¹⁹, *Нўр* соответственно).

• Он — Истина, Правда (*ал-Хаққ*): 6 : 62; 10 : 30; 32; 18 : 44; 20 : 114; 22 : 6; 62; 23 : 116; 24 : 25; 31 : 30.

¹⁸ В смысле величия и славы некоторые толкуют эпитет *алий*, Всевышний (см. выше: «Инакость»).

¹⁹ *Ал-Хаққ* иногда толкуется в смысле «Присносуущий».

Он правдив, говорит правду (*хаққ, сидқ*) — 3 : 95; 4 : 87, 122; 6 : 146; 33 : 4; 34 : 23; 38 : 84.

Подтверждает Истину словом Своим — 10 : 82; 42 : 24.

Не ошибается — 20 : 52.

• Бог есть Свет (*нұр*) небес и земли — 24 : 35.

Ниспосылает людям свет (Откровение) — 3 : 184; 4 : 174; 5 : 15, 44, 46; 6 : 91; 7 : 157; 9 : 32; 21 : 48; 33 : 46; 35 : 25; 42 : 52; 61 : 8; 64 : 8.

Он ведет верующих от мрака к свету — 2 : 257; 5 : 16; 14 : 1, 5; 33 : 43; 57 : 9; 65 : 11.

В Судный день земля озарится светом Его — 39 : 69.

Творец. Как правило, понятие «творения» передается в Коране словами с корнем *уā'-лām-қāф*. Наряду с ним иногда употребляются глаголы *аниа'а, ба-да'а, фаџара, бара'а, зира'а, джа'ала, фа'ала, қадоара*.

• Бог — творец:

ал-хāлиқ — 59 : 24;

хāлиқ (без артикля) — 6 : 102; 13 : 16; 35 : 3; 39 : 62; 40 : 62;

халиқ — 15 : 86; 36 : 81.

Искуснейший из творцов (*ахсан ал-хāлиқйн*) — 23 : 14; 37 : 125.

В смысле «творца» употребляются также:

бадй'в — 2 : 117; 6 : 101;

бāри' — 2 : 54+; 59 : 24;

фāтир (6 раз в формуле «Творец небес и земли») — 6 : 14; 12 : 101; 14 : 10; 35 : 1; 39 : 46; 42 : 11.

• Творец всего — 6 : 102; 7 : 185; 13 : 16; 15 : 85; 25 : 2; 39 : 62; 40 : 62; 54 : 49; 59 : 24.

Все исходит от Него — 4 : 78—79.

Он сотворил жизнь и смерть — 67 : 2.

Творит, что хочет — 3 : 47; 5 : 17; 24 : 45; 28 : 68; 30 : 54; 42 : 49.

• Сотворил небеса и землю — 2 : 117в, 164; 3 : 190—191; 6 : 1, 14, 73, 79, 101в; 9 : 36; 12 : 101; 14 : 10, 19, 32; 15 : 85; 16 : 3; 17 : 99; 18 : 51; 20 : 4; 21 : 16, 56; 27 : 60; 29 : 44, 61; 30 : 8, 22; 31 : 25; 35 : 1; 36 : 81; 38 : 27; 39 : 5, 38, 46; 40 : 57; 64 : 42; 11, 29; 43 : 9; 44 : 38—39; 45 : 22; 46 : 3, 33; 50 : 6—7; 51 : 47—48; 64 : 3; 65 : 12; 91 : 5—6;

...в шесть дней — 7 : 54; 10 : 3; 11 : 7; 25 : 59; 32 : 4; 50 : 38; 57 : 4.

Создал семь небес — 2 : 29; 23 : 17; 41 : 12; 65 : 12; 67 : 3; 71 : 15; 78 : 12.

Вознес небеса без видимых опор (или на невидимых опорах) — 13 : 2; 31 : 10.

Сотворил солнце, луну и звезды; день и ночь — 10 : 5; 21 : 33; 41 : 37; 67 : 5.

Сотворил землю и обустроил ее за четыре дня — 41 : 9;

...«семь» земель — 65 : 12.

Сотворил живые существа — 42 : 29; 45 : 4; 51 : 49; 92 : 3;

...из воды — 21 : 30; 24 : 45.

Сотворил *джиннов* — 6 : 100; 51 : 56; 55 : 15;

...из огня — 15 : 27; 55 : 15.

Сотворил Иблйса (Сатану) из огня — 7 : 12; 38 : 76.

• Все явления природы Бог создал как знамения Своей единственности, всеблагости, премудрости и всемогущества — 2 : 22, 164; 3 : 190; 6 : 95—99, 141—144; 10 : 5—6; 13 : 2—4, 12, 17; 14 : 32—34; 15 : 16—22; 16 : 5—8, 10—18, 48, 65—69, 79—81; 17 : 12, 66—70; 20 : 53—54; 21 : 30—33; 22 : 5, 61, 63, 65; 23 : 17—22, 80; 24 : 43—45; 25 : 45—49, 53, 61—62; 26 : 7; 27 : 60—61, 63, 86; 28 : 71—73; 29 : 61, 63; 30 : 19—25, 46, 48—51; 31 : 10—11, 20, 29, 31—32, 34; 32 : 27; 34 : 9; 35 : 9, 12—13, 27—28, 41; 36 : 33—44, 71—73; 39 : 21; 40 : 13, 79—81; 41 : 10—12, 39; 42 : 28—29, 32—33; 45 : 3—5, 12—13; 50 : 6—11; 56 : 63—74; 67 : 19; 78 : 6—11, 14—16; 79 : 28—33; 80 : 24—32; 88 : 17—20.

• Мир создан для человека — 2: 22, 29: 6: 96—97; 10: 67; 14: 32; 16: 5—16, 80—81; 17: 12; 20: 53; 22: 65; 25: 47; 27: 86; 28: 73; 31: 20; 36: 42; 71: 40; 61: 64; 79—80: 43; 10—13: 45; 3—4, 12—13: 55; 10—12: 67; 15: 71; 19: 78; 6—16.

• Творец человека, людей — 2: 21, 54; 4: 1; 5: 18; 6: 2, 94, 98; 7: 11, 29, 181, 189; 11: 51, 119; 16: 70, 78; 17: 51; 18: 48; 19: 9, 67; 20: 72; 21: 104; 22: 5; 23: 12, 78—79, 115; 25: 54; 26: 77—78, 184; 27: 64; 29: 19; 30: 11, 21, 27, 40, 54; 31: 28; 36: 22, 79; 37: 96; 39: 6; 41: 15, 21; 43: 27, 87; 45: 4; 50: 16; 51: 56; 55: 3; 56: 57; 64: 2; 67: 14, 23—24; 70: 39; 71: 14; 74: 11; 75: 38; 76: 28; 78: 8; 79: 27; 80: 18—19; 82: 7; 95: 4; 96: 1—2.

Создал человека (Адама) из земли — 6: 2; 11: 61; 15: 28, 33; 18: 37; 20: 55; 22: 5; 23: 12; 30: 20; 32: 7; 35: 11; 37: 11; 40: 67; 53: 32; 55: 14;

...придал ему образ — 7: 11; 15: 29; 32: 9; 38: 72;

...образ наилучший — 40: 64; 64: 3; 95: 4;

Вдохнул в него от духа Своего — 15: 29; 32: 9; 38: 72.

Женщина (Хавва/Ева) была взята от мужчины (Адама) — 4: 1; 7: 189; 30: 21; 39: 6; 42: 11.

• Потомство Адамово создается из семенной жидкости — 16: 4; 18: 37; 22: 5; 23: 13—14; 25: 54; 32: 8; 35: 11; 36: 77; 39: 6; 40: 67; 53: 45—46; 56: 58; 75: 37—39; 76: 2; 77: 20—22; 80: 19; 86: 5—7; 96: 2.

Бог придает зародышу в утробах такой облик, какой пожелает — 3: 6; 82: 7—8.

Дарует, кому хочет, потомство женского пола, а кому хочет — мужского пола: 42: 49.

Творец наделил человека различными способностями — 16: 78; 23: 78; 32: 9; 46: 26; 67: 23; 76: 2; 90: 8—10.

Человек создан слабым — 4: 28; 30: 54;

...нетерпеливым — 21: 37;

...тревожащимся — 70: 90;

...жалким — 90: 4.

Люди образованы в «народы» и «племена» (оседлые и кочевые) — 49: 13.

• Творение «первое» и «второе» (воскрешение) — 7: 29; 10: 4, 34; 13: 5; 17: 49, 51, 98; 20: 55; 21: 104; 26: 78—81; 27: 64; 29: 19—20; 30: 11, 27, 40; 31: 28; 32: 10; 34: 7; 36: 79; 53: 45—47; 85: 13.

Владыка. Слово *рабб*, обычно переводимое как «Владыка», «Господь», на самом деле выражает также идею попечительства, заботы. В Коране встречается 964 раза.

• Владыка всего — 6: 164;

...миров — 1: 2; 2: 131; 5: 28; 6: 45, 71, 162; 7: 54, 61, 67, 104, 121; 10: 10, 37; 26: 16, 23, 47, 77, 98, 109, 127, 145, 164, 180, 192; 27: 8, 44; 28: 30; 32: 2; 37: 87; 182; 39: 75; 40: 64, 65, 66; 41: 9; 43: 46; 45: 36; 56: 80; 59: 16; 69: 43; 81: 29; 83: 6;

...небес и земли — 13: 16; 17: 102; 18: 14; 19: 65; 21: 56; 26: 24; 37: 5; 38: 66; 43: 82; 44: 7; 45: 36; 51: 23; 78: 37;

...семи небес — 23: 86;

...Престола — см. ниже;

...Востока и Запада — 26: 28; 55: 17; 70: 40; 73: 9;

...рассвета — 113: 1;

...Сириуса — 53: 49;

...Мекки — 27: 91;

...Ка'бы — 106: 3;

...людей — 114: 1;

...праотцев — 26: 26; 37: 126; 44: 8;

...Мусы/Моисея и Харуна/Аарона — 7: 122; 20: 70; 26: 48.

• К Богу прилагается также эпитет *малик*, который обычно обозначает «ша-ря».

- Царь — 20 : 114; 23 : 116; 59 : 23; 62 : 1;
 ...всемогущий — 54 : 55.
 Царь людей — 114 : 2;
 Владыка царства (*mālik al-mulk*) — 3 : 26.
 У него — царство: 23 : 88; 35 : 13; 36 : 83; 39 : 6.
 Дарует царство, кому пожелает — 2 : 247;
 ...и отнимает, у кого хочет — 3 : 26.
 Ему — царство небес и земли: 2 : 107; 3 : 189; 5 : 17, 18, 40, 120; 7 : 158;
 9 : 116; 24 : 42; 25 : 2; 39 : 44; 42 : 49; 43 : 85; 45 : 27; 48 : 14; 57 : 2, 5; 85 : 9.
 Ему — царство в Судный день: 1 : 4; 6 : 73; 25 : 26; 40 : 16.
 Ему нет соучастников в царствовании — 17 : 111; 25 : 2.
 • Все принадлежит (с частицей *li-*) Богу — 2 : 116, 142, 255, 284; 3 : 109, 129,
 180; 4 : 126, 131, 132, 170, 171; 6 : 12, 13; 7 : 54; 10 : 55, 66, 68; 14 : 2; 16 : 52;
 19 : 64—65; 20 : 6; 21 : 19; 22 : 64; 23 : 84; 24 : 64; 30 : 26; 31 : 26; 34 : 1; 42 : 53;
 53 : 31; 58 : 7.
 Воинство небес и земли Ему принадлежит — 48 : 4, 7.
 • Держатель Престола (*ṣūl-'arīḥ, Rabḥ al-'arīḥ*) — 9 : 129; 17 : 42; 21 : 22;
 23 : 86, 116; 27 : 26; 40 : 15; 43 : 82; 81 : 20; 85 : 15²⁰.
 Восшествие на Престол — 7 : 54; 10 : 3; 13 : 2; 20 : 5; 25 : 59; 32 : 4; 57 : 4.
 Престол Божий — на воде: 11 : 7.
 В *āyate* 2 : 255 встречается слово *al-qursī*, толкуемое одними как синоним
al-'arīḥ, Престол, другими — как Подножие.

Благодать. Помимо следующих здесь эпитетов, идею благодати выражают также атрибуты: «Покровитель», «Даритель пропитания», «Бог любит...», «Бог путеводит...». Божия благодать выражается и в том, что Он являет людям пророков, дарует им откровения, ниспосылает им Писания. Об этом см. в разделах III, IV.

- Бог ни на миг не оставляет творения без Своего внимания — 23 : 17в.
- Благосердный (*ra'ūf*) — 2 : 143, 207; 3 : 30; 9 : 117, 128; 16 : 7, 47; 22 : 65;
 24 : 20; 57 : 9; 59 : 10.
- Любвеобильный (*badūʿ*) — 11 : 90; 84 : 14 (см. также: «Бог любит...»).
- Кроткий (*ḫalīm*) — 2 : 225, 235, 263; 3 : 155; 4 : 12; 5 : 101; 17 : 44; 22 : 59;
 33 : 51; 35 : 41; 64 : 17.
- Великосердный (*ʿāṣi' /w*) — 2 : 115, 247, 261, 268; 3 : 73; 4 : 130; 5 : 54; 24 : 32.
- Великодушный, всещедрый (*karīm/w*) — 23 : 116в; 27 : 40; 82 : 6, Держатель
 щедрости (*ṣūl-'ikrām*) — 55 : 27, 78; Нанщедрый (*al-'akrām*) — 96 : 3.
- Преблагий, Всемилюющий (*latīf*) — 12 : 100; 22 : 63; 42 : 19.
- Вседарящий (*waḥḥād*) — 3 : 8; 38 : 9, 35.
- Всеблагодатный (*ḥarr*) — 52 : 28.
- Оказывающий милость (*ṣūl-faḍl*) — 2 : 243, 251; 3 : 152, 174; 10 : 60; 27 : 73;
 40 : 61;
 ...милость великую — 2 : 105; 3 : 74; 8 : 29; 57 : 21, 29; 62 : 4.
 Он отмечает милостью (*faḍl*), кого хочет — 3 : 73; 5 : 54; 10 : 107; 57 : 21, 29;
 62 : 4.
- Дарящий блага (*ṣūl-taḥṣīl*) — 40 : 3.
- В Коране часто упоминается благодать (*ni'ma*) Божия (около 70 раз; напр.,
 5 : 3; 14 : 34; 16 : 18; 21 : 30). На этом основании некоторые выделяют эпитет
al-mun'im, Благодетельствующий, в качестве одного из «прекрасных Имен
 Божиих».
- В смысле благодати иногда толкуются эпитеты:
mu'min — Даритель спокойствия (59 : 23);

²⁰ В некоторых из этих *āyāt* после слова *al-'arīḥ* присутствуют эпитеты, обозначающие величие — *'azīm* (9 : 129; 23 : 86; 27 : 26), *karīm* (23 : 116), *maḥjūd* (85 : 15). Многие толкователи относят их не к Престолу, а к Богу.

мухаймин — Охраняющий (59 : 23);

каййум — Опекающий (2 : 255; 3 : 2; 20 : 111);

ожаббār — Выправляющий (59 : 23);

фаттāх — Выручающий (34 : 26);

хафйз — Оберегающий (11 : 57; 12 : 64; 34 : 21);

хасйб — Учитывающий (нужды тварей: 4 : 86; 21 : 47; 33 : 39);

рақйб — Опекающий (4 : 1; 33 : 52).

• Всемиловитый (*ар-рахмāн*) — 57 раз: 1: 1, 3; 2: 163; 13: 30; 17: 110; 19: 18, 26, 44, 45, 58, 61, 69, 75, 78, 85, 87, 88, 91, 92, 93, 96; 20: 5, 90, 108, 109; 21: 26, 36, 42, 112; 25: 26, 59, 60+, 63; 26: 5; 27: 30; 36: 11, 15, 23, 52; 41: 2; 43: 17, 19, 20, 33, 36, 45, 81; 50: 33; 53: 1; 59: 22; 67: 3, 19, 20, 29; 78: 37, 38.

Всемилосердный (*ар-рахīm*) — 114 раз: 1: 1, 3; 2: 37, 54, 128, 143, 160, 163, 173, 182, 192, 199, 218, 226; 3: 31, 89, 129; 4: 16, 23, 25, 29, 64, 96, 100, 106, 110, 129, 152; 5: 3, 34, 39, 74, 98; 6: 54, 145, 165; 7: 153, 167; 8: 69, 70; 9: 5, 27, 91, 99, 102, 104, 117, 118; 10: 107; 11: 41, 90; 12: 53, 98; 14: 36; 15: 49; 16: 7, 18, 47, 110, 115, 119; 17: 66; 22: 65; 24: 5, 20, 22, 33, 62; 25: 6, 70; 26: 9, 68, 104, 122, 140, 159, 175, 191, 217; 27: 11, 30; 28: 16; 30: 5; 32: 6; 33: 5, 24, 43, 50, 59, 73; 34: 2; 36: 5, 58; 39: 53; 41: 2, 32; 42: 5; 44: 42; 46: 8; 48: 14; 49: 5, 12, 14; 52: 28; 57: 9, 28; 58: 12; 59: 10, 22; 60: 7, 12; 64: 14; 66: 1; 73: 20.

Держатель милости (*зў-р-рахма*) — 6: 133; 18: 58;

...милости великой — 6: 147.

Предписал Себе милость — 6: 12, 54.

Милостивейший из милосердных — 7: 151; 12: 64, 92; 21: 83.

Лучший из милосердных — 23: 109, 118.

Милость Его всеохватывающая — 7: 156; 40: 7.

Бог милует и наказывает, кого хочет — 17: 54; 29: 21;

Отмечает милостью, кого хочет — 2: 105; 3: 74.

Грех отчаиваться в милости Божией — 12: 87; 15: 55—56; 39: 53.

• Всепрощающий (*зафўр*) — 91 раз: 2: 173, 182, 192, 199, 218, 225, 226, 235; 3: 31, 89, 129, 155; 4: 23, 25, 43, 96, 99, 100, 106, 110, 129, 152; 5: 3, 34, 39, 74, 98, 101; 6: 54, 145, 165; 7: 153, 167; 8: 69, 70; 9: 5, 27, 91, 99, 102; 10: 107; 11: 41; 12: 53, 98; 14: 36; 15: 49; 16: 18, 110, 115, 119; 17: 25, 44; 18: 58; 22: 60; 24: 5, 22, 33, 62; 25: 6, 70; 27: 11; 28: 16; 33: 5, 24, 50, 59, 73; 34: 2, 15; 35: 28, 30, 34, 41; 39: 53; 41: 32; 42: 5, 23; 46: 8; 48: 14; 49: 5, 14; 57: 28; 58: 2, 12; 60: 7, 12; 64: 14; 66: 1; 67: 2; 73: 20; 85: 14.

Препрошающий (*заффār*) — 20: 82; 38: 66; 39: 5; 40: 42; 71: 10.

Отпускающий грехи (*зафир аз-занб*) — 40: 3.

Лучший из прощающих (*хайр ал-зафирйн*) — 7: 155.

Только Он прощает (*йазафир*) грехи — 3: 135.

Держатель прощения (*зў-мазафира*) — 13: 6; 41: 43; 74: 56.

Великодушно прощающий (*васи' ал-мазафира*) — 53: 32.

Бог прощает (глагол *зафара*) и наказывает, кого хочет — 2: 284; 3: 128—129; 5: 18, 40; 48: 14.

Прощает все грехи — 39: 53;

...кроме многобожия — 4: 48, 116;

...неверия (или неискренней веры) — 4: 137, 168; 9: 80; 47: 34; 63: 6.

• Преснисполнительный, отпускающий грехи (*афўз*) — 4: 43, 99, 149; 22: 60; 58: 2.

Отпускает прегрешения:

с глагола *афā* — 5: 15; 42: 25, 30;

с глагола *кафара* — 2: 271; 3: 195; 4: 31; 5: 12, 65; 8: 29; 29: 7; 39: 35; 47: 2; 48: 5; 46: 9; 65: 5; 66: 8.

• Покаятель (*тавабб*) — 11 раз: 2: 37, 54, 128, 160; 4: 16, 64; 9: 104, 118; 24: 10; 49: 12; 110: 3.

Любит кающихся — 2: 122.

Принимает покаяние — 2 : 187; 4 : 17, 26, 27; 5 : 39, 71; 9 : 15, 27, 102, 117—118; 16 : 119; 33 : 73; 40 : 3; 42 : 25; 58 : 13.

Чье покаяние не принимает — 3 : 90; 4 : 18.

Принял покаяние Адама — 2 : 37; 20 : 122.

• Отзывающийся (*муджиб*) на мольбы — 11 : 61; 37 : 75.

Отзывается (глаг. *аджаба*) на мольбы — 2 : 186; 27 : 62; 40 : 60.

«Слышащий» (*самий*) мольбу — 3 : 38; 14 : 39.

• Бог «признательный» (*шакир, шакур*)²¹ — 2 : 158; 4 : 147; 35 : 30, 34; 42 : 23; 64 : 17.

• Бог принимает заступничество — см. раздел V. «Последний суд».

Покровитель. Этот эпитет Божий обозначается терминами *вакил, вали* (*маула*) и *насир*.

• *Вакйл* — 3 : 173; 4 : 81, 132, 171; 6 : 102; 11 : 12; 17 : 65; 33 : 3, 48; 39 : 62, 73; 9 :

Вали — 2 : 257; 3 : 68; 4 : 45; 5 : 55; 6 : 127; 7 : 155, 196; 42 : 9, 28; 45 : 19;

Маула — 2 : 286; 3 : 150; 8 : 40; 9 : 51; 22 : 78; 47 : 11; 66 : 2;

Насир — 4 : 45; 8 : 40; 22 : 78; 25 : 31.

• Его покровительства достаточно — 2 : 137; 4 : 45, 81, 132, 171; 17 : 65; 25 : 31; 33 : 3, 48.

Нет защиты вне Него — 2 : 107; 3 : 160; 4 : 123, 173; 6 : 51, 70; 9 : 116; 13 : 11, 34; 18 : 26—27; 29 : 22; 32 : 4; 33 : 17; 42 : 31, 44, 46; 46 : 32; 72 : 22.

Ничто не спасает от Его (гнева) — 2 : 120; 13 : 37; 17 : 86; 40 : 33; 72 : 22.

• Бог дарует победу (*наср, фатх*) — 3 : 13, 123, 126, 160; 4 : 141; 7 : 10, 26; 8 : 10, 26; 9 : 14, 25, 40; 22 : 39, 40, 60; 30 : 5, 47; 40 : 51; 47 : 4, 7; 48 : 1, 3, 18, 27; 110 : 1.

Лучший даритель победы (или лучший покровитель: *хайр ан-насирийн*) — 3 : 150.

В смысле «Даритель победы» порой понимают и вышеупомянутый эпитет *насир*, а также *фатих* (см. 34 : 26).

Даритель пропитания (*ризк* — потребного для жизни, средств существования): 2 : 212; 3 : 27, 37; 24 : 38; 27 : 64; 30 : 40; 34 : 24; 35 : 3; 40 : 64; 42 : 19; 67 : 15.

Он — лучший даритель (*хайр ар-разикин*): 5 : 114; 22 : 58; 23 : 72; 34 : 39; 62 : 11;

...приснодарящий (*ар-риздак*) — 51 : 58.

Он подает одним щедро, другим — умеренно: 13 : 26; 17 : 30; 28 : 82; 29 : 62; 30 : 37; 34 : 36, 39; 39 : 52; 42 : 12, 27.

Питает живые существа — 6 : 14; 11 : 6; 29 : 60.

Предусмотрел пропитание обитателей Земли за четыре дня творения — 41 : 10.

Ризк ниспосылается согласно предопределению Божию — 11 : 6; 15 : 19—20.

Согласно некоторым толкователям, о Боге, как питающем все (*мукият*), говорится в *айате* 4 : 85.

Бог любит и ненавидит. Любовь Божия обычно передается словами с корнем *ха'-ба'-ба'*, а иногда с корнем *вав-дал-дал*.

• Он — любвеобилен (*вадуд*): 11 : 90; 85 : 14;

...к праведным — 19 : 96.

Любит (*иухибб*) людей — 5 : 54;

...верующих — 3 : 31;

...добротворцев — 2 : 195; 3 : 134, 148; 5 : 13, 93;

...справедливых — 5 : 42; 49 : 9; 60 : 8;

...благочестивых, богобоязненных — 3 : 76; 9 : 4, 7;

...кающихся — 2 : 222;

²¹ Согласно толкователям, под этим эпитетом подразумевается благосклонность Божия к благодарным.

- ...очищающихся — 2 : 222; 9 : 108;
 ...терпеливых — 3 : 146;
 ...уповающих на Него — 3 : 159;
 ...борющихся за Его дело — 61 : 4.
 Любовь (*махабба*) Бога к Мусе/Моисею — 20 : 39.
 • Но Он не любит (*лā йухибб*) неверных, нечестивцев — 2 : 190, 205, 276;
 3 : 32, 57, 140; 4 : 36, 107; 5 : 64, 87; 6 : 141; 7 : 31, 55; 8 : 58; 16 : 23; 22 : 38; 28 : 76;
 77 : 30; 45; 31 : 18; 42 : 40; 47 : 23.
 • Довольство (корень *рā'-фāд-йā'*) Божие (искомое верующими) — 2 : 207,
 265; 3 : 162, 174; 4 : 114; 5 : 2, 16, 119; 9 : 100; 48 : 18, 29; 57 : 20, 27; 58 : 22; 59 : 8;
 60 : 1; 98 : 8.
 • Гнев (*гафаб, сахат, риожс*) Его — 1 : 7; 2 : 61, 90; 3 : 112, 162; 4 : 93; 5 : 60,
 80; 6 : 125; 7 : 71, 152; 8 : 16; 10 : 100; 16 : 106; 20 : 81, 86; 24 : 9; 42 : 16; 47 : 28;
 48 : 6; 58 : 14; 60 : 13.
 Ненависть (*макт*) к неверным — 35 : 39; 40 : 35.
 Враг (*'идй*) им — 2 : 98.
 • Проклятие Божие (*ла на*) — 2 : 88, 89, 159, 161; 3 : 61, 87; 4 : 46, 47, 52, 93,
 118; 5 : 13, 60; 7 : 44; 9 : 68; 11 : 18, 60, 99; 13 : 25; 15 : 35; 24 : 7, 23; 28 : 42;
 33 : 57, 61, 64; 38 : 78; 40 : 52; 47 : 23; 48 : 6.
Бог путеводит и сбивает (обычно глаг. *хадā* и *афалла* соответственно).
 • Руководителем (глаг. *оаббара*) всеми творениями — 10 : 3, 31; 13 : 2;
 32 : 5.
 Путеводит (глаг. *хадā*) ими — 20 : 50.
 Путеводит людьми — 2 : 142, 213, 272; 4 : 175; 5 : 16; 6 : 88—90, 149; 9 : 115;
 10 : 9, 25, 35; 16 : 9; 19 : 76; 22 : 16, 54; 24 : 35, 46; 26 : 78; 28 : 56; 29 : 69; 33 : 4;
 34 : 6; 39 : 18, 23, 37; 42 : 13, 52; 43 : 27; 47 : 5, 17; 64 : 11; 76 : 3; 87 : 3; 92 : 12.
 Путеводимый Им не собьется — 17 : 97; 18 : 17.
 Его путеводительства достаточно — 25 : 31.
 Ведет прямо или сбивает, кого хочет — 6 : 39, 125; 7 : 155, 178; 13 : 27; 14 : 4;
 16 : 93; 35 : 8; 74 : 31.
 Но неверными, нечестивцами Он не путеводит — 2 : 258, 264; 3 : 86; 4 : 137,
 168; 5 : 51, 67, 108; 6 : 144; 9 : 19, 24, 37, 80, 109; 16 : 37, 104, 107; 28 : 50; 39 : 3;
 40 : 28; 46 : 10; 61 : 5, 7; 62 : 5; 63 : 6; 74 : 31.
 Их сбивает²² — 2 : 26; 4 : 88; 14 : 27; 40 : 34, 74; 45 : 23.
 Кого сбивает Он, тем нет наставника — 4 : 88, 143; 7 : 186; 13 : 33; 14 : 37;
 17 : 97; 18 : 17; 30 : 29; 39 : 23, 36; 40 : 33; 42 : 44, 46; 45 : 23.
 • Бог «запечатывает» неверным сердца, зрение и слух — 2 : 7; 4 : 155; 6 : 46;
 7 : 100, 101; 9 : 87, 93; 10 : 74; 16 : 108; 30 : 59; 40 : 35; 45 : 23; 47 : 16; 63 : 3.
 «Налагает покрывало» на их сердца — 6 : 25; 17 : 46; 18 : 57; 14 : 5.
 Сердца их ожесточает — 5 : 13;
 ...сбивает их — 61 : 5;
 ...делает их беспечными — 18 : 28.
 • «Хитроумие»²³ Бога (*макр, кайд*) — 7 : 99, 183; 13 : 42; 27 : 50; 68 : 45;
 86 : 16.
 Скор на хитрость — 10 : 21.
 Лучший из хитрецов — 3 : 54; 8 : 30.
Бог дарует жизнь и посылает смерть — 2 : 258; 3 : 156; 4 : 133; 7 : 158;
 9 : 116; 15 : 23; 23 : 80; 40 : 68; 44 : 8; 53 : 44; 57 : 2; 67 : 2.
 Распоряжается жизнью, смертью и воскрешением — 2 : 28; 3 : 27; 6 : 95;
 10 : 31, 56; 20 : 55; 22 : 5—7, 66; 26 : 81; 30 : 19, 40, 50; 35 : 16; 36 : 79; 45 : 26;
 50 : 43—44; 56 : 57—61; 71 : 17—18; 80 : 19—22.

²² Согласно толкователям, выражение «Бог сбивает» означает лишь, что Он оставляет неверных в заблуждении.

²³ В кораническом контексте, замечают толкователи, хитрость Божия означает, что Он расстраивает козни нечестивцев.

Возвращает жизнь мертвым — 36 : 12; 41 : 39; 42 : 9; 46 : 33; 75 : 40 (см. также раздел V).

Устанавливает «срок жизни» (*аджал*) — 3 : 145, 154; 6 : 2, 60, 128; 7 : 34, 185; 10 : 49; 11 : 3, 104; 14 : 10; 15 : 4—5; 16 : 61; 17 : 99; 20 : 129; 23 : 43; 29 : 53; 30 : 8; 35 : 45; 40 : 67; 42 : 14; 63 : 11; 71 : 4.

Предначертал судьбу всего — 6 : 38, 59; 9 : 51; 17 : 58; 27 : 75; 34 : 3; 35 : 11; 57 : 22²⁴.

Бог вознаграждает и карает (см. также раздел V — «Будущая жизнь»).

• Обещание Божие (*ва'д, мй'ад*)

Истинно — 3 : 152; 4 : 122; 7 : 144; 9 : 111; 10 : 4, 55; 11 : 45; 14 : 22; 16 : 38; 18 : 21, 98; 21 : 9, 97; 28 : 13; 30 : 60; 31 : 9, 33; 35 : 5; 39 : 74; 40 : 55, 77; 45 : 32; 46 : 16, 17; 51 : 5;

Будет исполнено — 17 : 5, 108; 19 : 61; 21 : 104; 73 : 18; 77 : 7;

Ненарушимо — 3 : 9, 194; 13 : 31; 14 : 47; 30 : 6; 39 : 20.

• Вознаграждает верующих — 3 : 57, 199; 4 : 146, 152, 162, 173; 10 : 4; 16 : 96—97; 29 : 7; 30 : 45; 33 : 29, 31, 35, 44; 34 : 4; 42 : 23; 48 : 10, 16, 29; 57 : 11, 18—19, 27; 65 : 11;

...богобоязненных — 16 : 31; 65 : 5; 78 : 31—36;

...праведных — 33 : 24;

...благодарных — 3 : 144, 145; 54 : 35;

...добротворцев — 3 : 133—136; 4 : 114; 5 : 85; 6 : 84; 9 : 121; 12 : 22, 88; 24 : 38; 28 : 14; 35 : 30; 37 : 80, 105, 110, 121, 131; 39 : 34—35; 45 : 14, 22; 53 : 31; 73 : 20; 77 : 44;

...благотерпеливых — 16 : 96; 23 : 111; 25 : 75; 76 : 12;

...борцов за веру — 3 : 172—174; 4 : 74, 95, 100.

Только от Бога пророки ожидают награды — 10 : 72; 11 : 29, 51; 26 : 109, 127, 145, 164, 180; 34 : 47.

У Него не пропадает вознаграждение верующим, добротворцам — 3 : 171; 7 : 170; 9 : 120; 11 : 115; 12 : 56, 90; 18 : 30.

Воздаст сторицей, кому пожелает — 2 : 261.

Возвращает «заем» (*карф*; по толкователям, «добрые деяния») многократно — 2 : 245; 5 : 12; 57 : 11, 18; 64 : 17; 73 : 20.

• Карает — 2 : 284; 3 : 56; 4 : 173; 5 : 18, 40, 115; 7 : 156; 9 : 14, 26, 39, 74; 17 : 54; 18 : 87; 29 : 21; 33 : 24, 73; 34 : 12; 39 : 26; 40 : 21, 85; 41 : 27, 43, 50; 46 : 25; 48 : 6, 14, 16—17, 25; 59 : 3; 65 : 8; 70 : 1—3, 27—28; 72 : 17; 73 : 12—14; 87 : 24; 89 : 13.

Готовит наказание — 4 : 102; 33 : 8, 57; 48 : 6; 58 : 15; 65 : 10; 76 : 31.

Суров в наказании — 2 : 165, 196, 211; 3 : 11; 5 : 2, 98; 8 : 13, 25, 48, 52; 13 : 6; 40 : 3, 22; 69 : 4, 7.

Скор в наказании — 6 : 165; 7 : 167.

Покрывает позором нечестивых — 2 : 85, 114; 3 : 192; 5 : 33, 41; 9 : 2, 14; 22 : 9; 39 : 26; 41 : 16; 59 : 5.

Уничтожает неверных, нечестивцев²⁵ — 6 : 6, 47, 131; 7 : 4; 8 : 17, 54; 10 : 13; 11 : 117; 17 : 16, 17; 18 : 59; 19 : 74, 98; 20 : 128; 21 : 6, 9, 95; 22 : 45; 26 : 139; 28 : 43, 58, 59, 78; 32 : 26; 36 : 33; 38 : 3; 43 : 8; 44 : 37; 46 : 27; 47 : 10, 13; 50 : 36; 53 : 50; 54 : 51; 77 : 16—18.

²⁴ Согласно толкователям, в этих *айятах* подразумевается небесная книга. «Благохраняемая Скрижаль» (*ал-лаух ал-махфуз*) — 85 : 22.

Многие из *айатов*, толкуемые в смысле Божьего предопределения, допускают иную интерпретацию. Это относится и к *айатам*, в которых встречаются слова с корнем *каф-дал-ра'* и которые нередко приводятся как свидетельство предопределения (*кадар*).

²⁵ Об уничтожении нечестивых народов, отвергавших посланных к ним пророков, см. также в разделе IV.

- Вершитель возмездия (*з̣-интик̣ām*) — 3 : 4; 5 : 95; 14 : 47; 39 : 37.
Посылает возмездие нечестивцам — 32 : 22; 43 : 41; 44 : 16.
- Глагольная форма (корень *нуй-қ̣āф-м̣īm*) встречается также в *āyāt*ах: 7 : 136; 15 : 79; 30 : 47; 43 : 25, 55.
- Собирающий (*дж̣āmī'*) людей на Последний суд — 3 : 9²⁶.
Соберет (глагол. *дж̣āmā'a*, *хашира*) их — 3 : 25; 4 : 87, 172; 6 : 12, 22, 128; 10 : 28, 45; 15 : 25; 17 : 97; 18 : 47, 99; 19 : 68, 85; 20 : 102; 34 : 26, 40; 45 : 26; 64 : 9; 77 : 38.
- Люди будут собраны перед Ним — 2 : 203; 3 : 158; 5 : 96; 6 : 38, 51, 72; 8 : 24; 23 : 79; 58 : 9; 67 : 24.
- Наилучший судья — 5 : 50; 6 : 57; 7 : 87, 89; 10 : 109; 11 : 45; 12 : 80; 95 : 8.
У Него судейство — 6 : 57, 62; 12 : 40, 67; 28 : 70, 88; 40 : 12.
- Он судит — 2 : 113; 4 : 141; 7 : 89; 13 : 41; 16 : 124; 22 : 56, 69; 27 : 78; 32 : 25; 34 : 26; 39 : 3, 46; 40 : 20, 48; 42 : 10; 45 : 17; 60 : 3, 10.
- Бог — правосудный: 3 : 18; 6 : 115²⁷.

II. ДУХИ

В Коране упоминается три рода духовных существ — добрые, злые и смешанные, которым соответствуют обозначения — ангелы, демоны и *джинны*. Однако в перечне основных догматов ислама встречается только вера в ангелов.

1. Ангелы

- Как правило, ангелы обозначаются словом *мал'айка* (ед. ч. *малак*; 73 раза) — 2 : 30, 31, 34, 98, 161, 177, 210, 248, 285; 3 : 18, 39, 42, 45, 80, 87, 124, 125; 4 : 97, 136, 166, 172; 6 : 93, 111, 158; 7 : 11; 8 : 9, 12, 50; 13 : 13, 23; 15 : 7, 8, 28, 30; 16 : 2, 28, 32, 33, 49; 17 : 40, 61, 92, 95; 18 : 50; 20 : 116; 21 : 103; 22 : 75; 23 : 24; 25 : 21, 22, 25; 33 : 43, 56; 34 : 40; 35 : 1; 37 : 150; 38 : 71, 73; 39 : 75; 41 : 14, 30; 42 : 5; 43 : 19, 53, 60; 47 : 27; 53 : 27; 66 : 4, 6; 70 : 4; 74 : 31; 78 : 38; 97 : 4.

Малакайн (двойств. число) встречается дважды — 2 : 102²⁸; 7 : 20.

Ангел, *малак*,

— как имя собирательное фигурирует 3 раза: 53 : 26; 69 : 17; 89 : 22;

— как имя нарицательное — дважды: 12 : 31; 32 : 11;

— допускает оба толкования 8 раз: 6 : 8+, 9, 50; 11 : 12, 31; 17 : 95; 25 : 7.

Ангелы также обозначаются:

как посланники, *русул* — 6 раз: 6 : 61; 7 : 37; 10 : 21; 29 : 31, 33; 43 : 80;

как воины, *джун'уд* — 6 раз: 9 : 26, 40; 33 : 9; 48 : 4, 7; 74 : 31.

По одной из версий, именно об ангелах речь идет в начальных *āyāt*ах трех сūr — 37-й, 77-й и 79-й, отчего они и получили наименования *ас-С̣āф̣ф̣āт* («Выстроенные в ряды»), *ал-Мурсалāt* («Посланники»), *ал-Нāзи'āt* («Отнимающие»).

- Предписание верить в ангелов — 2 : 177, 285; 4 : 136.

Предостережение от неприязни к ангелам — 2 : 97—98.

- Ангелы числом многие — 74 : 31;

...имеют крылья — 35 : 1.

Приближенные ангелы (*мух̣арриб̣ун*/херувимы) — 4 : 172; 38 : 21;

...окружающие Престол Божий — 39 : 75; 40 : 7;

...удерживающие Престол — 40 : 7; 69 : 17.

²⁶ См. также: раздел V, «Последний суд».

²⁷ См. там же.

²⁸ В *āyāt*е 2 : 102 упоминаются Харут и Марут, обучающие людей волшебству. Они обозначены словом *малакайн*, которое одни толкователи понимают как «два ангела», а другие — как прозвища, данные им людьми. Третьи же читают вместо *малакайн* — *маликайн*, т. е. «два царя».

Поклоняются Богу, воспевают славу Его и беспрекословно исполняют волю Его — 2: 30; 3: 18; 4: 172; 7: 206; 13: 13; 16: 49; 21: 19—20, 27; 37: 1, 164—166; 39: 75; 40: 7; 41: 38; 42: 5.

Заступаются перед Господом за людей — 33: 43, 56; 40: 7—9; 42: 5; ср.: 21: 28; 53: 26.

Вестники Божии — 2: 87, 97, 253; 5: 110; 16: 2, 102; 22: 75; 42: 51—52; 57: 4; 70: 4; 77: 1, 5; 80: 13—16; 81: 19—21; 97: 4.

Ангелы, посланные к Ибраһиму/Аврааму — 11: 69—73; 15: 51—57; 29: 31—32; 51: 24—31;

...к Луту/Лоту — 11: 74, 77—83; 15: 57—75; 26: 160—161; 29: 31—35; 51: 31—37;

...к Закарийе/Захарии — 3: 38—41;

...к Пресвятой Марйам/Деве Марии — 3: 42—43, 45—47; 19: 21.

Воинство небесное — 3: 124—125; 6: 158; 8: 9, 12; 9: 26, 40; 11: 81; 15: 58—66; 16: 33; 29: 31—35; 33: 9; 37: 1—10; 48: 4, 7; 51: 31—37; 74: 31; 96: 18.

Оберегающие людей и записывающие их деяния — 6: 61; 10: 21; 13: 11; 43: 80; 45: 29; 50: 17—18, 21; 82: 10—12; 86: 4.

Ангел смерти; ангелы, принимающие людские души — 4: 97; 6: 61, 93; 7: 37; 8: 50; 16: 28, 32; 32: 11; 25: 22; 47: 28; 79: 1—5.

Ангелы могилы, допрашивающие покойников и карающие их за грехи²⁹ — 6: 93; 8: 50; 47: 27.

Участники Последнего суда — 2: 210; 21: 103; 25: 22, 25; 34: 40—41; 39: 75; 41: 30; 50: 21, 41; 69: 17; 78: 38; 89: 22—23³⁰.

Хранители Рая — 13: 23—24; 16: 32; 39: 73³¹.

Стражи Ада — 39: 71; 40: 49; 66: 6; 67: 8; 74: 30—31; 96: 18 (Малик, глава их. — 43: 77).

• Главными ангелами (архангелами), управляющими земными делами, в мусульманской традиции считаются четыре:

Джибрил (др. чтение — Джибра'йл) — Гавриил, хранитель Откровения, несущий его пророкам; по имени в Коране упоминается трижды — 2: 97, 98; 66: 4.

С Джибрилом отождествляют такие обозначения, как:

...Дух святости (*рӯҳ ал-қудус*) — 2: 87, 253; 5: 110; 16: 102;

...Дух верный (*ар-рӯҳ ал-амӣн*) — 26: 193;

...Дух Наш (*рӯҳунӣ*) — 19: 17; 21: 91; 66: 12³².

Микāl/Михаил — 2: 98. Согласно мусульманской внескоранической традиции, Микāl (более распространенная форма Микā'йл) — ангел, пекущийся о пропитании всех тварей. Толкователи полагают, что в данном *āyate* Микāl упомянут вместе с Джибрилом в связи с осуждением тех иудеев, которые рассматривали Микāла как своего покровителя, а Джибри́ла — как врага, поскольку он приносил им дурные вести.

Изра'йл. В Коране по имени не назван, присутствует просто как Ангел смерти. — 32: 11. Полагают, что другие ангелы, отнимающие души, суть его помощники.

Исрафйл (варианты: Сарафйл, Сарафйн) — ангел Трубы. Гласом трубным возвещает о наступлении конца света, а затем о воскрешении и Последнем су-

²⁹ Согласно толкователям, два таких ангела — это Мункар и Накір.

³⁰ Также см. ниже: об Исрафйле.

³¹ Их предводитель, Ридвāн, в Коране не упоминается.

³² Слово *ар-рӯҳ* в *āyātaḥ* 17: 85; 70: 4; 78: 38; 97: 4 относят либо к Джибрилу, либо к особому, величественному ангелу, либо к отдельному роду духов, либо к человеческим душам. О Джибри́ле, полагает большинство толкователей, говорится и в *āyātaḥ* 53: 1—18; 81: 19—21, 23.

де. В Коране архангел не назван по имени, но о зове его Трубы, полагают толкователи, говорится в *āyāt* — 6 : 73; 18 : 99; 20 : 102; 23 : 101; 27 : 87; 36 : 29; 49—51; 53; 39 : 68; 50 : 20; 42; 69 : 13; 74 : 8—9; 78 : 18; 79 : 6—7.

Исрафил также отождествляют с «Глашателем» (*ал-Мундхи*) в *āyāt* 50 : 41.

• Споры ангелов с Богом относительно сотворения человека — 2 : 30; 38 : 69.
Преклонение их перед Адамом — 2 : 31—34; 7 : 11; 15 : 28—30; 17 : 61; 18 : 50; 20 : 116; 38 : 71—74.

• Ложные представления аравитян-язычников об ангелах — 3 : 80; 16 : 57; 17 : 40; 21 : 26; 34 : 40—41; 37 : 149—152; 43 : 19; 53 : 27.

Требования язычников явить ангелов вместо пророков или в подтверждение их посланничества — 6 : 8—9; 111; 11 : 12; 15 : 7—8; 17 : 92; 95; 23 : 24; 25 : 7; 21 : 41 : 14; 43 : 53.

2. Джинны

• Чаще всего (22 раза) *джинны* обозначаются словом *ал-джинн* (ед. ч. *джинн*) — 6 : 100; 112; 128; 130; 7 : 38; 179; 17 : 88; 18 : 50; 27 : 17; 39; 34 : 12; 14; 41; 41 : 25; 29; 46; 18; 29; 51 : 56; 55 : 33; 72 : 1; 5; 6.

Другая форма — мн. ч. *ал-джинна*, употребляется 5 раз — 11 : 119; 32 : 13; 37 : 158+; 114 : 6.

В двух *āyāt* (15 : 27 и 55 : 15) фигурирует слово *ал-джинн*, истолковываемое как имя собирательное применительно к *джиннам* или же как собственное имя Иблиса-Сатаны (о нем ниже). Еще трижды (в *āyāt* 55; 39; 56; 74) слово *джинн* употребляется в смысле «джинны»³³.

• *Джинны* сотворены из особого огня — 15 : 27; 55 : 15.

Созданы для поклонения Богу — 51 : 56.

Намек на наличие у них пола — 55; 56; 74.

Поклонение *джиннам* среди арабов-язычников³⁴ — 6 : 100; 34 : 31; 37 : 158.

Меж *джиннами* встречаются верующие и неверующие — 72 : 11; 14.

К ним были посланы пророки из них же самих — 6 : 130.

Некоторые *джинны* восприняли чтение Корана и уверовали в Мухаммада — 46 : 29—32; 72 : 1—19 (отсюда 72 *сūra* Корана называется «Джинны»).

Демоны (*шайтāйн*) из числа *джиннов* — 6 : 112.

Джинны подслушивали речи небожителей — 72 : 8—9.

Лишены знания о тайном (*ал-гайб*) — 34 : 14.

Совращают людей с пути истины — 6 : 128; 41 : 25; 29; 72 : 6; 114 : 4—6.

Устраивают козни пророкам — 6 : 112.

Джинны были среди воинства Сулаймāна/Соломона — 27 : 17;

...трудились на него — 34 : 12—14;

джинн (Ифрит) предложил ему доставить трон царицы Савской — 27 : 39.

Джинны на Последнем суде — 6 : 128; 130; 34 : 41; 37 : 158; 55 : 39.

Нечестивцы из них обречены на геенну — 6 : 128; 7 : 38; 179; 11 : 119; 32 : 13; 41 : 25; 72 : 15.

³³ *Джйин* в *āyāt* 27 : 10 и 28 : 31 толкователи единогласно понимают как «змея».

³⁴ Среди аравитян бытовали представления о вселении в людей *джиннов*. Отсюда происходят выражения, обозначающие одержимого:

— *би-хи джинна*, «в нем *джинны*»: 7 : 184; 23; 25; 70; 34 : 8; 46;

— *маджнун*, «одолеваемый *джинном*»: 15 : 6; 26 : 27; 37 : 36; 44 : 14; 51 : 39; 52; 52 : 29; 54 : 9; 68; 2; 51; 81 : 22.

3. Демоны

Злые духи, или демоны-потомки и послешники павшего *джинна* Иблиса, ставшего Сатаной³⁵.

• Под собственным именем Иблис Сатана упоминается в Коране 11 раз — 2 : 34; 7 : 11; 15 : 31, 32; 17 : 61; 18 : 50; 20 : 116; 26 : 95; 34 : 20; 38 : 74, 75;

...как *аш-Шайтāн* — 65 раз: 2 : 36, 168, 208, 268, 275; 3 : 36, 155, 175; 4 : 38, 60, 76+, 83, 119, 120; 5 : 90, 91; 6 : 43, 86, 142; 7 : 20, 22, 27, 175, 200, 201; 8 : 11, 48; 12 : 5, 42, 100; 14 : 22; 15 : 17; 16 : 63, 98; 17 : 27, 53+, 64; 18 : 63; 19 : 44+, 45; 20 : 120; 22 : 52+, 53; 24 : 21+; 25 : 29; 27 : 24; 28 : 15; 29 : 38; 31 : 21; 35 : 6; 36 : 60; 38 : 41; 41 : 36; 43 : 62; 47 : 25; 58 : 10, 19+; 59 : 16.

Шайтāн, демон, встречается 5 раз: 4 : 117; 22 : 3; 37 : 7; 43 : 36; 81 : 25.

Эпитет *раджīm*, «окаянный», прилагается к *шайтāну* в *āyātah* — 3 : 36; 15 : 17, 34; 16 : 98; 38 : 77; 81 : 25. Отсюда распространенное обозначение Сатаны как *аш-шайтāн ар-раджīm*.

Слово *шайтāн* (демоны) фигурирует 17 раз: 2 : 102+; 6 : 71, 112, 121; 7 : 27, 30; 17 : 27; 19 : 68, 83; 21 : 82; 23 : 97; 26 : 210, 221; 37 : 65; 38 : 37; 67 : 5³⁶.

• Иблис (Сатана) создан из огня — 7 : 12; 38 : 76;

...был в числе *джиннов* — 18 : 50;

...проклят Господом за отказ преклониться перед Адамом — 2 : 34; 7 : 11—19; 15 : 30—42; 17 : 61—65; 18 : 50—51; 20 : 116; 38 : 73—85³⁷;

...непризнательный Богу — 17 : 27;

...заклятый ослушник Всевышнего — 19 : 44;

...склонил Адама к нарушению Божией заповеди — 2 : 35—36; 7 : 19—22, 27; 20 : 117, 120—121.

Потомство Иблиса — 18 : 50.

Войско Иблисово — 26 : 95.

• Сатана, человеку отъявленный враг — 2 : 36, 168, 208; 6 : 142; 7 : 22, 24; 12 : 5; 17 : 53; 18 : 50; 20 : 123; 28 : 15; 35 : 6; 36 : 60; 43 : 62.

Козни его и демонов против людей — 2 : 168—169, 268; 3 : 155, 175; 4 : 38, 60, 76, 117—120; 5 : 90—91; 6 : 43, 68, 112, 121; 7 : 16—17, 27, 175, 200—201; 8 : 11, 48; 12 : 42, 100; 14 : 22; 16 : 63; 17 : 53, 64—65; 18 : 63; 22 : 52—53; 24 : 21; 25 : 29; 27 : 24; 28 : 15; 29 : 38; 31 : 21; 34 : 20—21; 35 : 6; 36 : 60—62; 38 : 41; 41 : 36; 43 : 36—38; 47 : 25; 58 : 10, 19; 59 : 16—17; 114 : 4—6;

...против каждого из пророков — 6 : 112; 22 : 52.

Часть демонов Бог подчинил Сулаймāну/Соломону — 38 : 36—38.

• Демоны подкрадываются к небесам, чтобы выведать тайны их обитателей — 15 : 17—18; 26 : 221—223; 37 : 7—10; 67 : 5;

Но Божие Откровение для них закрыто — 26 : 210—212.

Демоны обучают людей волшебству — 2 : 102.

Сатана и демоны на Последнем суде — 14 : 22; 19 : 88.

³⁵ *Джинны* порой рассматриваются как всеобъемлющий род, включающий в себя также ангелов и демонов. По мнению ряда толкователей, демоны суть самая нечестивая и неверующая часть *джиннов*.

³⁶ Иносказательно, т. е. о людях-демонах (*шайтāн*), говорится в 2 : 14. В *āyate* 6 : 112 упоминается «*шайтāн* людей и *джиннов*».

³⁷ На основании вышеприведенных *āyātah*, в которых повествуется о преклонении Адаму всех ангелов, кроме Иблиса, ряд толкователей считают Иблиса (Сатану) павшим ангелом.

Они будут ввергнуты в Ад — 7 : 18; 17 : 63; 19 : 68; 26 : 95; 38 : 85; 69 : 5.

• Предписание просить у Бога защиты от Сатаны и его наветов — 7: 200—201; 16: 98—100; 23: 97—98; 41 : 36³⁸.

Молитва родительницы Марьям/Девы Марии предохранить ее дочь с будущим потомством от Сатаны — 3: 36—37³⁹.

III. ПИСАНИЯ

Направляя людей на путь истинный, Бог дарует им Откровение, являет им пророков. Некоторые способы нисхождения Откровения описаны в *Айятах* 42 : 51. В мусульманской традиции основным видом откровения считается Писание, или Книга.

1. Тора, Псалтирь, Евангелия

• В Коране Писание (Писания) обозначается:

как *kitāb* (мн. ч. *kutub*)⁴⁰ — 2: 159, 177, 185, 213; 3: 79+, 81, 119, 184; 4: 54, 136, 153; 5 : 48; 6: 7, 89, 156, 157; 22 : 8; 27 : 40; 28 : 49; 29 : 27; 31 : 20; 34 : 44; 35 : 25, 29, 40; 40 : 70; 43 : 21; 45 : 16; 57: 25, 26; 66: 12в, 68, 37;

как *zūbūr* (мн. ч.) — 3 : 184; 16 : 44; 26 : 196; 35 : 25; 54 : 43;

как *ṣuḥuf* (мн. ч.) — 20 : 133; 87 : 18.

• В Коране по имени названы Библия (*al-Kitāb*), Тора (*at-Taḥrīm*), Псалтирь (*az-Zabūr*), Евангелие (*al-Injīl*) и Коран (*al-Qurʾān*). В *Айятах* 53: 36—37 и 87: 18—19 говорится также о «свитках» (*ṣuḥuf*) Мұсы/Моисея и Ибрāхима/Авраама⁴¹.

Библия (*al-Kitāb*)⁴² — 2: 78, 85в; 2: 101, 113, 174; 3 : 23; 3: 78+; 5 : 15; 10 : 94; 13 : 43; 42 : 14.

³⁸ Чтобы отогнать Сатану, рекомендуется формула: *а'узу би-л-лāхи мин-аш-шайтāни-р-раджīm* («Да предохранит меня Бог от Сатаны окаянного!»; ср. 16 : 98) или: *бисми-л-лāхи-р-рахмāни-р-рахīm* («Именем Бога Всемилостивого, Всемилосердного»; ср. 1 : 1). Эти две формулы надлежит произносить перед чтением Корана.

Защитниками против Сатаны служат также *Айāt* 2: 255 и последние две *сūры* — 113-я и 114-я, известные как *al-Mu'awvizātān*. Ограждающие.

В объяснение последним *Айāтам* Мухаммад, по преданию, говорил, что Сатана прикасается к каждому новорожденному младенцу, отчего тот плачет при появлении на свет; исключением были только Марьям и сын ее.

³⁹ В объяснение последним *Айāтам* Мухаммад, по преданию, говорил, что Сатана прикасается к каждому новорожденному младенцу, отчего тот плачет при появлении на свет; исключением были только Марьям и сын ее.

⁴⁰ В большинстве *Айāтов* слово «Писание» (*kitāb*) можно понимать узко, в смысле «Библия», и даже уже — как «Тора» или «Евангелие». Напротив, во многих *Айāтах*, где это слово толкуется как обозначение одной из данных книг, его можно трактовать более широко — как Писание вообще.

⁴¹ Согласно преданию, Бог ниспослал пророкам указанные четыре Книги и сто свитков, из которых: Адаму — 21, Шйсу/Сифу — 29, Идрису/Еноху — 30, Ибрāхиму/Аврааму и Мұсе/Моисею — по 10 (имеются и другие версии).

⁴² В выражениях типа «поди Писания», обозначающих иудеев и христиан (о них см. ниже), «Писание» можно толковать и в смысле Библии.

Единожды в *āyate* 16: 43 Библия обозначается как *аз-зикр*⁴³. Поучение. Библия есть Писание Божие — 2 : 101; 3 : 23.

Тора (*ат-Таурāt*) — священная книга, открытая Мўсе и известная также как Пятикнижие. Закон. Мусульманская традиция распространяет это название и на другие книги Ветхого Завета.

• По названию *ат-Таурāt* упоминается 18 раз — 3: 2, 48, 50, 65, 93+; 5: 43, 44, 46+, 66, 68, 110; 7: 157; 9: 111; 48: 29; 61: 6; 62: 5.

Другие ее обозначения:

«Писание Моисеево» (*Китāб Мўсā*) — 11: 17; 46: 12;

«Писание, ниспосланное Мўсе» — 2: 53, 87; 6: 91, 154; 11: 110; 17: 2; 23: 49; 25: 35; 28: 43; 32: 23; 37: 117; 41: 45;

ал-Фурқāн («Различение», т. е. между правдой и ложью, добром и злом: «Спасение») — 2: 53; 21: 48;

«Книга Божия» — 2: 101в; 5: 44в.

С Торой порой отождествляются «свитки Мўсы», которые упоминаются дважды — 53: 36; 87: 19.

• Тора ниспослана после Ибрāхима/Авраама — 3: 65.

Дана Мўсе и Хārўну/Аарону — 21: 48; 37: 117;

...сынам Израилевым — 40: 53; 45: 16—17.

Преподала Йахйе/Иоанну Крестителю — 19: 12;

...Йесе/Иисусу Христу — 3: 48; 5: 110.

Ее истинность подтверждена Йисой, — 3: 50; 5: 46; 61: 6;

...Кораном — 3: 3; 2: 89; 5: 48; 46: 12.

Руководительство людям — 3: 3—4; 5: 44; 6: 91, 154; 11: 17; 17: 2; 28: 43; 32: 23; 40: 53, 54; 46: 12.

Свет — 5: 44; 6: 91; 21: 48.

Милость — 6: 154; 11: 17; 28: 43; 46: 12.

Разъяснение обо всем — 6: 154.

Поучение, назидание — 21: 48; 40: 54.

Писание ясное — 28: 43; 37: 117.

В ней суд Божий — 5: 43.

По Торе судят иудеи пророки и ученые мужи — 5: 44.

Содержит закон талиона (равноценного возмездия) — 5: 45.

Указания в ней:

...на пророка Мухаммада — 7: 157;

...на его сподвижников — 48: 29;

...на благовестие павшим за веру — 9: 111.

Иудеи не соблюдают ее надлежащим образом — 5: 66, 68; 62: 5;

Некоторые из них исказили ее — 2: 75, 79; 3: 78; 4: 46; 5: 13, 15, 41; 6: 91.

Псалтирь (*Забўр*, *аз-Забўр*) — священная книга, ниспосланная пророку Дā'ў-ду/Давиду.

• *Аз-Забўр* (с артиклем) встречается 1 раз — 21: 105;

Забўр (без артикля) — 2 раза: 4: 163; 17: 55.

Дана Дā'ўду — 4: 163; 17: 55.

Благовестие в ней об окончательном торжестве праведников — 21: 105 (ср. Псалом 37: 29).

⁴³ Согласно одной из версий, в *āyate* 21: 105 при обозначении *аз-зикр* («Поучение») подразумевается Тора.

Евангелие (*ал-Инджил*) — Писание, ниспосланное Исе-Иисусу Христу, а также священные книги (прежде всего четыре Евангелия), имеющие хождение среди современных Мухаммаду христиан.

• По названию встречается 12 раз — 3: 3, 48, 65; 5: 46, 47, 66, 68, 110; 7: 157; 9: 111; 48: 29; 57: 27.

Как Писание (*ал-Китāb*) обозначается единожды — 19: 30.

• Евангелие ниспослано после Ибрахима/Авраама — 3: 65.

Дано Исе-Иисусу — 3: 48; 5: 110; 57: 27.

Руководительство, свет и поучение — 3: 4; 5: 46.

В нем подтверждается истинность Торы — 5: 46.

Христианам надлежит строго соблюдать его — 5: 47, 66, 68.

Указания в нем:

...на пророка Мухаммада — 7: 157;

...на его сподвижников — 48: 29;

...на благовестие павшим за веру — 9: 111.

Христиане скрыли часть его — 5: 14, 15.

2. Коран

Коран — священная Книга, дарованная пророку Мухаммаду.

• Арабское его обозначение (*Қур'āн*, Чтение) в самом Коране встречается как с артиклем (*ал-*), так и без артикля⁴⁴:

Ал-Қур'āн — 50 раз: 2: 185; 5: 101; 6: 19; 7: 204; 9: 111; 10: 37; 12: 3; 15: 87, 91; 16: 98; 17: 9, 41, 45, 46, 60, 82, 88, 89; 18: 54; 20: 2, 114; 25: 30, 32; 27: 1, 6, 76, 92; 28: 85; 30: 58; 34: 31; 36: 2; 38: 1; 39: 27; 41: 26; 43: 31; 46: 29; 47: 24; 50: 1, 45; 54: 17, 22, 32, 40; 55: 2; 59: 21; 73: 4, 20; 76: 23; 84: 21;

Қур'āн — 16 раз: 10: 15, 61; 12: 2; 13: 31; 15: 1; 17: 106; 20: 113; 36: 69; 39: 28; 41: 3, 44; 42: 7; 43: 3; 56: 77; 72: 1; 85: 21.

Коран обозначается также как Писание (Книга), *Китāб*:

ал-Китāб (с артиклем) — 50 раз: 2: 2, 44, 129, 151, 176, 231; 3: 3, 7, 164; 4: 105, 113, 127, 136, 140; 5: 48; 6: 114; 7: 196; 10: 1; 12: 1; 13: 1; 15: 1; 16: 64, 89; 18: 1; 19: 16, 41, 51, 54, 56; 26: 2; 28: 2, 86; 29: 45, 47, 51; 31: 2; 32: 2; 35: 31, 32; 39: 1, 2, 41; 40: 2; 42: 17, 52; 43: 2; 44: 2; 45: 2; 46: 2; 62: 2;

Китāб (без артикля) — 17 раз: 2: 89; 5: 15; 6: 92, 155; 7: 2, 52; 11: 1; 14: 1; 21: 10; 27: 1; 38: 29; 39: 23; 41: 3, 41; 42: 15; 46: 12, 30⁴⁵.

• Характеристики Корана, толкуемые иногда как его названия:

Фурқāн. Различение (т. е. между правдой и неправдой, добром и злом) или Спасение — 2: 185; 3: 4; 25: 1;

Танзйль. Ниспосланное — 26: 192; 41: 2, 42; 56: 80; 69: 43;

Зикр. Поучение, Увещание⁴⁶ — 3: 58; 7: 63, 69; 12: 104; 15: 6, 9; 16: 44; 21: 10, 24, 36, 42, 50; 23: 71+; 25: 29; 26: 5; 36: 11, 69; 38: 1, 8, 49, 87; 39: 22; 41: 41; 43: 44; 53: 29; 54: 17, 22, 25, 32, 40; 57: 16; 58: 19; 65: 10; 68: 51, 52; 72: 17; 81: 27.

• Коран есть откровение Божие — 3: 3, 7; 4: 136; 6: 92, 114, 155; 11: 14; 12: 3; 14: 1; 15: 87; 17: 106; 20: 2—4; 25: 1, 6; 26: 192; 32: 2; 36: 5; 39: 1, 23;

⁴⁴ Оба слова в Коране порой могут обозначать часть Корана или просто его чтение. Кроме того, в *āyāta* 17: 78 дважды фигурирует выражение «утренний *Қур'āн*», которое одни толкуют как «утренняя молитва», а другие — как «чтение Корана во время утренней молитвы».

⁴⁵ Слово «Писание» в *āyāta* 6: 38 и 56: 78 одни относят к Корану, другие — к его небесному прототипу.

⁴⁶ Такое значение имеют и однокоренные термины:

Зикра — 6: 90; 7: 2; 11: 114, 120; 29: 51; 51: 55;

Тазкйра — 20: 3; 69: 48; 73: 19; 74: 49, 54; 76: 29; 80: 11.

40 : 2; 41 : 2—3; 42 : 42 : 7; 17 : 44 : 2—3; 45 : 2; 46 : 2; 56 : 80; 69 : 43; 76 : 23; 79 : 1.

Книга Божия — 2 : 101; 18 : 27; 35 : 29.

Слово Божие — 9 : 6; 28 : 15; 37 : 5.

Милость — 7 : 203; 10 : 57; 12 : 111; 16 : 64; 89; 17 : 82; 27 : 77; 28 : 46; 86; 29 : 51; 31 : 3; 45 : 20.

Истина — 2 : 91; 109; 176; 3 : 3; 4 : 105; 170; 5 : 48; 84; 6 : 66; 10 : 94; 108; 11 : 17; 13 : 1; 19; 16 : 102; 17 : 1; 105; 22 : 54; 23 : 70; 71; 90; 28 : 48; 53; 32 : 3; 34 : 6; 43; 48; 49; 35 : 24; 31; 37 : 37; 39 : 2; 41; 41 : 53; 42 : 17; 43 : 29; 30; 46 : 7; 47 : 2; 3; 56 : 95; 57 : 16; 60 : 1; 69 : 51.

Застрахован от лжи — 41 : 42.

Свободен от противоречий — 4 : 82.

Руководительство — 2 : 2; 97; 185; 3 : 138; 4 : 115; 6 : 157; 7 : 52; 203; 9 : 33; 10 : 57; 12 : 111; 16 : 64; 89; 102; 17 : 9; 94; 18 : 55; 27 : 2; 77; 31 : 3; 39 : 23; 41 : 44; 45 : 11; 20; 46 : 30; 47 : 25; 32 : 48; 28 : 53; 23 : 61; 9; 72 : 2; 13.

Доказательство от Бога — 4 : 174.

Великая весть — 38 : 67—68; 78 : 1—2в.

Свет (*нұр*) — 4 : 174; 5 : 15; 64 : 8.

Озарение (*басә'ир*) — 6 : 104; 7 : 203; 45 : 20.

Ведет от тьмы к свету — 5 : 16; 14 : 1; 57 : 9.

Разъяснение всего — 6 : 38в; 12 : 111; 16 : 89.

В нем — всяческие притчи: 17 : 89; 18 : 54; 30 : 58; 39 : 27.

Благовестие — 2 : 97; 16 : 89; 102 : 27 : 2.

Благовестие и предупредительное увещание — 17 : 9—10; 18 : 2; 19 : 79; 41 : 4; 46 : 12.

Увещание — 7 : 2; 53 : 56.

Предостережение — 20 : 113.

Исцеление — 10 : 57; 17 : 82; 41 : 44.

Наставление — 3 : 138; 10 : 57; 11 : 120; 24 : 34.

Ясное Писание (*мубйн*) — 5 : 15; 12 : 1; 15 : 1; 26 : 2; 27 : 1; 28 : 2; 36 : 69; 43 : 2; 44 : 2.

Ясно изложенный (*муфассал*) — 6 : 114; 7 : 52; 41 : 3.

Благословенный — 6 : 92; 21 : 50; 38 : 29.

Славный, великий — 15 : 87; 41 : 41; 50 : 1; 56 : 77; 58 : 21.

Мудрый — 3 : 58; 10 : 1; 31 : 2; 36 : 2; 43 : 4.

Пречистый — 98 : 2.

Дивный — 72 : 1.

• Подтверждение прежних Писаний — 2 : 41; 89; 91; 97; 101; 3 : 3; 81 : 4; 47; 5 : 48; 6 : 92; 10 : 37; 12 : 111; 35 : 31; 46 : 12; 30.

• Чудесность, неподражаемость (*и'джәз*) Корана — 2 : 23; 10 : 38; 11 : 13; 17 : 88; 28 : 49; 52 : 34.

Оберегаемый Богом — 15 : 9.

• Небесный прототип (подлинник) Корана⁴⁷ — 13 : 39; 43 : 4; 56 : 78; 85 : 21—22. В свитках небесных — 80 : 13—16.

• Дается Пророку через архангела Джibrйла/Гавриила, или Духа — 2 : 97; 16 : 102; 26 : 193—194; 53 : 5—18;

...по частям — 17 : 106; 25 : 32—33;

...на арабском языке — 12 : 2; 13 : 37; 16 : 103; 18 : 1; 19 : 97; 20 : 113; 26 : 195; 198—199; 39 : 28; 41 : 3; 44; 42 : 7; 43 : 3; 44 : 58; 46 : 12.

Начало ниспослания — 2 : 185; 44 : 3—5; 97 : 1—3.

Заучивание его Пророком — 20 : 114; 75 : 16—19; 87 : 6.

• Коран состоит из 114 частей — *сұр* (*сувар*, ед. ч. *сұра*), составленных в свою очередь, из отдельных единиц — *әйәт*ов (*әйәт*, ед. ч. *әйә*)⁴⁸.

⁴⁷ Согласно мусульманской традиции, на Небесной Скрижали хранится прототип не только Корана, но и других священных Писаний.

Слово *сӯра* встречается в Коране 9 раз — 2 : 23; 9 : 64; 86 : 124; 127 : 10 : 38; 24 : 1; 47 : 20+.

Во мн. ч. (*сувар*) — единожды: 11 : 13.

Айа фигурирует 86 раз, из которых 4 раза — для обозначения единицы Корана (2 : 106; 6 : 25; 16 : 101+); в остальных случаях имеет смысл «знак», «знамение», «назидание», «учение».

Во мн. ч. *айат* фигурирует 295 раз, из которых более 100 раз имеет значение единицы Корана; в прочих же случаях допускаются и другие вышеприведенные значения.

Айāты Корана — ясные доказательства: 2 : 99; 10 : 15; 19 : 73; 22 : 16; 72 : 24; 1 : 34; 46 : 29; 49 : 34; 43 : 45; 25 : 46; 7.

Среди *айāтов* есть и ясно изложенные, с открытым смыслом (*мухжамāt*), и инносказательные, имеющие скрытый смысл (*муташāбихāt*), которые требуют аллегорического толкования (*та'вйл*) — 3 : 7.

Айāты отменяющие (*нāсих*) и *айāты* отменяемые (*мансūх*) — 2 : 106; 10 : 15; 16 : 101.

• Заповедь читать Коран — 35 : 29—30; 73 : 20;

...нараспев (*мартйл*) — 73 : 4.

Слушать Коран надлежит безмолвно — 7 : 204.

Приступая к чтению Корана, предписано быть ритуально чистым — 56 : 78 — 79в;

...произносить заклинания от Сатаны — 16 : 98 (см. об этом также в разделе II. «Демоны»).

IV. ПРОРОКИ

Пророчество занимает центральное место в системе мусульманского вероучения. Это выражается, среди прочего, в том, что священная (кораническая) история является прежде всего повествованием о пророках.

1. Пророческая миссия

Через пророков Бог открывает людям свои тайнства и вечные изволения, даруя Законы, по которым следует жить. Роль же пророков как предсказателей будущего в Коране (и в мусульманской традиции вообще) едва ли заметна.

• В Коране пророческая миссия обозначена двумя различными терминами:

нубува, пророчество — 5 раз (вп. 3 : 79);

рисāла, посланничество — 3 раза (вп. 5 : 67); *рисāлат* (мн. ч.) — 7 раз (вп. 7 : 62).

набий', пророк встречается 21 раз (вп. 3 : 39);

ан-набий', Пророк (с артиклем; имеется в виду пророк Мухаммад) — 33 раза (вп. 2 : 246).

Для мн. ч. употребляются две формы:

набиййūн — 16 раз (вп. 2 : 61);

анбиййā' — 5 раз (вп. 2 : 91).

Обозначение *расūл*, посланник, фигурирует 235 раз (вп. 2 : 87);

расūlain (двойств. ч.) — 20 : 47;

русул (мн. ч.) — 88 раз (вп. 2 : 87).

Реже встречаются однокоренные с вышеназванными:

мурсал, посланник — 7 : 57; 13 : 43;

мурсалūн, посланники — 25 раз (вп. 2 : 252)⁴⁹.

⁴⁸ Ср. выше: раздел 3 гл. I ч. I. — *Е. Р.*

⁴⁹ В Коране термины, переводимые как «пророк» и «посланник», часто взаимозаменяемы. Но в некоторых *айāтах* (7 : 157; 158; 19 : 51; 54 и особенно 22 : 52)

• Предписание уверовать во всех пророков, не проводя различия между ними. — 2: 98, 136, 177, 285; 3: 84, 179; 4: 136, 150, 152; 37: 37; 57: 19, 21.

• Бог явил людям пророков из них самих — 7: 35.

Все они — простые смертные: 13: 38; 14: 11; 16: 43; 21: 7—9, 34; 25: 20;

...проповедовали на языке народа, к которому посланы — 14: 4.

Посланники, призванные к *джиннам*⁵⁰, — 6: 130.

• Все пророки придерживались единой веры — 23: 51—52;

...проповедовали чистое единобожие — 16: 36; 21: 25; 23: 32; 39: 65; 41: 14; 43: 45.

Это чистое единобожие, преданность единственному Богу, и есть *ислам* — исключительно богоугодная религия (3: 19, 85). В Коране эпитет *муслим*, мусульманин, прилагается и к домусульманским пророкам:

...к Нуху/Ною — 10: 72;

...к Ибрахиму/Аврааму — 2: 128; 3: 67;

...к Исма'йлу/Измаилу — 2: 128;

...к Йакубу/Иакову — 2: 133;

...к Луту/Лоту — 51: 36;

...к Йусуфу/Иосифу — 12: 101;

...к Мусе/Моисею — 10: 84;

...к Сулайману/Соломону — 27: 42.

• Пророки-благовестники и предостерегающие увещеватели — 2: 213; 4: 165; 6: 48; 18: 56.

Долг их — верно и ясно передать послание Божие: 5: 99; 16: 35; 24: 54; 29: 18; 36: 17.

В подтверждение истинности их посланничества Бог дарует им знамения (чудеса)⁵¹ — 7: 101; 9: 70; 10: 13, 74; 14: 9; 17: 59; 30: 9, 47; 35: 25; 40: 22; 57: 25.

Пророки являют знамения только с соизволения Божьего — 13: 38; 14: 11; 40: 78.

Испытания народов, к которым посланы пророки. — 7: 94—95.

• Завет Бога с пророками — 3: 81; 33: 7—8.

Им обещано, предопределено одержать верх — 6: 34; 10: 103; 13: 110; 14: 47; 21: 9; 30: 47; 37: 171—173; 40: 51; 58: 21.

• Пророков преследовали — 6: 112; 25: 31; 40: 5;

...считали самозванцами — 2: 87; 3: 184; 5: 70; 6: 34, 148; 7: 92, 96, 101; 10: 39, 74; 12: 110; 15: 80; 16: 113; 22: 42—44; 25: 37—38; 26: 5—6; 29: 18; 34: 34, 45; 35: 4, 25; 36: 14; 38: 14; 40: 5, 51; 41: 43; 43: 23; 50: 12—14; 67: 18;

...высмеивали — 6: 10; 13: 32; 15: 11; 18: 106; 21: 41; 36: 40; 43: 7;

...объявляли одержимыми, чародеями — 51: 52.

Убитые пророки — 2: 87, 91; 3: 21, 112, 181, 183; 4: 155; 5: 70.

«Стойкие пророки» — 46: 35.

Козны Сатаны против каждого из пророков — 6: 112; 22: 52.

• Пророки в Судный день — 5: 109; 7: 6; 10: 47; 39: 69; 40: 51; 77: 11.

Мир им!⁵² — 37: 81.

эти термины рядопологаются, что дает основание для их различения. В одном из преданий число пророков определяется в 124 тысячи, из которых посланников — лишь 313. Полагают, посланник — пророк, получивший божественное Писание, несущий людям новый Закон или передавший об изменениях в прежнем. Просто же пророк посвящает себя проповеди уже ниспосланного Закона. Согласно еще одному критерию, посланник получает откровение через архангела Джibrи́лла/Гавриила, а просто пророк — через другого ангела, сновидение или иного рода внушение.

⁵⁰ Пророк Мухаммад, полагают толкователи, был послан и к людям, и к *джиннам* (см. выше: раздел II, «Джинны»).

⁵¹ О знамениях, связанных с миссиями тех или иных пророков, см. ниже.

• Универсальность пророчества (Бог не станет карать какой-либо народ, за-
ранее не явив им учителя-посланника) — 6: 130—131; 10: 47; 16: 36; 17: 15;
28: 59; 30: 9; 35: 24.

Пророческий дар в роду Ибраһима/Авраама — 29: 27; 57: 26;

...в роду Израилевом — 5: 20; 45: 16.

Бог являет Откровение, пророчество, кому хочет — 6: 124; 16: 2; 43: 31—
32;

...выделяет одних пророков преимуществом — 2: 53; 17: 55.

• В Коране повествуется не о всех пророках — 4: 164; 40: 78.

Цель рассказа о них — 6: 34, 42—45; 7: 101; 9: 70; 10: 13, 73—74; 11: 120;
12: 111.

Список некоторых пророков: 2: 136; 4: 163; 6: 83—86.

2. Донсламские пророки

Из множества доисламских пророков Коран упоминает около тридцати, о
которых будет рассказываться ниже, в порядке их следования. Ряд кораниче-
ских лиц (о них — в конце данного параграфа) одни толкователи относят к
пророкам, другие — лишь к святым, богоугодным людям.

Раздел, посвященный тому или иному пророку, предваряется общим его оп-
ределением, основанным не только на Коране, но и на сведениях толкователей.

Адам — первый человек и первый пророк.

• По имени упомянут 16 раз. Ему посвящены *āyāt* — 2: 30—39; 3: 33, 59;
4: 1; 7: 11—27, 189—190; 15: 26, 28—44; 17: 61—65; 18: 50—51; 19: 58;
20: 115—126; 21: 37; 23: 12; 30: 21; 32: 7, 9; 33: 72; 37: 11; 38: 71—85; 39: 6;
42: 11; 55: 14; 76: 1.

Адам фигурирует также в выражениях:

banū Ādam, сыны Адамовы, обозначающее людей вообще — 7: 26, 27, 31, 35,
172; 17: 70; 36: 60;

ibnā Ādam, два сына Адама — 5: 27;

ḡurriyat Адам, потомство Адамово — 19: 58.

• Наместник Божий — 2: 30.

Споры ангелов с Богом по поводу сотворения Адама — 2: 30; 38: 69.

Создание его (и Хаввы'/Евы) — см. в разделе I. «Творец».

Преклонение перед ним всех ангелов, кроме Иблиса — 2: 31—34; 7: 11;
15: 28—31; 17: 61; 18: 50; 20: 116; 38: 71—74.

Принятие Закона — 33: 72.

Предвечное исповедание — 7: 172.

Завет Господа с Адамом — 20: 115.

Грехопадение — 2: 35—36; 7: 19—22; 20: 117—121.

Покаяние Адама, прощение Божие — 2: 37; 7: 23; 20: 122.

Удаление из Рая — 2: 36, 38; 7: 24—25; 20: 123.

Еще одно прегрешение Прародителей — 7: 189—190⁵³.

История двух сыновей Адама — 5: 27—32⁵⁴.

Идрис/Енох — пророк, прославившийся своей мудростью и посвященностью
в тайное знание.

Дважды назван по имени. Упоминается в *āyāt* 19: 56—57; 21: 85—86⁵⁵.

⁵² Вслед за вышеприведенным и другими *āyāt* мусульманам рекомендует-
ся всегда при упоминании имени какого-либо пророка произносить формулу «Мир
ему!» или более пространную «Мир ему и милость Божия!».

⁵³ Ряд толкователей относят *āyāt* 7: 190 не к Адаму, а к мекканским много-
божникам, дававшим своим сыновьям имена идолов.

⁵⁴ Согласно толкователям, они звались Қабил/Каин и Хабил/Авель.

Нұх/Ной — посланник Божий, во время служения которого нечестивцев погрозил Великий Потоп. Именем Нұха названа 71-я сұра.

• Встречается по имени 43 раза. О нем повествуется в *āiātah* — 3: 33; 4: 163; 6: 84; 89; 7: 59—64; 69; 9: 70; 10: 71—73; 11: 25—49; 89; 14: 9; 17: 3—4; 17: 19; 58; 21: 76—77; 22: 42—44; 23: 23—30; 25: 37; 26: 105—121; 29: 14—15; 33: 7; 36: 41; 37: 75—82; 38: 12—13; 40: 5; 31; 42: 13; 50: 12—14; 51: 46; 53: 52; 54: 9—16; 57: 26; 66: 10; 69: 11—12; 71: 1—28.

• Пророк — 6: 84; 89; 7: 61; 26: 107.

Преданный (*муслим*) единому Богу — 10: 72.

Истинно благодарный раб Божий — 17: 3.

Предупреждающий увещатель — 71: 2.

Требовал повиновения — 26: 108, 110; 71: 3.

Споры с неверными — 7: 59—64; 10: 71—72; 11: 25—36; 23: 24—26; 26: 105—118; 71: 1—28.

Обвинен в самозванстве — 7: 64; 10: 73; 22: 42—44; 23: 26; 25: 37; 26: 105; 117; 38: 12—13; 40: 5; 50: 12—14; 44: 9;

...в одержимости — 23: 25; 54: 9.

Строительство ковчега — 11: 36—39; 23: 27.

Потоп: Нұх спасен, нечестивцы уничтожены — 7: 64; 10: 73; 11: 40—48; 21: 76—77; 23: 27—29; 25: 37; 26: 119—120; 29: 14—15; 36: 41; 27: 76; 54: 11—14; 69: 11—12; 71: 25—27.

В числе погибших был и сын Нұха — 11: 42—47.

Жена Нұха — 66: 10.

Хұд — арабский пророк, проповедовавший среди *‘адитов*, которые жили на юге Аравии. Его именем названа 11-я сұра.

• Адиты (*‘Ад*) упомянуты 24 раза — 7: 65; 74; 9: 70; 11: 50; 59; 60+; 14: 9; 22: 42; 25: 38; 26: 123; 29: 38; 38: 18; 40: 31; 41: 13; 15: 46; 21; 50: 13; 51: 41; 53: 50; 54: 18; 69: 4; 6; 89: 6.

Единожды обозначены как «народ Хұда» (*қаум Хұд*) — 11: 89.

Жили в землях Ахқāф («Песчаные холмы») — 46: 21 (отсюда название 46-й сұры Корана — *ал-Ахқāф*).

В 53-й сұре говорится о ранних *‘адитах* (*‘Ад ал-ўлā*, 53: 50), *‘адитах*-соотечественниках Хұда (*қаум Хұд*, 11: 60) и *‘адитах*-ирамитах (*‘Ад ирам*, 89: 6—8). Некоторые толкователи отождествляют их всех. *‘Адиты* безымянно фигурируют также в *āiātah* 23: 31—41.

• По имени Хұд назван 7 раз. Ему и *‘адитам* посвящены *āiāты*: 7: 65—74; 11: 50—60; 89; 23: 31—41; 26: 123—139; 29: 38—40; 38: 12—14; 41: 13—16; 46: 21—28; 50: 12—14; 51: 41—42; 54: 18—21; 69: 4—8.

• Увещание *‘адитов* — 7: 65—71; 11: 50—57; 23: 22; 26: 124—135; 41: 14; 46: 21, 23.

Отверженный *‘адитами* — 7: 66; 23: 33—38; 26: 123, 136—139; 38: 12—14; 41: 14—15; 46: 22; 50: 12—14; 54: 18; 69: 4.

Смертоносная буря: гибель неверных, спасение Хұда с последователями — 7: 72; 11: 58—60; 23: 39—41; 26: 139; 41: 16; 46: 24—28; 51: 41—42; 54: 18—21; 69: 6—8.

Сāлих — пророк самудян, обитавших на севере Аравии.

• Самудяне (*самūd*) по имени упомянуты 26 раз — 7: 73; 9: 70; 11: 61, 68+, 95; 14: 9; 17: 59; 22: 42; 25: 38; 26: 141; 27: 45; 29: 38; 38: 13; 40: 31; 41: 13; 17; 50: 12; 51: 43; 53: 51; 54: 23; 69: 4; 5; 85: 18; 89: 9; 91: 11.

По одному разу обозначены:

⁵⁵ В толкованиях к *āiātu* 19: 57 обычно говорится о вознесении Идриса живым на небо.

как «народ Сāлих» (*қауи Сāлих*) — 11 : 89;
 как «обитатели Хиджра» (*асхāб ал-Хиджр*) — 15 : 80 (отсюда название 15-й сūры Корана — *ал-Хиджр*).

Процветали после 'адитов — 7 : 74.

Страна их и жилища — 7 : 74; 15 : 82; 26 : 146—149; 89 : 9.

• По имени Сāлих назван 9 раз. О нем и самудянах повествуется в *āйātтах* — 7 : 73—79; 9 : 70; 11 : 61—68, 89, 95; 14 : 9; 17 : 59; 22 : 42; 25 : 38; 26 : 141—158; 27 : 45—53; 29 : 38—40; 41 : 13—14, 17—18; 50 : 12—14; 51 : 43—45; 54 : 23—31; 69 : 4—5; 89 : 9; 91 : 11—15.

• Сāлих был послан к самудянам — 7 : 73; 11 : 61; 26 : 141—142; 27 : 45.

Его проповедь — 7 : 73—74; 11 : 61; 26 : 142—152; 27 : 45; 41 : 14.

Отверженный самудянами — 7 : 75—77; 11 : 62—63; 26 : 153—154; 45 : 23; 69 : 4; 27 : 45—47; 54 : 23—25; 91 : 11.

Верблюдица, явленная Сāлихом как чудесное знамение — 11 : 64; 17 : 59; 26 : 155—156; 54 : 27—28; 91 : 13;

...убиение ее — 7 : 77; 11 : 65; 26 : 157; 54 : 29; 91 : 12—14.

Покушение на Сāлиха — 27 : 48—50.

Поражение самудян — 7 : 78; 11 : 67—68; 15 : 83—84; 26 : 158; 27 : 51—52; 41 : 17; 51 : 43—45; 54 : 30—31; 69 : 5; 91 : 15—16.

Спасение Сāлиха и его последователей — 7 : 79; 27 : 53; 41 : 18.

Назидательная участь самудян и 'адитов — 9 : 70; 11 : 89, 95; 14 : 9; 22 : 42; 25 : 38; 29 : 38; 38 : 12—13; 40 : 31; 41 : 13, 15—17; 46 : 26—28; 50 : 12—13; 51 : 41—43; 53 : 50—51; 54 : 18—23; 69 : 4—6; 89 : 6—9.

Ибрāхīm/Авраам — духовный и кровный отец последователей трех единобожных религий: иудаизма, христианства и ислама. Вслед за *āйātтом* 4 : 125 получил в мусульманской литературе почетное прозвание «Друг Божий» (*Ḥалīл Аллāх*, сокр. *ал-Ḥалīл*).

• По имени упомянут 69 раз. О нем повествуется в *āйātтах* — 2 : 124—140, 258, 260; 3 : 33, 65—68, 84, 95—97; 4 : 54, 125, 163; 6 : 74—84, 161; 9 : 70, 114; 11 : 69—76; 12 : 6, 38; 14 : 35—41; 15 : 51—60; 16 : 120—123; 19 : 41—50, 58; 21 : 51—73; 22 : 26—27, 42—44, 78; 26 : 69—103; 29 : 16—27, 31—32; 33 : 7; 37 : 83—113; 38 : 45; 42 : 13; 43 : 26—28; 51 : 24—37; 53 : 36—37; 57 : 26; 60 : 4—6; 87 : 18—19.

• В поисках истинного божества — 6 : 75—79.

Споры с отцом, отречение от него — 6 : 74; 9 : 114; 19 : 42—49; 26 : 70—89; 37 : 85—87; 43 : 26; 60 : 4.

Развенчание идолопоклонства — 6 : 74, 80—81; 19 : 42; 21 : 52—67; 26 : 69—82; 29 : 16—23; 37 : 85—96.

Спасение от костра — 21 : 68—70; 29 : 24; 37 : 97.

Ибрāхīm и Намрūd/Нимрод — 2 : 258.

Просьба к Богу явить воскрешение мертвых — 2 : 260.

Переселение в «благословенную землю» (Палестину) — 21 : 71; 37 : 99; 60 : 4.

Мольба о сыне (Исмā'йле/Измаиле) — 37 : 100—101.

Выдворение жены Хаджар/Агари с младенцем (Исмā'йлом) в Мекканскую долину — 14 : 37.

Благовестие ангелов о рождении сына (Исхāқа/Исаака) — 11 : 69—74; 15 : 51—56; 37 : 112; 51 : 24—30.

Ходатайство о согражданах Лўта/Лота — 11 : 74—76; 15 : 57—60; 29 : 31—32; 51 : 31—37.

Принесение сына в жертву Богу — 37 : 102—111.

Строительство Ка'бы — 2 : 125, 127; 14 : 37; 22 : 26.

Молитва о Ка'бе, Мекке, чадах своих и явлении пророка (Мухаммада) к ним — 2 : 126—129; 14 : 39—41.

Религия чистого единобожия — 2 : 130—135; 3 : 65—68, 95; 4 : 125; 6 : 161; 12 : 38; 16 : 120—123; 22 : 78;

...завещанная им своим потомкам — 2 : 132; 43 : 28.

Святки Ибра́хима — 53: 36—37; 87: 18—19.

«Место стояния» (*Мақам*) Ибра́хима — 2 : 125; 3 : 97.

Исмá'ил Измаил — сын Ибра́хима, распространивший веру отца среди племен Северной Аравии и ставший родоначальником арабов Хиджаза, к которым принадлежит пророк Мухаммад. Он помогал своему отцу Ибра́химу в строительстве Ка'бы. Согласно преобладающему среди толкователей мнению, именно его, первенца (от египтянки Хаджар/Агарь) Ибра́хим должен был принести в жертву.

По имени упомянут 12 раз — 2: 125, 127, 133, 136, 140; 3 : 84; 4 : 163; 6 : 86; 14 : 39; 19 : 54; 21 : 85; 38 : 48.

Исхáк/Исаак — второй сын Ибра́хима (от Сáры), проповедовавший веру отца среди жителей Ханаана и Сирии. Мнения о нем как о сыне-жертве (перекликающееся с библейской трактовкой) придерживаются некоторые толкователи, особенно ранние.

Упоминается по имени 17 раз — 2: 133, 136, 140; 3 : 84; 4 : 163; 6 : 84; 11: 71+; 12: 6, 38; 14 : 39; 19 : 49; 21 : 72; 29 : 27; 37 : 112, 113; 38 : 45.

Лут/Лот — племянник Ибра́хима, посланный Богом увещевать жителей Содомы, погрязших в страшном грехе мужеложства.

В Коране содомяне обозначены как «народ Лута» (*қаули Лұт*) — 11: 70, 74, 89; 22 : 43; 26 : 60; 38 : 13; 54 : 33; (*цхвāн Лұт*) — 50 : 13.

• Лут упомянут по имени 17 раз. Ему посвящены *áйāты* — 6 : 86; 7 : 80—84; 11: 70, 74—83, 89; 15: 57—77; 21: 71, 74—75; 22 : 43; 25 : 40; 26: 160—174; 27: 54—58; 29: 26, 28—35; 37: 133—138; 38 : 13; 50: 12—14; 51: 32—37; 54: 33—39; 66 : 10.

• Пророк — 26 : 162; 37 : 133.

Переезд вместе с Ибра́химом из родных земель (Вавилона) в «благословенную землю» (Палестину) — 21 : 71; 29 : 26.

Пророческое служение — 26: 160—169; 27: 54—56; 29: 28—30.

Приход ангелов для наказания нечестивцев и спасения Лута — 11: 74—81; 15: 57—72; 29: 31—34; 51: 31—36; 54 : 37.

Небесная кара грешникам — 7 : 84; 11: 82—83; 15: 73—77; 26: 172—174; 27: 58; 29 : 35; 51 : 37; 54: 34, 38—39.

Жена Лута — 7 : 83; 11 : 81; 15 : 60; 26 : 171; 27 : 57; 29: 32—33; 37 : 135; 66 : 10.

Йақуб/Иаков — сын Исхáка и внук Ибра́хима. Проповедовал в Ханаане.

Упомянут по имени 16 раз — 2: 132, 133, 136, 140; 3 : 84; 4 : 163; 6 : 84; 11 : 71; 12: 6, 38, 68; 19: 6⁵⁶; 49; 21 : 72; 29 : 27; 38 : 45.

По прозвищу «Исрá'йл/Израил» встречается дважды — 3 : 93; 19 : 58.

Его прозвание Исрá'йл фигурирует также 41 раз (вп. 2 : 40) в выражении *ба-ну́ Исрá'йл*, сыны Израилевы, обозначающем иудеев.

О жизни Йақуба рассказывается в 12-й *суре* в ходе повествования о его сыне-пророке Йусуфе.

Йусуф/Иосиф — сын Йақуба/Иакова, попавший в рабство, ставший впоследствии наместником Египта. Его именем названа 12-я *сұра*, почти целиком посвященная ему. Имя его также упоминается в *áйāтах* — 6 : 84 и 40 : 34⁵⁷. Все-го в Коране оно фигурирует 27 раз.

⁵⁶ Упомянутого в 19: 6 Йақуба ряд толкователей считают другим лицом — братом пророка Закарийи/Захарии или братом 'Имрана, отца Пресвятой Марьям/Девы Марии.

⁵⁷ Некоторые считают, что в 40: 34 подразумевается не тот Йусуф, а внук его.

Сон Йўсуфа — 12: 4—7.
 Зависть братьев, их козни — 12: 8—20.
 Йўсуф в Египте — 12: 21—22.
 Искушение — 12: 23—34, 50—53.
 В темнице — 12: 35—42.
 Толкование снов — 12: 43—49, 54.
 Наместник Египта — 12: 54—57.
 Две встречи с братьями — 12: 58—88.
 Йўсуф открывается братьям — 12: 89—92.
 Исцеление Йақуба от слепоты и его переселение в Египет — 12: 93—101.

Аййўб/Иов — пророк, увещевавший жителей Хаура́на (в Сирии). Известен своей стойкостью в перенесении невзгод, воплотившейся в выражении «Аййў-бово многотерпение», *сабр Аййўб*. Имя его встречается по одному разу в четырех фрагментах — 4 : 163; 6 : 84; 21 : 83—84; 38 : 41—44.

Йўнус/Иона — уроженец Иерусалима, призван Богом проповедовать в ассирийскую столицу Нинаву/Ниневию. Его имя носит 10-я *сура*.

Имя Йўнуса встречается четыре раза в *аййа́тах* — 4 : 163; 6 : 86; 10 : 98; 37 : 139—148;

Единожды по прозвищу *Зў-н-Нўн*, «Проглоченный китом» — в *аййа́тах* 21 : 87—88;

...*Сāхиб ал-Хўт* (синоним вышеприведенного) — в *аййа́тах* 68 : 48—50.

Шу'айб — аравийский пророк, явленный жителям Мадйана (северо-запад Аравии). По имени упомянут 11 раз.

Пророческое служение среди мадйанитов — 7 : 85—93; 9 : 70; 11 : 84—95; 22 : 42—44; 29 : 36—37;

...среди айкитов (*асхāб ал-Айка*)⁵⁸ — 15 : 78; 26 : 176—191; 38 : 13; 50 : 14.

Согласно некоторым преданиям, Шу'айб и есть тот «почтенный старец» из Мадйана (28 : 23), который приютил у себя Мўсу/Моисея и дал ему в жены одну из своих дочерей.

Мўсā/Моисей — освободитель израильтян от египетского рабства, удостоенный священной Книги Торы. Вслед за *аййа́тами* 4 : 164 и 7 : 144 получил почетное прозвание в мусульманской литературе «Собеседник Божий» (*Калīm Ал-лāх*, сокр. *ал-Калīm*).

• По имени упомянут 136 раз. Ему посвящены *аййа́ты* — 2 : 49—74, 87, 92—93, 108, 136, 246, 248; 3 : 84; 4 : 153—155, 164; 5 : 20—26; 6 : 84, 91, 154; 7 : 103—161, 171; 10 : 75—93; 11 : 17, 96—99, 110; 14 : 5—8; 17 : 2, 101—104; 18 : 60—82; 19 : 51—53; 20 : 9—73, 77—98; 21 : 48; 22 : 44; 23 : 45—49; 25 : 35—36; 26 : 10—67; 27 : 7—14; 28 : 3—46, 48, 76—82; 29 : 39—40; 32 : 23; 33 : 7, 69; 37 : 114—122; 38 : 12—13; 40 : 23—46, 53—54; 41 : 45; 42 : 13; 43 : 46—56; 44 : 17—33; 46 : 12; 50 : 12—14; 51 : 38—40; 53 : 36; 61 : 5; 69 : 10; 73 : 15—16; 79 : 15—26; 87 : 19.

• Пророк, посланник Божий — 7 : 104; 19 : 51; 26 : 16, 21; 28 : 7; 43 : 46; 44 : 17—18; 61 : 5; 69 : 10; 73 : 15—16.

Ему ниспослана Тора и Свитки — о них см. выше (раздел III).

Приближенный к Богу — 19 : 52;

Любимец Его — 20 : 39;

Избранный Его — 6 : 84—85; 7 : 144; 20 : 13, 41. Одарен мудростью — 28 : 14.

• Фараон, царь египетский времен Моисея.

...обожествлявший себя самого — 26 : 29; 28 : 38; 79 : 24;

...преследовавший сынов Израилевых — 2 : 49; 7 : 141; 10 : 83; 28 : 4—5.

Хамāн, визирь Фараона — 28 : 6, 8; 29 : 39; 40 : 24.

⁵⁸ Ряд толкователей отождествляют мадйанитов и айкитов.

• Детство Мұсы, воспитание его при дворе Фараона — 20: 37—40; 26: 18; 28: 7—13.

Убийство египтянина — 20: 40; 26: 14, 19; 28: 15—21.

Бегство в Мадйан, жизнь его там — 20: 40; 28: 22—28, 45.

Призвание в пророчество — 11: 96—97; 14: 5; 17: 101; 19: 52—53; 20: 9—36, 40—48; 23: 45—48; 25: 36; 26: 10—17; 27: 7—12; 28: 29—35, 44; 43: 46; 51: 38; 79: 15—19.

Мұса, Фараон и волхвы — 7: 103—137; 10: 75—86; 17: 102; 20: 56—73; 26: 32—51; 27: 13—14; 28: 36—39; 43: 47—54; 44: 18—21; 79: 21—24.

Правоверный из семейства Фараонова — 40: 25—35, 38—46.

Жена Фараона, уверовавшая в Мұсу — 66: 11.

Фараонова башня — 28: 38; 40: 36—37.

Казни египетские — 7: 130—135; 10: 88—89; 20: 56.

• Исход израильтян из Египта — 10: 87, 89; 20: 77; 26: 52; 44: 23.

Переход через море — 2: 50; 7: 138; 10: 90; 20: 77; 26: 63; 37: 114—116; 44: 22—24.

Фараон и его войско потоплены — 2: 50; 7: 136—137; 10: 90—92; 17: 103; 20: 78—80; 23: 48; 25: 36; 26: 53—68; 28: 40—42; 29: 40; 43: 55—56; 44: 24—29; 51: 40; 54: 16; 69: 10; 73: 16; 79: 25.

Встреча с идолопоклонниками — 7: 138—141.

Облако, манна, перепела — 2: 57; 7: 160; 20: 80.

Двенадцать водных ключей — 2: 60; 7: 160.

Ропот израильтян против однообразной пищи — 2: 61.

Свидание Мұсы с Богом на Горе (Синай) — 4: 164; 7: 142—143; 20: 80.

Мұса просит лицезреть Бога — 7: 143.

Синайский Завет — 2: 63, 93; 4: 153; 7: 144—145, 171.

Золотой телец — 2: 51, 54, 92—93; 4: 153; 7: 148—154; 20: 83—98.

Сыны Израилевы требуют видеть Бога воочию — 2: 55—56; 4: 153; 7: 155.

Сорокалетнее странствование — 5: 20—26.

Земля благословенная дарована сынам Израилевым⁵⁹ — 7: 137; 10: 93; 17: 104.

Обиды, причиненные соплеменниками Мұсе, — 33: 69; 61: 5.

Другие события, относимые толкователями то к египетскому периоду жизни Мұсы, то ко времени его странствования по Синаю:

закалывание коровы — 2: 67—73 (отсюда название 2-й сұры «Корова»);

гибель Қарұна/Корея — 28: 76—82; 29: 39—40; 40: 24;

путешествие Мұсы (с Хидром) — 18: 60—82.

Согласно некоторым толкователям, в *айәтах* 7: 175—176 повествуется о прорицателе Балааме/Валааме, посвященном в тайное знание, но впоследствии отверженным Богом за намерение в угоду противникам израильтян наслать проклятия на лагерь Мұсы с соплеменниками.

Хārūn/Аарон — брат Мұсы, соучастник его пророческой миссии.

Имя Хārūна встречается 20 раз. Ему посвящены *айәты* — 2: 248; 4: 163; 6: 84; 7: 122, 142, 150—151; 10: 75, 78, 87—89; 19: 28⁶⁰, 53; 20: 29—32, 42—70, 90—94; 21: 48; 23: 45—48; 25: 35—36; 26: 13, 48; 28: 34—35; 37: 114—122.

Йūша/Иисус Навин — служитель Мұсы и его преемник, под чьим водительством сыны Израилевы завоевали Землю обетованную. В Коране встречается безымянно.

⁵⁹ По толкователям, она была завоевана позже, преемником Мұсы, которого звали Йūша/Иисус Навин.

⁶⁰ В *айәте* 19: 28 говорится о принадлежности Пресвятой Марйям/Девы Марии к его дереву. Однако некоторые толкователи считают, что в данном *айәте* подразумевается другой Хārūn, современник Марйям.

Служитель Мұсы, сопровождавший его в путешествии (к Хидру) — 18: 60—65.
 Был в числе двенадцати посланцев, отправленных Мұсой соглядатами в Священную землю, — 5 : 12.

Один из двух мужей (второй — Кāлийб/Халев), которые уверяли соплеменников в победе над неприятелем, — 5 : 23⁶¹.

В *āyātaḥ* 2: 58—59; 7: 161—162, полагают толкователи, повествуется о Божьем наказании израильтянам, нарушившим заповеди Йўша' при вступлении в Иерусалим (или Иерихон).

Илийās/Илия — пророк, разоблачивший культ идола Ба'ла/Ваала среди израильтян. По имени упоминается дважды в *āyātaḥ* — 6 : 85; 37: 123—132.

Единожды в форме *Ил Йāсйн* — в *āyate* 37 : 130.

Алийās'а/Елисей — ученик и преемник Илийāса/Илии. По одному разу его имя упоминается в *āyātaḥ* — 6 : 86; 38 : 48.

Шамвйл (или Ашамвйл, Шам'ўн, Сам'ўн)/Самуил — пророк, избравший соплеменникам единого царя, Тāлўта/Саула: 2: 246—248⁶².

Дā'ўд/Давид — преемник Тāлўта/Саула, первый царь-пророк среди израильтян.

• По имени упомянут 16 раз. Ему посвящены *āyāty* — 2 : 251; 4 : 163; 5 : 78; 6: 84, 89; 17 : 55; 21 : 78—80; 27: 15—16; 34: 10—11, 13; 38: 17—26, 30.

• Победитель Джāлўта/Голиафа — 2 : 251.

Царь израильский — 2 : 251; 38 : 20.

Пророк — 2 : 251; 6: 84, 89.

Ему ниспослана Псалтирь — 4 : 163; 17 : 55.

Облагодетельствован мудростью, даром судейства — 21 : 79; 27 : 15; 34: 10—11; 38: 20, 26;

...чудесным голосом — 21 : 79; 34 : 10; 38: 18—19.

Железодельатель — 21 : 80; 34: 10—11.

Дарование ему сына (Сулаймāна/Соломона) — 38 : 30.

Благочестие Дā'ўда и его семейства — 34 : 13; 38: 17, 30.

Грех Дā'ўдов — 38: 21—35.

Суд его (вместе с сыном Сулаймāном) о потравленном поле — 21: 78—79.

Проклятие Дā'ўдом «нарушителей субботы» — 2: 65—66; 5 : 78; 7: 163—166.

Ему наследовал Сулаймāн — 27 : 16.

Сулаймāн/Соломон — сын и преемник Дā'ўда/Давида.

• По имени упомянут 17 раз. Ему посвящены *āyāty* — 2 : 102; 4 : 163; 6: 84; 89: 21; 78—79, 81—82; 27: 15—44; 34: 12—14; 38: 30—40.

• Сын Дā'ўда — 38 : 30;

...его наследник — 27 : 16.

Пророк — 4 : 163; 6: 84—89.

Нашелен мудростью — 21 : 79; 27 : 15.

Посвящен в язык птиц — 27 : 16;

...других животных (муравьев) — 27: 17—19.

Бог облагодетельствовал его необычайными дарами — 38: 35, 39;

...властью над ветром — 21 : 81; 34 : 12; 38 : 36;

...над *джиннами* и демонами — 21 : 82; 27 : 17; 34: 12—13; 38: 37—38;

...медным источником — 34 : 12.

⁶¹ Кāлийб/Халев также причисляется к пророкам.

⁶² Некоторые толкователи полагают, что Шамвйл участвовал в описанном в *āyātaḥ* 2: 249—251 походе Тāлўта/Саула против Джāлўта/Голиафа.

Суд о потравленном поле — 21: 78—79.
 Сулаймāн и царица Савская — 27: 20—44.
 Испытание Сулаймāна — 38: 31—35.
 Кончина его — 34: 14.
 Почет ему в будущей жизни — 38: 40.
 Ложность утверждений о его чародействе — 2: 102.

Закарййā/Захария — пророк, упоминающийся в Коране прежде всего как отец Йахйи/Иоанна Крестителя и попечитель Пресвятой Марйам/Девы Марии.

По имени фигурирует 7 раз. Ему посвящены *āyāt* — 3: 37—41, 44; 6: 85, 89; 19: 2—11; 21: 89—90.

Йахйā/Иоанн Креститель — сын Закарййи, предвестник (предтеча) пророка Йсы/Иисуса Христа.

По имени упомянут 5 раз. О нем повествуется в *āyāt* — 3: 38—41; 6: 85, 89; 19: 2—15; 21: 89—90.

Йсā/Иисус Христос — пророк Божий, получивший священную книгу Инджйль/Евангелие.

• Марйам/Мария — мать Йсы. Упоминается в Коране 34 раза, из них 23 раза — при обозначении Йсы как ее сына (см. об этом ниже), остальные — в *āyāt* — 3: 36, 37, 42, 43, 44, 45; 4: 156, 171; 19: 16, 27; 66: 12⁶³.

Дочь Имрāна — 3: 35; 66: 12⁶⁴.

Молитва матери предохранит ее и ее потомство от Сатаны — 3: 36—37⁶⁵.

В Храме — 3: 37.

Под попечением Закарййи — 3: 44.

Избранная Богом — 3: 42.

Пример верующим — 66: 12.

• Йсā по имени назван 9 раз — 2: 136; 3: 52, 55, 59, 84; 4: 163; 6: 85; 42: 13; 43: 63.

Как Йсā 6. Марйам — 16 раз: 2: 87, 253; 3: 45; 4: 157, 171; 5: 46, 78, 110, 112, 114, 116; 19: 34; 33: 7; 57: 27; 61: 6, 14.

Как Ибн Марйам — 7 раз: 5: 17+, 72, 75; 9: 31; 23: 50; 43: 57.

• Йсā есть Мессия (*ал-Масīх*; 11 раз) — 3: 45; 4: 157, 171, 172; 5: 17+, 72+, 75; 9: 30, 31;

...Слово от Бога — 3: 39, 45;

...Слово Его — 4: 171;

...Дух от Него — 4: 171⁶⁶;

...Раб Божий — 19: 30; 43: 59;

...Чудесное знамение — 19: 21; 21: 91; 23: 50.

• Йсе посвящены *āyāt* — 2: 87, 136, 253; 3: 39, 42—43, 45—63, 84; 4: 157—159, 163, 171—172; 5: 17, 46, 72—75, 78, 110—118; 6: 85; 9: 30—31; 19: 16—36; 21: 91; 23: 50; 33: 7; 42: 13; 43: 57—64; 57: 27; 61: 6, 14; 66: 12.

• Благовещение ангелов Марйам — 3: 42—43, 45—47; 19: 16—21.

Чудесное зачатие — 19: 22; 21: 91; 66: 12.

Рождение Йсы — 19: 22—33; 5: 110.

Бегство Марйам с младенцем в Египет — 23: 50.

⁶³ Марйам — единственное женское имя, упомянутое в Коране. Ее именем названа *сūra* 19.

⁶⁴ Третья *сūra* Корана носит название «Семейство Имрāна».

⁶⁵ По преданию, из всех новорожденных только Марйам и ее сын избежали прикосновения Сатаны.

⁶⁶ Вслед за *āyāt* 4: 171 Йсā получил в мусульманской литературе почетное прозвание «Дух Божий» (*Рӯҳ Аллāх*).

• Пророк, посланник Божий — 3: 49, 53; 4: 157, 171; 5: 75, 111; 6: 85, 89; 19: 30; 61: 63.

Откровение ему — 2: 136; 3: 84; 4: 163; 42: 13.

Укреплен «Духом святости» (Джнбрйлом/Гавриилом) — 2: 87, 253; 5: 110.

Одаренный Евангелием — 3: 48; 5: 46, 110; 57: 27⁶⁷.

Проповедовал чистое единобожие — 3: 50—51; 5: 72, 116; 9: 31; 19: 36; 43: 63—65.

Подтверждал прежние откровения — 3: 50; 5: 46; 61: 6.

Смягчил некоторые прошлые предписания — 3: 50.

Творил чудеса — 3: 49; 5: 110;

...в том числе Трапезу — 5: 112—115 (отсюда название 5-й сūры — «Трапеза»).

Возвестил о приходе пророка Мухаммада — 61: 6.

Ученики 'Исы, апостолы — 3: 52—53; 5: 11—115; 36: 13—30⁶⁸; 61: 14.

Вознесение его — 3: 54—57; 4: 158; 5: 117.

Второе пришествие (указания на него) — 4: 159; 43: 57, 61.

Свидетельства 'Исы в Судный день — 5: 116—120.

• Вера, данная пророку Мухаммаду, тождественна вере, ниспосланной 'Исе и другим пророкам, — 2: 136; 3: 84; 4: 163; 42: 13.

Возмущение аравитян-язычников тем, что пророк Мухаммад ставил 'Ису выше их божеств — 43: 57—59. Заблуждения об 'Исе:

...о его божественности — 5: 17, 72—77; 9: 31;

...о богосыновничестве — 4: 171—172; 9: 30; 19: 34—35;

...о его распятии — 4: 157.

Другие лица священной истории. Толкователи упоминают о двух пророках эпохи Вавилонского плена — Ирмийе/Иеремии и Хизкйле Иезекииле.

Ирмийя предупредил соотечественников о Божией каре — разрушении Иерусалима и последующем плене. Об уничтожении Храма упоминается в *āyātah* 17: 4—7.

Ирмийю отождествляют также с человеком, который был воскрешен после столетнего смертного сна, о чем повествуется в *āyāte* 2: 259.

Хизкйл упоминается в связи с изложенной в *āyātah* 2: 243—244 историей об умерщвленных, а затем воскрешенных израильтянах.

К пророкам причисляются порой следующие коранические лица:

Зў-л-Қарнайн, о походах которого повествуется в *āyātah* 18: 83—98; по имени упомянут трижды.

Хидр (ал-Хидр, ал-Хадир, Хизр), безымянный «раб Божий», посвятивший Мұсу/Моисея в сокровенную мудрость, — 18: 60—82;

Зў-л-Кифл, дважды упоминающийся в *āyātah* 21: 85—86; 38: 48;

'Узайр/Ездра, восстановивший Тору. О нем единожды говорится в *āyāte* 9: 30 в связи с осуждением культа его как Сына Божьего, распространенного среди иудеев Медины. Ряд толкователей отождествляют его (а не Ирмийю) с воскрешенным из *āyāta* 2: 259;

Луқмāн — дважды упоминается в 31-й сūре (*āyāty* 12—13), носящей его имя;

Тубб'а — встречается дважды, в *āyātah* 44: 37 и 50: 14⁶⁹.

⁶⁷ О Евангелии см. также в разделе III. «Писания».

⁶⁸ Согласно некоторым толкователям, в *āyātah* 36: 13—30 повествуется не об апостолах 'Исы, а о трех пророках старозавтных времен.

⁶⁹ В *āyātah* 2: 136; 3: 84; 4: 163 говорится об Откровении Божием, ниспосланном неким *ал-асбāт*. Как полагают некоторые толкователи, под ними подразумеваются братья Йусуфа, на основании чего их причисляют к пророкам. Большинство же комментаторов относят Откровение к пророкам из 12-ти колен израильских, которые обычно в мусульманских источниках фигурируют как *ал-асбāт* (ср. выше, раздел 5, гл. 1, ч. 1. — Е. Р.)

3. Мухаммад

Именем Мухаммада названа 47-я *сūra*. Его жизнь и пророческое служение преимущественно освещаются не в Коране, а в Предании (*сунне*).

Посланник Божий. В мусульманской литературе пророк Мухаммад известен под почетным наименованием *Расул Аллаh*. Посланник Божий. Обозначается он также и как *ан-набий* (с артиклем), Пророк. Этот термин в Коране прилагается только к нему.

- По имени Мухаммад («Достохвальный») упомянут 4 раза — 3 : 144; 33 : 40; 47 : 2; 48 : 29;

единожды, как Ахмад (синоним вышеназванного). — в *дйате* 61 : 6.

Обычно же Мухаммад обозначается:

как *Ан-набий* («Пророк») — 33 раза: 5 : 81; 7 : 157; 158; 8: 64, 65, 70; 9: 61, 73, 113, 117; 33: 1, 6, 13, 28, 30, 32, 38, 45, 50+++, 53+, 56, 59; 49: 2, 12; 65 : 1; 66: 1, 3, 8, 9;

как *Ар-расул* («Посланник») — 53 раза: 2: 143+, 214, 285; 3: 32, 86, 132, 153, 172; 4: 42, 59+, 61, 64, 69, 80, 83, 115, 170; 5: 41, 67, 83, 92, 99, 104; 7 : 157; 8: 1, 24, 27, 41; 9: 13, 88, 99; 22 : 78; 24: 47, 54+, 56, 63; 25: 7, 27, 30; 33 : 66; 47: 32, 33; 48 : 12; 57 : 8; 58: 9, 12; 59: 7+; 60 : 1; 64 : 12;

как *Расул* («Посланник») — 17 раз: 2: 101, 108, 129, 151; 3 : 164; 4 : 79; 9 : 128; 17 : 93; 25 : 41; 43 : 29; 44 : 13; 61 : 6; 62 : 2; 65 : 11; 69 : 40; 73 : 15; 98 : 2;

как *Расул Аллаh* («Посланник Божий») — 13 раз: 7 : 158; 9: 61, 81, 120; 33: 21, 40, 53; 48 : 29; 49: 3, 7; 63: 1, 5, 7;

как *Расулу-на* («Посланник Наш») — 4 раза: 5: 15, 19, 92; 64 : 12;

как *Расулу-ху* («Посланник Его») — 84 раза: 2 : 279; 3 : 101; 4: 13, 14, 100, 136+; 5: 33, 55, 56; 7 : 158; 8: 1, 13+, 20, 46; 9: 1, 3+, 7, 16, 24, 26, 29, 33, 54, 59+, 62, 63, 65, 71, 74, 80, 84, 86, 90, 91, 94, 97, 105, 107; 24: 48, 50, 51, 52, 62+; 33: 12, 22+, 29, 31, 33, 36+, 57, 71; 48: 9, 13, 17, 26, 27, 28; 49: 1, 14, 15; 57: 7, 28; 58: 4, 5, 13, 20, 22; 59: 4, 6, 7, 8; 61: 9, 11; 63: 1, 8; 64 : 8; 72 : 23.

- «Печать пророков» (т. е. завершающий пророк, по толкователям) — 33 : 40. Упомянут в Торе и Евангелии — 7 : 157.

О его приходе молился Ибраhим/Авраам — 2 : 129;

...возвестил Исa/Иисус — 61 : 6.

Сыны Израилевы. «люди Писания» (т. е. иудеи и христиане), уведомлены по своим Книгам о его посланничестве: некоторые из них уверовали в него — 2: 89, 91, 101, 121, 146, 174; 3: 70—71, 99, 199; 5 : 83; 6: 20, 114; 10 : 94; 11 : 17; 13 : 36; 26: 196—197; 28: 52—53; 29: 47, 49; 34 : 6; 42 : 14; 46 : 10 (см. также раздел VI. «Люди Писания»).

- Ему ниспослан Коран — см. раздел III. «Коран».

Одарен Писанием, мудростью — 4 : 113;

...руководительством и истинной религией — 9 : 33; 48: 28; 61 : 9.

Светоч — 31 : 46; 33 : 46.

Выводит людей из тьмы к свету — 57 : 9; 65 : 10.

Свидетель — 2 : 143; 22 : 78; 33 : 45; 48 : 2; 73 : 15;

...в Судный день — 4 : 41; 16 : 89.

Благовеститель — 2: 155—157, 223; 9 : 112; 10 : 2; 19: 97; 22: 34—35, 37; 33 : 47; 36 : 11; 39 : 17; 42 : 23; 61 : 13.

Благовеститель и предупреждающий увещаватель — 2 : 119; 5 : 19; 7 : 188; 10 : 2; 11 : 2; 17 : 105; 19: 97; 25 : 56; 33 : 45; 34 : 28; 35 : 24; 48 : 8.

Увещаватель — 6: 51, 92; 7 : 184; 11 : 12; 13 : 7; 15 : 89; 21 : 45; 22 : 49; 25 : 1; 26: 194, 214; 27 : 92; 28 : 46; 29 : 50; 34: 44, 46; 35 : 23; 36: 6, 11, 70; 38: 4, 65, 70; 42 : 7; 46 : 9; 51: 50, 51; 67 : 26; 74 : 2; 79 : 45.

• Был *умий*⁷⁰ (неуч. не владеющий письмом и чтением, согласно толкователям) — 7: 157, 158.

Не читал книг и не переписывал их — 29: 84.

• Благородство, высоко нравственность его — 68: 4.

Образец для остальных — 33: 21.

Кроткость — 3: 159.

Доброжелательность — 9: 128.

Бескорыстие — 12: 104; 23: 72; 34: 47; 38: 86; 68: 46.

Милость ко всем людям — 21: 107;

...верующим — 9: 61.

• Облагодетельствованный Божиим покровительством — 52: 48;

...победой — 48: 3.

Возвышенный Богом во славе — 94: 4.

Прощенный во грехах своих — 48: 2.

Одаренный *ал-Каусар* (райским источником или обилием благ) — 108: 1.
(Отсюда название 108-й сūры — *ал-Каусар*.)

Заступничество его принимается Богом — 4: 64. Преимущество его в заступничестве перед Богом в Судный день — 17: 79.

Отверженный язычниками. В основном здесь подразумеваются мекканские многобожники.

• Требования чудес от Пророка⁷¹ — 2: 118; 3: 183; 4: 153; 6: 7—9, 37, 50, 109—111, 124; 7: 187—188; 10: 15, 20, 96—97; 11: 12; 13: 7, 27, 31; 15: 7—8; 17: 59, 90—95; 21: 5—7; 25: 7—10, 21; 74: 52.

• Обвинения неверных против него:

поэт-ведун (*шā'ир*) — 21: 5; 36: 69; 52: 30; 69: 41;

поэт-одержимый (*оджинном*) — 37: 36;

одержимый — 7: 184; 15: 6; 23: 70; 34: 8; 44: 14; 51: 52; 52: 29; 68: 2, 51; 81: 22;

чародей (*сāхир*) — 6: 7; 10: 2; 11: 7; 15: 15; 17: 47; 21: 3; 25: 8; 34: 43; 37: 15; 38: 4; 43: 30; 46: 7; 51: 52; 52: 29; 54: 2; 74: 24;

прорицатель (*кахин*) — 52: 29; 69: 42;

лжепророк, вымышляющий Коран. — 3: 184; 10: 37—38, 41; 11: 13, 35; 12: 111; 16: 101, 113; 22: 42; 23: 38; 25: 4, 77; 26: 6; 32: 3; 34: 8, 43; 35: 4, 25; 38: 4; 42: 24; 46: 8; 52: 33—34; 56: 82; 68: 44; 69: 44—47, 49; 74: 25; 84: 22; 96: 13;

в Откровении научен другими смертными — 16: 103; 25: 4—5; 44: 14.

• Насмешки, издевательства — 6: 10; 8: 32—33; 15: 94—96; 19: 77—80; 25: 41; 83: 29—31; 104: 1—9.

• Печаль отвергнутого Пророка, утешение ему — 3: 176; 5: 41; 6: 33; 7: 2; 10: 65; 11: 12; 15: 88, 97—99; 16: 127; 31: 23; 36: 76.

Долг его — лишь ясно и верно донести послание — 3: 20; 5: 92, 99; 13: 40; 16: 82; 24: 54; 29: 18; 42: 48; 64: 12.

Не Пророк обращает в ислам кого хочет, а лишь Госнодь — 2: 272; 3: 128; 5: 41; 6: 33—35; 16: 37; 27: 81; 28: 56; 30: 53.

Не во власти Пророка ни вред нанести себе, ни пользу — 7: 188; 10: 49; 46: 9; 67: 28; 72: 21—23.

⁷⁰ Некоторые толкователи полагают, что слово *умий* может обозначать человека из народа, не имеющего Писания. В этом смысле, считают они, данное слово во мн. ч., *умиййун*, употребляется в 62: 2 для характеристики арабиян-язычников. Исходя из такого понимания, «книга» в *йикате* 29: 84 обозначает Священное Писание.

⁷¹ Согласно Корану, чудом, дарованным пророку Мухаммаду, является сам Коран. Об этом см. в разделе III, «Коране».

• Предостережения поддаваться искушениям язычников и маловеров (*мунā-фиқов*) — 10: 94—95, 105—106; 25 : 52; 26 : 213; 28: 86—87; 30 : 60; 33: 1, 48; 45 : 18; 68: 8—9; 76 : 24; 96 : 19;

...иудеев и христиан — 2 : 120; 4 : 113; 5 : 48; 17: 73—77.

Упреки Божии ему — 4: 105—107; 8: 67—68; 9: 43, 113; 33 : 37; 66 : 1; 80: 1—11.

Заповедь Пророку быть кротким в отношении к правоверным — 6: 52; 15 : 88; 18 : 28; 26 : 215.

Пророк в Мекке. Город Мекка (родина Пророка) обозначен в Коране:

как Макка — 48 : 24;

как Бакка — 3 : 96;

как «Город» — 2 : 126; 14 : 35; 27 : 91; 28 : 57; 29 : 67; 43 : 31; 47 : 13; 90: 1, 2 (ал-*балад*, отсюда название данной сўры); 95 : 3;

как «Мать городов» (*Умм ал-қурā*) — 6 : 92; 42 : 7.

как Қурайш (племя Пророка) упоминается единожды — в *āyate* 106: 1 (отсюда и название данной сўры).

• Указания на события мекканского периода жизни Пророка:

«раскрытие груди» — 94 : 1;

сиротство, попечительство деда — 93: 6—7;

первое откровение — 2 : 185; 4: 3—5; 96: 1—5; 97: 1—3;

начало тайной проповеди — 74: 1—7;

провозглашение посланничества — 15 : 94; 26 : 214;

противодействие многобожников — см.: «Отверженный язычниками» и «Именитые мекканские противники»;

небошество — 17 : 1; 53: 13—18;

заговор мекканцев — 8 : 30;

переселение (*хиджра*) в Медину — 9 : 40; 47 : 13.

• Именитые мекканские противники⁷²; предостережения им:

Абū Лахаб — 111: 1—5;

Абū Джахл — 44 : 43; 96: 6—19;

Абū Суфйāн — 8: 36—38;

*Уқба б. Абū Му'айт — 25: 27—29;

Ан-Надр б. ал-Хāрис — 8 : 31; 25: 5—6; 31: 6—7; 45 : 7;

Умаййа б. Халаф — 104: 1—4в;

ал-Ас б. Вā'ил ас-Сахмй — 15: 94—96в; 19: 77—80; 104: 1—4в;

ал-Валйд б. Муғйра — 15: 94—96в; 68: 8—16в; 74: 11—30; 104: 1—4в;

ал-Ахнас б. Шарйқ — 2: 204—206в; 104: 1—4; 68: 8—16в.

Пророк в Медине. Город Медина, в который переселился Пророк (в 622 г.), упоминается в Коране:

как ал-Мадйна — 9: 111, 120; 33 : 60; 63 : 8;

как Йасриб (другое название) — 33 : 13.

• Ансары (*ал-ансāр*) — жители Медины, приютившие у себя Пророка и принявшие его веру. В Коране это их название фигурирует дважды — в *āyāta* 9: 100, 117.

Мекканские приверженцы Пророка, перебравшиеся в Медину, известны как мухаджирь (*ал-мухāджирўн*). Под этим обозначением в Коране они встречаются 5 раз — 9: 100, 117; 24 : 22; 33 : 6; 59 : 8;

Еще 9 раз упоминаются они как *ал-лазйна хāджарў*, «те, которые переселились» — 2 : 218; 3 : 195; 8: 72, 74, 75; 9 : 20; 16: 41, 110; 22 : 58; единожды как *ман хāджара* (синоним предыдущего) — в *āyate* 59 : 9.

• Мунафики — маловеры (прежде всего, среди мединцев и окрестных кочевников). Вслед за ними названа 63-я сўра.

⁷² Все названные лица, кроме Абū Лахаба, в Коране по имени не упоминаются.

- Характеристики малOVERAM, предостережения им — 2: 8—20, 76, 204—206: 3: 118—120, 167; 4: 60—63, 72—73, 81, 88—89, 91, 138—145; 5: 41, 52—53: 61—63; 8: 49; 9: 42—69, 73—87, 90, 93—98, 101, 107—110, 124—127; 11: 5; 24: 47—50, 53, 63; 29: 10—11; 33: 1, 12—20, 24, 48, 60—61, 73; 47: 16, 18, 20—30; 48: 6; 57: 13—15; 58: 14—19; 59: 11—16; 63: 1—8; 66: 9; 74: 31.
- Бедуины (*a' rāb*) — заядлые малOVERY: 9: 97, 101; 48: 11; 49: 14.
- *Абдаллах б. *Убайй (главарь меккских малOVERОВ) — 9: 46, 80, 84; 45: 14; 63: 1—8.
- Джадд б. Қайс — 9: 6, 49⁷³.
- Учредители «Соперничающей мечети» (*масджид ад-дирар*) — 9: 107—111.
- Вооруженная борьба дозволена Пророку — 2: 190; 22: 39—40.
- Поход *Абдаллаха б. Джахша — 2: 217.
- Битва при Бадре — 3: 13; 8: 5—19, 41—44, 48—49, 65—67; 54: 45.
- Изгнание племени кайнука* — 3: 12; 8: 58.
- Битва при Ухуде — 3: 121—128, 139—145, 149—160, 164—171; 4: 88, 104.
- Поход на Хамра' ал-Асад — 3: 172.
- Выселение племени надир — 59: 2—5, 11—14.
- Второй поход на Бадр — 3: 173—175.
- Битва у рва — 33: 9—25.
- Поход против племени курайза — 4: 51; 8: 27, 56—58; 33: 26—27.
- Соглашение у водопада ал-Худайбийя — 48: 1—14, 17—26.
- Поход на Хайбар — 48: 15—16.
- Поход на Табук — 9: 41—59, 61—97, 117—118.
- Взятие Мекки — 48: 27.
- Осада ат-Тайифа, сражение в Хунайне — 9: 25—27.
- Семейный быт Пророка.
- Женщины, на которых ему дозволено жениться, — 33: 50—52.
- Женам предложен выбор — 33: 28—29.
- Особые требования к ним — 33: 30—34, 59.
- Женитьба на Зайнаб — 33: 36—40.
- Инцидент с женами — 66: 1—5.
- Дело о клевете на *А'ишу — 24: 11—26.
- На супругах Пророка после него не дозволено жениться — 33: 53.
- Они — матери верующих — 33: 6.
- Некоторые правила этикета — 33: 35; 24: 63; 49: 1—5; 58: 8—13.
- Верующим предписано:
- повиноваться Пророку и Богу — 3: 32, 132; 4: 13, 59, 69, 80; 5: 92; 8: 1, 20, 46; 9: 71; 24: 51—52, 54; 33: 33, 66, 71; 47: 33; 48: 17; 49: 14; 58: 13; 64: 12;
- ...Пророку — 3: 50; 4: 64; 24: 56; 59: 7;
- брать с него пример — 33: 21;
- предпочитать его всем остальным, включая родственников, — 33: 6;
- просить благословения и мира Божьего ему — 33: 56.
- Торжество ислама — 5: 3; 110: 1—3.

В. БУДУЩАЯ ЖИЗНЬ

В Коране большое внимание уделяется будущей жизни, поскольку арабийские язычники отрицали ее вообще.

1. Наименования

Иная, потусторонняя жизнь обозначается словом *ал-ахира* (в противоположность *ад-дунйа*, настоящая, посюсторонняя). Встречается 102 раза — 2: 4, 86, 102, 114, 130, 200, 201, 217, 220; 3: 22, 45, 56, 77, 85, 145, 148, 152, 176; 4: 74,

⁷³ Оба они не упомянуты по имени.

77, 134; 5: 5, 33, 41; 6: 92, 113, 150; 7: 45, 147, 156; 8: 67; 9: 38+, 69, 74; 10: 64; 11: 16, 19, 22, 103; 12: 37, 57, 101; 13: 26, 34; 14: 3, 27; 16: 22, 41, 60, 107, 109, 122; 17: 10, 19, 21, 45, 72, 104; 20: 127; 22: 11, 15; 23: 33, 74; 24: 14, 19, 23; 27: 3, 4, 5, 66; 28: 70; 29: 27; 30: 7, 16; 31: 4; 33: 57; 34: 1, 8, 21; 39: 9, 26, 45; 40: 39, 43; 41: 7, 16, 31; 42: 20+; 43: 35; 53: 25, 27; 57: 20; 59: 3; 60: 13; 68: 33; 74: 53; 75: 21; 87: 17; 92: 13; 93: 4.

Еще 7 раз фигурирует обозначение *ад-дār ал-āхир*, иное жилище — 2: 94; 6: 32; 7: 169; 28: 77, 83; 29: 64; 33: 29.

Дважды встречается синонимичное выражение *дār ал-āхир* — 12: 109; 16: 30.

• Последний Суд обозначается такими словами, как:

йаум ал-қийāма. День воскресения — 70 раз: 2: 85, 113, 174, 212; 3: 55, 77, 161, 180, 185, 194; 4: 87, 109, 141, 159; 5: 14, 36, 64; 6: 12; 7: 32, 167, 172; 10: 60, 93; 11: 60, 98, 99; 16: 25, 27, 92, 124; 17: 13, 58, 62, 97; 18: 105; 19: 95; 20: 100, 101, 124; 21: 47; 22: 9, 17, 69; 23: 16; 25: 69; 28: 41, 42, 61, 71, 72; 29: 13, 25; 32: 25; 35: 14; 39: 15, 24, 31, 47, 60, 67; 41: 40; 42: 45; 45: 17, 26; 46: 5; 58: 7; 60: 3; 68: 39; 75: 1, 6;

йаум ал-ба'а (синоним предыдущего) — дважды: 30: 56+;

в глагольной же форме (*йауми йуб'ас'уна*) — 7 раз: 7: 14; 15: 36; 33: 100; 26: 87; 27: 65; 37: 144; 38: 79;

йаум ан-нушūr (синоним предыдущего): само это выражение в Коране не встречается, но *нушūr* (воскресение) упоминается в *āйāтах* — 25: 3, 40; 35: 9; 67: 15; 80: 22;

йаум ал-хурūdж. День выхода (из могил) — 50: 42; глагольная форма (*йауми йахруджūна*) — 70: 43;

ас-са'а. Час (т. е. час воскресения, суда) — 41 раз: 6: 31, 40; 7: 187; 12: 107; 15: 85; 16: 77; 18: 21, 36; 19: 75; 20: 15; 21: 49; 22: 1, 7, 55; 25: 11+; 30: 12, 14, 55; 31: 34; 33—63+; 34: 3, 30; 40: 46, 59; 41: 47, 50; 42: 17, 18; 43: 61, 66, 85; 45: 27, 32+; 47: 18; 54: 1, 46+; 79: 42;

йаум ал-хашир. День собрания — внекоранич. обозначение. Само слово *хашир*, преимущественно в глагольной форме, часто встречается в Коране (см. этот раздел. «Последний суд»);

йаум ал-о́жам' (синоним предыдущего) — 42: 7; 46: 9;

йаум ал-ази́фа. День приближающегося (суда) — 40: 18; *ал-ази́фа* встречается также в 53: 57;

йаум ат-тағāбун. День обид — 64: 9 (отсюда название 64-й сūры — *ат-Тағāбун*);

йаум ат-танāди. День воззвания (оглашения) — 40: 32;

ал-йаум ал-āхир. День последний — 26 раз: 2: 8, 62, 126, 177, 228, 232, 264; 3: 114; 4: 38, 39, 59, 136, 162; 5: 69; 9: 18, 19, 29, 44, 45, 99; 24: 2; 29: 36; 33: 21; 58: 22; 60: 6; 65: 2;

йаум ат-талāқи. День встречи⁷⁴ (т. е. с Богом) — 40: 15;

йаум ад-дйн. День суда⁷⁵ — 13 раз: 1: 4; 15: 35; 26: 82; 37: 20; 38: 78; 51: 21; 56: 56; 70: 26; 74: 46; 82: 15, 17, 18; 83: 11;

йаум ал-фа́сл. День решения — 6 раз: 37: 21; 44: 40; 77: 13, 14, 38; 78: 17;

йаум ал-хисāб. День расчета — 5 раз: 14: 41; 38: 16, 26, 53; 40: 27;

ал-ва́қи'а. Грядущий (день) — 56: 1; 69: 15 (отсюда название 56-й сūры);

ал-ха́ққа. Приснонаступающий (день) — 69: 1, 2, 3 (отсюда название 69-й сūры);

⁷⁴ О будущей жизни как о встрече (корень *лām-қāф-йā'*) с Богом говорится также в *āйāтах* — 2: 46, 223, 249; 6: 31, 130, 154; 7: 51, 147; 9: 77; 10: 7, 11, 15, 45; 11: 29; 13: 2; 18: 105, 110; 23: 33; 25: 21; 29: 5, 23; 30: 8, 16; 32: 10, 14; 33: 44; 39: 71; 41: 54; 45: 34; 52: 45; 84: 6в.

⁷⁵ Слово *дйн* в смысле суда встречается также в *āйāтах*: 37: 53; 51: 6; 56: 86; 82: 9; 95: 7; 107: 1.

- ал-қәри 'а*, Поражающий — 69 : 4; 101 : 1, 2, 3 (отсюда название 101-й сұры);
ас-ғауға, Оглушающий — 80 : 33;
ал-ғәшшййа, Покрывающий — 88 : 1 (отсюда название 88-й сұры);
ат-тәйммә ал-кубрә, Величайшее бедствие — 79 : 34.
- Судный день характеризуется также как:
йаум кабйр, День великий — 11 : 3;
йаум маихұд, День торжественный — 11 : 103;
ал-йаум ал-хаққ, День истинный — 78 : 39;
йаум ма'лұм, День присноопределенный — 56 : 50;
йаум ал-вақт ал-ма'лұм (синоним предыдущего) — 15 : 38; 38 : 81;
йаум ал-хулұд, День вечности — 50 : 34;
йаум ал-са'йд, День угрозы — 50 : 20;
ал-йаум ал-мау'уд, День обещанный — 85 : 2;
йаум лә-марадд ла-ху, День неотвратимый — 30 : 43; 42 : 47;
йаум лә-райб фй-хи, День несомненный — 3 : 9, 25;
йаум ал-хасра, День печали — 19 : 39;
йаум аһйм, День мучительный — 11 : 26; 43 : 65;
йаум 'азйм, День страшный (или великий) — 6 : 15; 7 : 59; 10 : 15; 19 : 37;
26 : 135; 156 : 39 : 13; 46 : 21; 83 : 5;
йаум 'асир, День тяжкий — 54 : 8; 74 : 9;
йаум таихасу фй-хи ал-абсәр, День ужасный (букв.: «День, когда глаза стыннут [от ужаса]») — 14 : 42;
йаум муһйт, День всеобъемлющий — 11 : 84.

2. Последний суд

Конец света. Среди знамений (*аирәт*, см. 47 : 18), указывающих на его приближение, мусульманская традиция различает малые и большие. К первым обычно относят резкий упадок веры и нравов, ко вторым — «десять великих знамений», указанных в одном *хадйсе*. Из последних в Коране упоминаются следующие четыре:

- явление Зверя (*Дәбба*) из-под земли — 27 : 82;
нисхождение (второе пришествие) 'Йсы/Иисуса Христа — 4 : 159; 43 : 61;
нашествие Йәлжуджа и Мәдждужа /Гога и Магога — 18 : 94; 21 : 96—97;
Дым — 44 : 10—11⁷⁶.
- Трубный звук (и/или Глас), возвещающий о гибели мира, а затем о воскресении — 6 : 73; 18 : 99; 20 : 102; 23 : 101; 27 : 87; 36 : 29, 49—51, 53; 37 : 19; 39 : 68; 50 : 20, 42; 69 : 13; 74 : 8; 78 : 18; 79 : 6—7, 13.
Космические явления — 14 : 48; 18 : 47; 20 : 105—107; 21 : 104; 22 : 1—2; 25 : 25—26; 39 : 67; 52 : 9—10; 55 : 37; 56 : 4—6; 69 : 13—16; 70 : 8—9; 73 : 14—17; 75 : 6—10; 77 : 8—10; 78 : 18—20; 81 : 1—6, 11; 82 : 1—3; 84 : 1—5; 86 : 11—12; 89 : 21—22; 99 : 1—2; 101 : 6.

Воскрешение (воскресение) выражается такими словами, как *қийәми*, *бә'ғ*, *нушйр*, *хурудж* и другими.

- О воскрешении мертвых говорится в следующих *әйәтәх* (см. также *әйәтә*, приведенные выше при обозначении Дня воскресения и при обозначении Бога как Творца, Дарителя Жизни и Воскресителя — в разделе 1) — 2 : 73; 6 : 36; 20 : 55; 22 : 7; 23 : 16; 27 : 65—66; 30 : 25, 40; 32 : 10; 34 : 7; 39 : 68; 50 : 11, 44; 53 : 47; 54 : 7; 58 : 6, 18; 64 : 7; 67 : 15; 70 : 43; 73 : 1—4; 79 : 1—14; 82 : 1—5; 83 : 4—6; 84 : 1—6, 16—19; 99 : 1—2; 100 : 9; 101 : 1—5.

⁷⁶ Предзнаменованием конца света некоторые толкователи считают раскол Луны на две части, упомянутый в *әйәте* 54 : 1.

• Язычники (особенно мекканцы) отвергали воскрешение и будущую жизнь вообще — 6: 29, 31; 10: 45; 11: 7; 16: 38; 17: 49, 98; 22: 5; 23: 33—38, 81—83; 25: 11; 32: 10, 20; 34: 42; 36: 78; 37: 15—17, 21; 45: 24; 50: 3; 52: 14; 55: 43; 56: 46—50; 64: 7; 68: 44; 74: 46; 77: 15 (и часто в этой *суре*); 79: 10—12; 82: 9; 83: 10—13, 17; 92: 9; 16: 95; 7: 107: 1.

• Доказательства возможности воскрешения:

всемогущество Божие (Творец небес и земли достаточно силен, чтобы оживить мертвых) — 17: 98; 36: 81; 46: 33;

аналогия с созданием человека в первый раз — 17: 49—51; 18: 48; 19: 66—67; 20: 55; 21: 104; 22: 5—6; 23: 14—16; 27: 64; 29: 19—20; 30: 11, 20, 27, 40; 31: 28; 36: 78—79; 50: 15; 53: 45—47; 56: 60—62; 64: 7; 75: 37—40; 85: 13; 86: 5—8;

сравнение с появлением растений из-под земли — 6: 95; 7: 57; 10: 31; 16: 65; 22: 5—6; 25: 48—49; 29: 63—64; 30: 19—24; 32: 27; 35: 9; 36: 32—33; 41: 39; 43: 11; 50: 11; 57: 17; 71: 17—18;

предыдущие чудеса — 2: 72—74, 259—260.

• Глашатай, призывающий людей к Воскресению (или позже на суд), — 20: 108; 50: 41; 54: 6.

Трубный звук воскрешения — 17: 52; 18: 99; 36: 51; 39: 68; 50: 42; 78: 18; 79: 7.

Новая земля — 14: 48; 79: 13.

Воскрешенные думают, что они пробыли в земле незначительное время — 10: 45; 17: 52; 20: 103—104; 23: 112—114; 30: 55—56; 46: 35.

Всеобщий суд. «Собрание» людей на него обычно обозначается словами *хашир* и *джам*⁷⁷.

• *Хашир* фигурирует один раз в *айате* 50: 44⁷⁷.

Глагольная же его форма встречается в *айатах* — 2: 203; 3: 12, 158; 4: 172; 5: 96; 6: 22, 38, 51, 72, 128; 8: 24, 36; 10: 28, 45; 15: 25; 17: 97; 18: 47; 19: 68; 85: 20; 102, 124, 125; 23: 79; 25: 17, 34; 27: 83; 34: 40; 37: 22; 41: 19; 46: 6; 58: 9; 67: 24; 81: 5.

*Джам*⁷⁷ встречается дважды в выражении «День собрания» — 42: 7; 64: 9;

Глагольная и иные его формы фигурируют в *айатах* — 3: 9, 25; 4: 87; 6: 12; 11: 103; 18: 99; 34: 26; 36: 32, 53; 42: 15, 29; 45: 26; 56: 50; 64: 9; 77: 38.

Будут собраны также животные — 6: 38; 81: 5;

...*джинны* — 6: 128; 37: 158;

...демоны — 19: 68;

...ложные божества — 10: 28; 16: 86; 25: 17; 37: 22; 46: 6.

• Состояние людей в ожидании суда (и на суде) — 3: 106—107; 4: 42; 10: 54; 11: 105; 14: 21—22, 42—43; 16: 84; 17: 13, 97—98; 18: 48—49; 19: 95—96; 20: 102, 111—112, 124, 126; 27: 83—85, 89; 30: 43, 57; 29: 13; 34: 52; 40: 52; 42: 22, 45; 54: 6—8; 56: 7—11, 41—42; 68: 42—43; 70: 10—14, 43—44; 74: 8—10; 75: 10—13; 77: 35—36; 79: 8—9, 35; 80: 33—42; 83: 15; 90: 17—20; 101: 5.

• Раскаяния и взаимные отречения — 2: 165—167; 4: 142; 7: 53; 10: 54; 14: 21—22; 16: 86; 25: 17—19, 26—28; 28: 62—64; 34: 40—41; 37: 27—34; 43: 67—68; 46: 5—6.

Ни родственники, ни друзья не помогут — 2: 254; 23: 101; 26: 88—89; 34: 42; 44: 41—42; 52: 45—47; 60: 3; 70: 10—14; 80: 34—37; 82: 19.

⁷⁷ Слово *хашир* в *айате* 59: 2 (откуда и название данной *суры*) большинство толкователей понимают как «исход» (выселение иудеев племени надір из Мединны). Порой его связывают с будущим *хашир*-собранием, ибо в Сирии, куда было выселено племя надір, и должно состояться собрание людей при конце света.

• Явление Бога в окружении ангелов — 2 : 210; 25 : 25—26; 39 : 69; 69 : 17; 78 : 38.

Коленопреклонение людей — 45 : 28; 68 : 42.

Приближение Рая и Ада — 18 : 100—102; 26 : 90—91; 50 : 31; 79 : 36; 81 : 13.

Книги деяний — 17 : 13—14, 71—72; 18 : 49; 23 : 62; 26 : 12; 39 : 69; 45 : 28—29; 50 : 4; 54 : 52—53; 69 : 19—20, 25—26; 78 : 29; 81 : 10; 84 : 7—12.

• Предстояние пред Богом, допрос — 5 : 109, 116—119; 7 : 6; 15 : 92—93; 16 : 111; 17 : 26; 28 : 65—66; 30 : 57; 37 : 24; 40 : 52; 58 : 6, 18; 66 : 7; 69 : 18; 75 : 13, 15; 102 : 8.

Свидетели — 2 : 143; 4 : 41, 159; 11 : 18; 16 : 84, 89; 28 : 75; 40 : 51; 50 : 21.

Члены тела в качестве обличителей — 24 : 24; 36 : 65; 41 : 20—23; 75 : 14.

Весы — 7 : 8—9; 18 : 103—105; 21 : 47; 23 : 102—104; 42 : 17; 99 : 7—8; 101 : 6—9.

• Каждому Бог воздает по справедливости, согласно деяниям его (помимо вышеприведенных *āyāt*ов о весах) — 2 : 281; 3 : 18, 25, 30, 108, 161, 182, 185; 4 : 40, 49, 77, 124; 6 : 115, 132, 160; 8 : 51; 10 : 44, 47, 54; 11 : 117; 14 : 31; 16 : 111; 17 : 15, 71; 18 : 49; 19 : 60; 21 : 47; 22 : 10; 23 : 62; 30 : 44—45; 36 : 54; 39 : 69—70; 40 : 16—17, 31; 41 : 46; 45 : 22, 28; 46 : 19; 50 : 29; 53 : 31, 38—41.

• Заступничество всецело принадлежит Богу — 39 : 44.

Нет заступничества от Него — 2 : 48, 123, 254; 6 : 51, 70, 94; 26 : 100—101; 30 : 12—13; 32 : 4; 39 : 43—44; 40 : 18; 74 : 48;

...без Его соизволения—2 : 255; 10 : 3; 19 : 87; 20 : 109; 21 : 28; 34 : 23; 43 : 86; 53 : 23.

• Заступничество действует не только на суде, но и потом — чтобы вывести грешников из Ада или смягчить их наказания.

3. Ад и Рай

Ад в Коране (а вслед за ним и в мусульманской литературе) обычно обозначается словом *ан-нār*. Огонь.

• *Ан-нār* (с артиклем) встречается 96 раз — 2 : 24, 39, 80, 81, 126, 167, 175, 201, 217, 221, 257, 275; 3 : 10, 16, 24, 103, 116, 131, 151, 185, 191, 192; 4 : 145; 5 : 29, 37, 72; 6 : 27, 128; 7 : 36, 38+, 44, 47, 50; 8 : 14; 9 : 17; 10 : 8, 27; 11 : 16, 17, 98, 106, 113; 13 : 5, 35; 14 : 30, 50; 16 : 62; 18 : 53; 21 : 39; 22 : 72; 23 : 104; 24 : 57; 27 : 90; 28 : 41; 29 : 25; 32 : 20+; 33 : 66; 34 : 42; 38 : 27, 59, 61, 64; 39 : 8, 16, 19; 40 : 6, 41, 43, 46, 47+, 49, 72; 41 : 19, 24, 28, 40; 45 : 34; 46 : 20, 34; 47 : 12, 15; 52 : 14; 54 : 48; 57 : 15; 58 : 17; 59 : 3, 17, 20; 64 : 10; 66 : 10; 74 : 31; 87 : 12.

Nār (без артикля) — 9 раз: 4 : 14, 56; 18 : 29; 66 : 6; 71 : 25; 88 : 4; 90 : 20; 92 : 14; 111 : 3⁷⁸.

• Со смыслом «огонь» (Ад) употребляются также слова:

1. *Джаханнам*, Геенна — 77 раз: 2 : 206; 3 : 12, 162, 197; 4 : 55, 93, 97, 115, 121, 140, 169; 7 : 18, 41, 179; 8 : 16, 36, 37; 9 : 35, 49, 63, 68, 73, 81, 95, 109; 11 : 119; 13 : 18; 14 : 16, 29; 15 : 43; 16 : 29; 17 : 8, 18, 39, 63, 97; 18 : 100, 102, 106; 19 : 68, 86; 20 : 74; 21 : 29, 98; 23 : 103; 25 : 34, 65; 29 : 54, 68; 32 : 13; 35 : 36; 36 : 63; 38 : 56, 85; 39 : 32, 60, 71, 72; 40 : 49, 60, 76; 43 : 74; 45 : 10; 48 : 6; 50 : 24; 30 : 52 : 13; 55 : 43; 58 : 8; 66 : 9; 67 : 6; 72 : 15, 23; 78 : 21; 85 : 10; 89 : 23; 98 : 6.

2. *Ал-Джаһīm* (с артиклем) — 23 раза: 2 : 119; 5 : 10, 86; 9 : 113; 22 : 51; 26 : 91; 37 : 23, 55, 64, 68, 97, 163; 40 : 7; 44 : 47, 56; 52 : 18; 57 : 19; 69 : 31; 79 : 36, 39; 81 : 12; 83 : 16; 102 : 6.

Джаһīm (без артикля) — 3 раза: 56 : 94; 73 : 12; 82 : 14.

3. *Ас-са ѓр* (с артиклем) — 8 раз: 22 : 4; 31 : 21; 34 : 12; 35 : 6; 42 : 7; 67 : 5, 10, 11;

⁷⁸ Слово *нār* встречается в Коране еще 40 раз в смысле обычного, земного огня. Другие синонимы прилагаются исключительно к Адекому огню.

- Si 'ir* (без артикля) — 6 раз: 4 : 10; 25 : 11; 33 : 64; 48 : 13; 76 : 14; 84 : 12;
 4. *Лазā* — 70 : 15;
 5. *Сақар* — 54 : 48; 74 : 26, 27, 42;
 6. *Хāвййа* (букв.: «низвергающий») — 101 : 9;
 7. *Ал-Хутāма* (букв.: «сокрушающий») — 104 : 4, 5⁷⁹.
 • Врата (или отделения. *абуāб*) Ада — 16 : 29, 39, 71—72;
 ...их семь — 15 : 44. Стражи Геенны — 39 : 71; 40 : 49; 66 : 6; 67 : 8; 96 : 18;
 ...их девятнадцать — 74 : 30—31;
 ...под началом ангела по имени Мāлик — 43 : 77. Вопросы-упреки грешникам, вступающим в Ад — 39 : 70—72; 67 : 8—11.
 • Ярость и рев Геенны — 25 : 13; 67 : 8.
 Столбы ее пламени — 77 : 32—33.
 Дым без тени — 77 : 30—31.
 • Грешники в одеянии из смолы — 14 : 50;
 ...из огня — 22 : 19;
 Цепи и ошейники — 14 : 49; 40 : 71; 69 : 32; 76 : 4.
 Железные палицы — 22 : 21.
 Жжение огнем — 2 : 24; 3 : 10; 4 : 56; 7 : 41; 9 : 35; 21 : 98; 22 : 9; 23 : 104;
 39 : 16; 40 : 72; 54 : 48; 66 : 6; 77 : 30—33; 104 : 6—7.
 Пища — 37 : 62—67; 44 : 43—47; 56 : 52—54; 69 : 36—37; 88 : 6—7.
 Питье — 6 : 70; 10 : 4; 14 : 16—17; 18 : 29; 37 : 67; 38 : 57; 47 : 15; 56 : 54—55;
 78 : 24—25.
 • Взаимные упреки и проклятия — 7 : 38—39; 26 : 96—99; 33 : 67—68;
 38 : 58—61; 40 : 47—48; 41 : 29.
 Разговоры грешников с обитателями Рая — 7 : 44, 50; 74 : 42—47.
 Мольбы их — 6 : 27—28; 23 : 106—108; 26 : 102; 35 : 37; 40 : 11—12; 43 : 77—78.
 • В Геенне караются также *джинны* — 6 : 128; 7 : 38, 179; 11 : 119; 32 : 13;
 41 : 25; 72 : 15;
 ...демоны — 7 : 18; 17 : 63; 19 : 68; 26 : 95; 38 : 85; 69 : 5.
 • Безысходность адских мук — 2 : 161—162, 167; 5 : 37; 22 : 22; 32 : 20;
 35 : 36; 45 : 35;
 ...их вечность — 2 : 39, 81, 162, 217, 257, 275; 3 : 88, 116; 4 : 14, 93, 169; 5 : 80;
 7 : 36; 9 : 17, 63, 68; 10 : 27, 52; 13 : 5; 16 : 29; 20 : 101; 21 : 99; 32 : 14; 33 : 65;
 23 : 103; 34 : 74; 39 : 72; 40 : 76; 41 : 28; 47 : 15; 64 : 10; 58 : 17; 59 : 17; 72 : 23;
 98 : 6;
 ...на многие века (*ахқāб*) — 78 : 23;
 ...зависят от воли Божией — 6 : 128; 11 : 106—107⁸⁰.
 В *āyātah* 7 : 46—49 упоминается *ал-а'раф* (отсюда и название 7-й *сўры*). По толкователям, это преграда между Раем и Адом, где временно пребывают те, у кого число грехов и добрых деяний уравновешено (есть и другие мнения относительно находящихся там людей). Позже они перейдут в Рай. О стене (*сўр*) между Адом и Раем говорится также в *āyate* 57 : 13.

Рай обычно обозначается словом *ал-Джанна*, Сад.

- *Ал-Джанна* (с артиклем) встречается 45 раз — 2 : 82, 111, 214, 221; 3 : 142, 185; 4 : 124; 5 : 72; 7 : 40, 42, 43, 44, 46, 49, 50; 9 : 111; 10 : 26; 11 : 23, 108; 13 : 35; 16 : 32; 19 : 60, 63; 25 : 24; 26 : 90; 29 : 58; 36 : 26, 55; 39 : 73, 74; 40 : 40; 41 : 30; 42 : 7; 43 : 70, 72; 46 : 14, 16; 47 : 6, 15; 50 : 31; 59 : 20+; 66 : 11; 79 : 41; 81 : 13;

⁷⁹ Некоторые толкователи понимают эти семь обозначений как семь ярусов Ада, о которых говорится в *āyate* 15 : 44 (ср. выше: раздел 2 гл. 5 ч. 1. — *Е. Р.*).

⁸⁰ Согласно господствующему среди богословов мнению, после соответствующего пребывания в Аду грешники из числа мусульман (в широком смысле слова, т. е. единобожники) будут помещены в Рай. За ними последуют и те, у кого в сердце веры «хоть с крошечное зерно». Некоторые же толкователи вообще отрицают вечность адских мук.

Джанна (без артикля) употребляется 5 раз — 3 : 133; 57 : 21; 69 : 22; 76 : 12; 88 : 10⁸¹;

Джаннат-и, Сад Мой — 89 : 30.

Шесть раз в Коране упоминается *ал-Джанна* в смысле первобытного Рая (из которого были изгнаны Прародители)⁸² — 2 : 35; 7 : 19; 22; 27; 20; 117; 121.

Джаннатйн, два Сада (двойств. число) — трижды: 55; 46; 54; 62;

Джаннат, Сады (мн. ч.) — 57 раз (см. ниже).

• Характеристики, порой толкуемые как название Рая в целом или некоторых его ярусов:

*Джаннат 'адн*⁸³, Сады истинного (вечного) пребывания — 9 : 72; 13 : 23; 16 : 31; 18 : 31; 19 : 61; 20 : 76; 35 : 33; 38 : 50; 40 : 8; 61 : 12; 98 : 8;

Джаннат ан-на'йм, Сады благодатные — 5 : 65; 10 : 9; 22 : 56; 31 : 8; 37 : 43; 56 : 12; 68 : 34;

Джаннат ан-на'йм (ед. ч.), Сад благодатный — 26 : 85; 70 : 38;

Джаннат ал-хуло, Сад вечности — 25 : 15;

Джаннат ал-ма'ва (ед. ч.), Сад обитания — 53 : 15;

Джаннат ал-ма'ва (мн. ч.), Сады обитания — 32 : 19;

*Джаннат ал-фирдаус*⁸⁴, Сады райские — 18 : 107;

Дār as-salām, Обитель умиротворения — 6 : 127; 10 : 25;

Дār al-muqāma, Обитель присножития — 35 : 35;

Мақ'ад сидқ, Обиталище истинное — 54 : 55;

Мақām амйн, Житие надежное — 44 : 51.

• Рай — сад, обширный, как небеса и земля — 3 : 133; 57 : 21.

Сад превышший — 69 : 22; 88 : 10.

Сады — 9 : 21; 52 : 17; 70 : 35; 74 : 40.

• Единожды употребляется слово *хадā'ик*, сады — 78 : 32.

Сад (-ы), где текут ручьи — 2 : 25; 3 : 15; 136; 195; 198; 4 : 13; 57; 122; 5 : 12; 85; 119; 7 : 43; 9 : 72; 89; 100; 10 : 9; 13 : 35; 14 : 23; 16 : 31; 18 : 31; 20 : 76; 22 : 14; 23; 25 : 10; 47 : 12; 48 : 5; 17; 57 : 12; 58 : 22; 61 : 12; 64 : 9; 65 : 11; 66 : 8; 85 : 11; 98 : 8;

...четыре реки — 47 : 15.

Сады и реки — 54 : 54; 56 : 28—31.

Сады и источники — 15 : 45; 44 : 52; 51 : 15.

Два сада и два источника — 55 : 46—66.

Источники — 76 : 6; 18; 77 : 41; 83 : 27—28; 88 : 12.

Цветник — 30 : 15; 42 : 22.

Горницы — 25 : 75; 34 : 37.

Горницы и ручьи — 29 : 58; 39 : 20.

Дворцы — 25 : 10.

Шатры — 55 : 72.

• Яства райские — 2 : 25; 13 : 35; 19 : 62; 36 : 57; 37 : 42; 38 : 51; 43 : 73; 44 : 55; 47 : 15; 52 : 22; 55 : 52; 54; 68; 56 : 20—21; 28—29; 32—33; 69 : 23—24; 76 : 14; 77 : 42—44; 78 : 32.

Напитки — 37 : 45—47; 38 : 51; 43 : 71; 47 : 15; 52 : 23; 56 : 18—19; 76 : 5—6; 15—18; 21; 78 : 34; 83 : 25—28; 88 : 14.

⁸¹ Еще четырежды слово *джанна* употребляется в составе более широкого обозначения типа «Сад вечности» (см. ниже): 9 раз (в ед. ч.), 4 раза (в двойств. числе) и 12 раз (во мн. ч.) — для обозначения обычного, земного сада.

⁸² Большинство толкователей отождествляют этот Рай с будущим Раем.

⁸³ Слово *'адн* некоторые истолковывают как название дворца или реки в Раю. Это же слово в арабском языке обозначает и библейский Эдем.

⁸⁴ *Фирдаус* как обозначение Рая встречается еще в *айате* 23 : 11. Некоторые связывают это слово с греч. *paradeisos*. Согласно внекораническому преданию, *Фирдаус* — высший ярус Рая (ср. выше: раздел 2 гл. 5 ч. I. — Е. Р.).

- Жены — 2 : 25; 3 : 15; 4 : 57; 36 : 56; 37 : 48—49; 38 : 52; 55 : 56, 58, 70—74; 56 : 35—38; 78 : 33⁸⁵.
- Гурии — 44 : 54; 52 : 20; 55 : 72; 56 : 22—23.
- Отроки-прислуга — 52 : 24; 56 : 17; 76 : 19.
- Присоединение потомства к блаженствующим в Раю — 52 : 21.
- Одевания и наряды — 18 : 31; 22 : 23; 35 : 33; 44 : 53; 76 : 12, 21.
- Ложи, сидалища — 15 : 47; 18 : 31; 36 : 56; 37 : 44; 38 : 51; 52 : 20; 55 : 45, 76; 56 : 15—16, 34; 76 : 13; 83 : 23, 35; 88 : 13, 15—16.
- Посуда для яств и питий — 37 : 45; 43 : 71; 52 : 23; 56 : 17—18; 76 : 5, 15—17; 78 : 34; 88 : 14.
- Разговоры блаженствующих друг с другом и со страдающими в Аду — 7 : 44, 50—51; 37 : 50—61; 52 : 25—28; 74 : 40—47.
- Приветствия — 10 : 10; 13 : 23—24; 14 : 23; 19 : 62; 36 : 58; 39 : 73; 56 : 26.
- Славословия Господу — 7 : 43; 10 : 10; 35 : 34—35; 39 : 74.
- Благоволение Божие к ним — 3 : 15; 5 : 119; 9 : 21, 72, 100; 58 : 22; 98 : 8.
- Лицезрение Бога (по толкователям) — 10 : 26; 50 : 35; 75 : 22—23.
- Вознаграждение (*аджр*) щедрое — 33 : 44; 36 : 11; 57 : 11, 18;
- ...прекрасное — 3 : 136; 18 : 2; 29 : 58; 39 : 74; 48 : 16;
- ...великое — 3 : 172, 179; 4 : 74, 146, 162; 5 : 9; 8 : 28; 9 : 22; 11 : 11; 17 : 9; 33 : 29, 35; 35 : 7; 48 : 10, 29; 49 : 3; 57 : 7; 64 : 15; 65 : 5; 67 : 12;
- ...неисчерпаемое — 41 : 8; 48 : 25; 59 : 6.
- Блаженство (*фауз*) явное — 6 : 16; 45 : 30;
- ...великое — 4 : 13; 5 : 119; 9 : 72, 89, 100, 111; 10 : 64; 37 : 60; 40 : 9; 44 : 57; 48 : 5; 57 : 12; 61 : 12; 64 : 9; 85 : 11.
- Дары неиссякаемые — 9 : 21; 11 : 108; 13 : 35; 38 : 54.
- Награда выше всех описаний — 32 : 17.
- Жизнь без смерти — 44 : 56.
- Непрекращающееся пребывание в Раю — 15 : 48.
- Вечное пребывание — 2 : 25, 82; 3 : 15, 107, 136, 198; 4 : 13, 57, 122; 5 : 85, 119; 7 : 42; 9 : 22, 72, 89, 100; 10 : 26; 11 : 23, 108; 14 : 23; 15 : 48; 18 : 108; 20 : 76; 21 : 102; 23 : 11; 25 : 15, 16, 76; 29 : 58; 31 : 9; 39 : 73; 43 : 71; 46 : 14; 48 : 5; 50 : 34; 57 : 12; 58 : 22; 64 : 9; 65 : 11; 98 : 8.
- Хранители Рая — 13 : 23—24; 16 : 32; 39 : 73.

VI. ВЕРУЮЩИЕ И НЕВЕРУЮЩИЕ

1. «Люди Писания»

Под наименованием *ахл ал-Китāб*, люди Писания, в Коране подразумеваются прежде всего иудеи и христиане⁸⁶.

«Люди Писания» упомянуты 31 раз — 2 : 105, 109; 3 : 64, 65, 69, 70, 71, 72, 75, 98, 99, 110, 113, 199; 4 : 123, 153, 159, 171; 5 : 15, 19, 59, 65, 68, 77; 29 : 46; 33 : 26; 57 : 16, 29; 59 : 2, 11; 98 : 1, 6.

⁸⁵ В некоторых из данных *āyāt*ов, порой полагают, речь идет о гуриях.

⁸⁶ В одном ряду с мусульманами, иудеями и христианами трижды упоминается о неких сабиях (*ас-саби 'уна*) — 2 : 62; 5 : 69; 22 : 17. Согласно некоторым толкователям, это — группа домусульманских аравийских единобожников — *ханифов*. Позже мусульманская традиция отождествляет с ними месопотамскую секту мандеев («Христиане Иоанна Крестителя») и общину сабиев (*ас-саби 'а*) из города Харран. По своему правовому статусу сабии приравнивались к «людям Писания». Юридически равными «людям Писания» считаются также зороастрийцы (*маджус*), упоминающиеся в Коране единожды — 22 : 17.

Сходные обозначения (типа «те, которые получили Писание») встречаются также 29 раз — 2: 101, 121, 144, 145, 146; 3: 19, 20, 23, 100, 186, 187; 4: 44, 47, 51, 131; 5: 5+, 57; 6: 20, 89, 114; 9: 29; 13: 36; 28: 52; 29: 47; 57: 16; 74: 31+; 98: 4;

Единожды они определяются как «читающие Писание» — 10: 94.

• «Иудеи» (*yaḥūd*; *ḥūd*; *al-lazīna ḥāḍū*) в Коране означают прежде всего современных Мухаммаду иудеев. В рассказе же об иудейской древней истории употребляется в основном термин «сыны Израилевы» (*banū Isrāʾīl*).

Йахūd фигурирует 8 раз — 2: 113+, 120; 5: 18, 51, 64, 82; 9: 30;

Хūd — 3 раза: 2: 111, 135, 140;

Al-lazīna ḥāḍū — 10 раз: 2: 62; 4: 46, 160; 5: 41, 44, 69; 6: 146; 16: 118; 22: 17; 62: 6.

«Сыны Израилевы» встречается 41 раз — 2: 40, 47, 83, 122, 211, 246; 3: 49, 93; 5: 12, 32, 70, 72, 78, 110; 7: 105, 134, 137, 138; 10: 90+, 93; 17: 2, 4, 101, 104; 20: 47, 80, 94; 26: 17, 22, 59, 197; 27: 76; 32: 23; 40: 53; 43: 59; 44: 30; 45: 16; 46: 10; 61: 6, 14.

• Христиане называются в Коране *naṣārā* (мн. ч. от *naṣrānī*), назаретяне (от г. Нәсира. Назарет)⁸⁷.

Naṣārā встречается 14 раз — 2: 62, 111, 113+, 120, 135, 140; 5: 14, 18, 51, 69, 82; 9: 30; 22: 17.

Единожды употребляется обозначение «люди Евангелия», *aḥl al-Injīl* — 5: 47.

• Слово «иудей» (*yaḥūdī*), как и «христианин» (*naṣrānī*), в ед. ч. встречается лишь в *āyāt* 3: 67, где говорится, что Ибраһим/Авраам не был ни иудеем, ни христианином.

• Поскольку иудаизм и христианство суть ниспосланные Богом религии, последователи их приглашаются принять новую веру (ислам), но не принуждаются к этому.

Предписание веротерпимости к «людям Писания» — 2: 62; 5: 48, 69; 22: 17; 29: 46; 42: 15.

Они должны следовать собственному Писанию, и согласно ему следует судить их пророку Мухаммаду — 5: 42—44, 47, 48, 65—66, 68.

Мусульманам дозволена пища «людей Писания», брать их женщин в супруги — 5: 5.

• Современные Мухаммаду «люди Писания» призываются к истинному единобожию общего с мусульманами праотца Ибраһим/Авраама — 2: 135—136, 140; 3: 64—65.

Отказ их (прежде всего иудеев) признать посланничество Мухаммада: козни против мусульман — 2: 41—42, 88—91, 100—101, 103, 105, 109, 120, 140, 144—146, 174—176; 3: 19—20, 23, 69—72, 98—100, 105, 110—112, 118—120, 183, 186—187; 4: 44—47, 51—52, 60, 153, 155; 4: 44—47, 51—52, 60, 153, 155; 5: 15, 19, 41, 51, 57, 59, 61, 65—66, 68, 80—81; 6: 20, 91, 114; 42: 14; 98: 1, 4—6.

Некоторые из них уверовали в Мухаммада — 2: 121; 3: 113—115, 199; 4: 162; 5: 82—85; 7: 157; 13: 43; 17: 107—109; 26: 192; 28: 52—55; 29: 47; 46: 10⁸⁸.

• Напоминание иудеям о благодеяниях Божиих их предкам — 2: 40, 47, 49—50, 57, 122; 5: 20; 7: 137, 160; 10: 93; 14: 6—8; 20: 80; 28: 5; 40: 53—54; 44: 30—31; 45: 16—17;

⁸⁷ В современном арабском языке слово «христианин» обычно передается словом *naṣāḥī* (последователь Мессии, *al-Maṣīḥ*).

⁸⁸ Толкователи указывают, что в *āyāt* 5: 82—85 и 28: 52—55 подразумеваются христиане: соответственно эфиопский Негус и христиане из Наджрана (или посланники Негуса к Пророку). Среди иудеев, обращенных в ислам, называют Абдаллаха б. Саламу (из Медины).

...о возвышении их над всеми прочими народами — 2: 47, 122; 7: 140; 44: 32; 45: 16.

Напоминание им о гневе Бога на предков за нарушение Завета и других Его повелений — 2: 50—51, 55—61, 63—66, 83, 92—93; 4: 47, 153—154, 160; 5: 13, 26, 78—79; 7: 138, 152, 161—162, 163—166, 171; 17: 4—8;

...за пророкоубийство — 2: 61, 87, 91; 3: 112, 181, 183; 4: 155; 5: 70.

Укоризны современным Мухаммаду иудеям:

за искажение Писания и сокрытие части его — 2: 42, 75, 79; 3: 78; 4: 46; 5: 13, 15, 41; 6: 91;

за отвержение посланничества Мухаммада — см. выше, в предыдущем пункте;

за богохульство — 3: 181; 5: 64;

за культ Узайра/Ездры — 9: 30;

за неприязнь к Джибрилу/Гавриилу — 2: 98;

за клевету на Пресвятую Марьям/Деву Марию и Йсу/Иисуса — 4: 156—157;

за объявление себя исключительными возлюбленными Божиими — 5: 18; 62: 6;

...Его единственными путеводимыми — 2: 135;

...кому исключительно будет дарован Рай — 2: 94, 111; 4: 123;

...а в Аду пробудут лишь считанные дни — 2: 80; 3: 24;

за ростовщичество, корыстолюбие, неправдивость — 2: 84—86, 96; 4: 160—161; 5: 42, 62, 63;

за слепое следование своим книжникам — 9: 31.

Недовольство иудеев переменой *киблы* (направление при молитве) Мухаммадом — 2: 142—145.

Вооруженные столкновения с иудеями:

с кайнука⁸⁹ — 8: 58; 3: 12;

с надйр — 59: 2—5, 11—14;

с курайза — 4: 51; 8: 27, 56—58; 33: 26—27;

с жителями Хайбара — 48: 15—16.

• В сердца христиан Бог вселил сострадание и милосердие — 57: 27.

Они наиболее благосклонны к мусульманам — 5: 82.

Упреки им за обожествление Йсы/Иисуса и Пресвятой Марьям/Девы Марии — 4: 171—172; 5: 17, 72—77, 116; 9: 30—31; 19: 34—35;

...за забвение или сокрытие части Завета Божьего — 5: 14, 15;

за претензии на исключительную любовь Божию к ним — 2: 111, 135; 4: 123; 5: 18;

...за слепое следование своим духовным авторитетам — 9: 31.

Монашество — собственный обет христиан, а не Божье предписание — 57: 27.

Пророчество о предстоящей победе христиан-ромеев над язычниками-персами — 30: 2—4 (отсюда название 30-й *суры* — *ар-Рум*, Ромеи).

Мубахала (молитва взаимного проклятия) Пророка и христиан города Наджран — 3: 58—61.

• Намеки на внутренние распри иудеев и христиан — 3: 105; 5: 14; 6: 159; 10: 93; 45: 17;

...вражду между ними — 2: 113.

Велено сражаться с нечестивцами из них — 9: 29⁸⁹.

⁸⁹ В *айате* 9: 29 говорится об особом налоге с «людей Писания» — *джизия*, толкуемом обычно как плата за покровительство мусульманским государством (ср. *закят*, взимаемый с мусульман).

2. Правоверные, многобожники, неверные

Верующие (характеристики, испытания и ожидаемая награда) — 2: 2—4, 25, 62, 82, 136—137, 153—157, 165, 177, 218, 257, 277; 3: 57, 64, 84, 114, 152, 154, 179, 186, 199—200; 4: 57, 69, 122, 124, 135—137, 144, 146, 152, 162, 173, 175; 5: 8—9, 11, 35, 55—56, 69, 93; 6: 54, 82, 92; 7: 42—43, 153, 156, 196; 8: 1—4, 17, 74—75; 9: 18, 44, 51, 52, 71—72, 100, 112, 122—124; 10: 2, 4, 9—10, 26, 103; 11: 11, 23, 108; 13: 18, 20—29; 14: 23, 27, 31; 16: 30—32, 96—97; 17: 9, 19—21; 18: 2—3, 30—31, 88, 107—108; 19: 60—63, 96; 20: 75—76, 112; 21: 94, 101—103; 22: 14, 23—24, 30—32, 50, 56; 23: 1—11, 57—62; 24: 37—38, 47, 51, 55, 58, 62; 25: 15—16, 63—76; 26: 227; 27: 2—3; 28: 67; 29: 2—3, 7, 9, 58; 30: 15, 30—32, 44—45; 31: 8—9; 32: 15—19; 33: 11, 23—24, 35, 37, 41—42, 47, 49, 56; 34: 4, 37; 35: 7, 32—35; 36: 11; 37: 40—49; 39: 9—10, 17—18; 40: 7—9; 41: 8, 18, 30—32; 42: 22—23, 36—39; 43: 68—73; 45: 30; 46: 13; 47: 2, 12, 31, 33; 48: 4—5, 29; 49: 1—3, 11—12, 15; 53: 31—32; 57: 8, 12—16, 19, 21, 28; 58: 9—13, 22; 61: 10—13; 62: 9—10; 64: 9; 65: 10—11; 66: 8; 70: 22—35; 79: 40—41; 84: 25; 85: 11; 87: 14—15; 90: 17—18; 91: 9; 92: 5—7; 95: 6; 98: 5, 7—8; 103: 3.

Многобожники (*муширикун* и производные от *ширк*, придавание Богу соучастников) — 2: 96, 105, 165, 221; 3: 151, 186; 4: 36, 48, 116—117; 5: 82; 6: 14, 19, 22—23, 40—41, 56, 80—81, 88, 94, 100, 106—108, 121, 136—140, 143—144, 148, 150—151, 162—164; 7: 33, 37, 173, 190—198; 9: 1—15, 17, 28, 31, 33, 36, 113; 10: 18, 28—30, 34—36, 66, 105—106; 12: 38, 106, 108; 13: 16, 33—34, 36; 14: 30; 15: 94; 16: 35, 56—59, 62, 86—87, 100; 17: 40, 111; 18: 110; 19: 81—84, 88—93; 22: 17, 31; 23: 59, 117; 24: 3, 55; 25: 2—3, 55; 27: 60; 28: 87—88; 29: 8, 41, 65; 30: 31, 33—35, 42; 31: 13, 15; 33: 73; 34: 22, 40—41, 43—45; 35: 14, 40; 37: 35—39, 149—158; 38: 4—11; 40: 42; 41: 6—7; 42: 6, 13; 43: 15—22; 46: 4—6; 48: 6; 50: 26; 52: 39; 53: 19—21, 27—28; 61: 9; 98: 1, 6.

Неверные, нечестивые (их характеристики, угроза им) — 2: 6—7, 18, 26, 114, 161—162, 171, 212, 217, 254, 257, 264; 3: 4, 10—12, 19, 21—22, 28, 32, 56—106, 116, 127, 141, 151, 176, 196—197; 4: 36—37, 56, 76, 89—90, 137, 139, 150—151, 167—169, 173; 5: 5, 10, 36—37, 41, 44, 57—58, 103; 6: 1, 4—7, 12, 20—31, 33, 35, 39, 46, 49, 57—58, 93, 122—125, 158; 7: 36—41, 44—45, 50—51, 96—100, 146—147, 159; 8: 12—18, 30—40, 50—57, 59—61, 73; 9: 23, 73, 74; 10: 2, 4, 7, 27, 30, 42—43, 52, 54, 96—97; 11: 7—8, 17—22, 24, 116; 13: 5, 7, 18—19, 31, 35, 42—43; 14: 2—3, 9, 27—30, 42—45; 15: 2—3, 90—93; 16: 22—29, 60—61, 83—85, 88, 104—109; 17: 10, 45—51, 69, 72, 79—99; 18: 29, 56—57, 100—106; 19: 37—39, 68—87; 20: 74, 124—127; 21: 1—3, 11—15, 29—30, 39—41, 97—100; 22: 19—22, 25, 38, 44—48, 55, 57, 71—72; 23: 53—56, 63—77; 24: 57; 25: 19, 32—34, 50, 60; 27: 4—5, 14, 67—69; 28: 59; 29: 12—13, 23, 52—55; 30: 7, 10, 16, 29, 44, 52—53; 31: 6—7; 32: 20—22, 29; 33: 8, 19, 64; 34: 5, 31—33, 38; 35: 7, 10, 36, 39; 36: 9, 46, 59—65; 37: 12—16, 22—26, 62—73; 38: 2—11, 55—58; 39: 22, 47—48, 51, 63, 71—72; 40: 4, 6, 10—12, 18, 52, 58—63, 69—76; 41: 4, 26—28, 41, 52; 42: 18, 26, 44—46; 43: 36, 40, 65, 74—78; 44: 9—16, 43—50; 45: 7—11, 31—35; 46: 3, 20, 34—35; 47: 1—4, 8—11, 32, 34; 48: 13, 25—26; 50: 1—5, 24—27; 51: 8—14, 52, 59—60; 52: 11—16, 42, 47; 53: 29; 56: 92—94; 57: 15, 19; 59: 16—17; 64: 6—7, 10; 67: 6, 20—27; 68: 43—47; 70: 36—37, 42—44; 76: 4; 78: 40; 79: 37—39; 82: 14—16; 83: 7—17, 29—36; 84: 10—24; 85: 10, 19; 86: 15—17; 87: 11—13; 88: 23—24; 90: 19; 91: 10; 92: 8—10; 98: 1, 6; 109: 1—6.



СИСТЕМА ТРАНСКРИПЦИИ

В работе использована система передачи знаков арабского алфавита:

' (только в середине и конце слова)	ء
б (б)	ب
т (т)	ت
с (с)	ث
дж (дж)	ج
х (х)	ح
х (х)	خ
д (д)	د
з (з)	ذ
р (р)	ر
з (з)	ز
с (с)	س
ш (ш)	ش
ç (ç)	ص
д (д)	ض
т (т)	ط
з (з)	ظ
'	ع
г (г)	غ
ф (ф)	ف
к (к)	ق
к (к)	ك
л (л)	ل
м (м)	م
н (н)	ن
х (х)	ه

в (ѵ) (в начале слова, после согласного и между гласными); у (у)	و
й (й)	ی
а (а)	—
и (и)	—
у (у)	—
ā (а)	ا —, آ
ū (у)	ۇ
йй, нийй (ийй)	ی.
ай (ай)	ی
ау (ау)	و
джж (джж)	ج
авв (авв)	و
увв (увв)	ۇ
йй, нийй (ийй)	ی.
ун (ун)	—
ин (ин)	—
ан (ан)	ا

Диакритический знак над последней гласной опускается при постановке слова в косвенном падеже (например, Мұсы, а не Мұсы). В именах собственных наших современников, чьи фамилии имеют устойчивые написания латиницей или кириллицей (напр., Джур-Хан Асамов, Нассер Халили) диакритические знаки опускаются. Аналогичным образом в упрощенной транскрипции даются распространенные географические названия (Эр-Рияд) и имена собственные, вошедшие в известной форме в общепотребительный оборот. В ряде случаев сохраняется персидское, турецкое или диалектальное произношение терминов и имен собственных (напр. Садр-и Зийā' *qāzī-kalān*), Мехмед, Селім, Нағīb Махмұз). Неясная этимология некоторых, в первую очередь среднеазиатских географических названий имеющих фиксированное кириллическое написание предопределила выбор в пользу их передачи в форме, принятой на отечественных географических картах. Термины на других восточных языках передаются с помощью знаков международной латинской транскрипции, принятой, например, в «Энциклопедии ислама».

Первоначальный вариант книги был написан и опубликован на английском языке. В ряде случаев следование принятым в этом издании нормам транскрипции привело к появлению в русском тексте излишне усложненных вариантов терминов (например, *āyat* (āya) — *āyāты* (āyāt)) и, к сожалению, к возможным сбоям при корректуре.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ, НАЗВАНИЙ ДИНАСТИЙ

- Абазид С. 11
 Абашкин А. В. 12
 Аарон 497, 508, 518
 = Хārūn
 ал-‘Аббās 76
 ал-‘Аббās ‘Абд ал-Мутталиб 167
 ‘Аббās Мухмūd ал-‘Аққād 308
 прим. 110; 317
 Аббасиды 179, 227, 269, 271, 272, 273
 ‘Абд ал-‘Азйз 189
 ‘Абд Аллāх («Раб Божий») 489
 прим. 7
 ‘Абд Аллāх = Мухаммад
 ‘Абдаллāх б. ‘Аббās 271, 272, 291
 ‘Абдаллāх б. Вахб 267
 ‘Абдаллāх ал-Давāиш 312, 313
 ‘Абдаллāх б. Джахш 525
 ‘Абдаллāх б. аз-Зубайр 272
 ‘Абдаллāх б. Мас‘ūd = Ибн Мас‘ūd
 ‘Абдаллāх б. Мухаммад б. Хусайн 323
 прим. 4; 343 прим. 61
 ‘Абдаллāх б. Салāма 533 прим. 88
 ‘Абдаллāх б. Салām б. ал-Хāрис 355
 прим. 8
 ‘Абдаллāх б. Сулайман ас-Сиджистā-
 ний 208 прим. 108
 ‘Абдаллāх б. ‘Убайй 525
 ‘Абд ал-Ахад 212
 ‘Абд ал-Бāрий ‘Абдаллāх Баттāl-Тāй-
 мас 422 прим. 70
 ‘Абд ал-Ваххāб аш-Шā‘рāний (аш-
 Шā‘рāвий) 299
 ‘Абд ал-Джаббār, ал-қādй 282
 ‘Абд ал-Джаббар б. Ибрахим, имām
 203 прим. 97; 223
 ‘Абд ал-Қаййūм б. ‘Абд ал-Бадй’ 427
 ‘Абд ал-Қāхир ал-Джурджāний 286
 прим. 64
 ‘Абд ал-Малик 162, 187
 ‘Абд ан-Нāсир б. Ибрāхйм Абū-н-
 Наср ал-Булғāрий ал-Курсāвий = ал-
 Курсāвий
 ‘Абд ар-Раззāқ Нуфл 316
 ‘Абд ар-Раўф Рахйм-оглы = Фитрāt
 ‘Абд ар-Рахмāн («Раб Всемилоство-
 го») 489 прим. 7
 ‘Абд ар-Рахмāн Фарфūr 11
 ‘Абд ар-Рахйм б. ‘Усмāн ал-Булғāрий
 420
 ‘Абд ал-Хамйд ал-Джūда ас-Саххār
 318
 ‘Абдо Мухаммад 286 прим. 64; 303,
 304, 313, 316, 424
 ‘Абдул Хāфиз Махмūd 441
 Абдулатилов Рамазан 452
 Абдуллаева Р. 217
 Абдуллаева Ф. И. 12, 340 прим. 58
 Абū-л-‘Алā’ ал-Ма‘аррй 289, 422
 прим. 70
 Абū-л-‘Алā’ ал-Маулūdй = Маулūdй
 Абū ‘Алий ал-Джуббā’й 291
 Абū ‘Алий б. Сйна 212
 Абū ‘Алий ал-Фадл б. ал-Хасан б. ал-
 Фадл ат-Табарсий = ат-Табарсий
 Абū ‘Амр 480 прим. 3
 Абū ‘Амр б. ал-‘Алā’ 175, 177, 178
 прим. 19
 Абū ал-Асвад ал-Ду’алй 175
 Абū-л-‘Атāхийа 288
 Абū Бакр 164 прим. 70; 166, 171, 174,
 222 прим. 155; 308, 336
 Абū Бакр ал-Асамм 282
 Абū Бакр ас-Сўлий 209 прим. 112
 Абū Джа‘фар Мухаммад б. Джарйр
 ат-Табарй = ат-Табарй
 Абū Джа‘фар ат-Тусй 291
 Абū Джахл 524
 Абū Йазйд ал-Бистāmй ал-Тайфūrй
 ал-‘Ишқй 220
 Абū Йāхйа Закарийā’ б. Мухаммад
 б. Махмūd = ал-Қазвйний
 Абū-л-Қāсим Фирдаусй = ал-Фирдаусй
 Абū Лахāб 106, 524
 Абū-л-Мугйс ал-Хусайн б. Мансūr
 ал-Халлāдж = ал-Халлāдж
 Абū Мўсā ал-Аш‘арй 170, 171
 Абū Мўсā ал-Қазвйний 179
 Абū Мухаммад Сахл б. ‘Абдаллāх ат-
 Тустарй = ат-Тустарй
 Абū Суфйāн 524
 Абū Тāлиб 30
 Абū ‘Убайда 268
 Абū-л-Фадл ‘Абд ар-Рахман б. Абй
 Бакр б. Мухаммад Джāлал ал-Дйн

- ал-Худайри аш-Шафи'й ас-Суйфутй = ас-Суйфутй
 Абӯ-л-Ҳасан, внук Абӯ-л-Ҳасана Калана ал-'Ишқӣ 220, 224
 Абӯ-л-Ҳасан 'Алӣ ан-Надвӣ 305
 Абӯ-л-Ҳасан Калан ал-'Ишқӣ 216, 220
 Абӯ-л-Ҳасан Муқатил б. Сулайман ал-Аздӣ ал-Балҳӣ = Муқатил б. Сулайман
 Абӯ-л-Ҳасан ан-Надвӣ 311
 Абӯ-л-Ҳасан Наср б. ал-Ҳасан ал-Маргинаний 287
 Абӯ Хилал ал-'Аскарӣ 288
 Абубацер = Ибн Ҳуфайл
 ал-Аввал = Аллах
 Авель 513 прим. 54 = Ҳабӣл
 Аверроэс = Ибн Рушд
 Авксентьев А. В. 446
 Авраам 32, 79, 80, 97 прим. 36; 112, 504, 507, 508, 509, 512, 513, 515, 522 = Ибраҳим
 Аврамов Михаил 391 прим. 15
 Агарь 515, 516 = Ҳаджар
 Адам 21, 64, 65, 72 прим. 86; 79, 84, 85, 86, 87, 88, 93, 95, 96, 97, 137, 152 прим. 36; 165, 290 прим. 71; 293, 318, 328, 497, 500, 505, 506, 507 прим. 41; 513
 Аджā' б. 'Абд ал-Ҳайй 90
 'Адӣ б. Зайд 64, 84, 85, 102, 103 прим. 26; 110
 'Адӣ б. Ҳатим 159
 ал-'Адл = Аллах
 Адлер Я. 187 прим. 48
 'Аднан 94
 Адонис 20
 ал-'Азӣз = Аллах
 ал-'Азӣм = Аллах
 'Азрā'ил 323
 ал-Азрақӣ 90
 'А'иша 33, 525
 'А'иша 'Абд ар-Раҳман бинт аш-Шāти' 381
 Аййуб 517 = Иов
 Айни С. 212
 Айуб М. 290 прим. 71
 Акимушкин О. Ф. 12, 204, 215 прим. 123
 Акир Премудрый 110 = Аҳиқар
 Аксам б. Сайфӣ 101
 д'Алверни М. Т. 365 прим. 28
 Александр VII, папа 366
 Александр Македонский 218
 ал-'Алӣ = Аллах
 'Алӣ Абдух Иемā'ил 311 прим. 117
 'Алӣ б. Абӣ Тāлиб 37, 167, 170, 174, 175, 179, 222 прим. 155; 269, 290, 306 прим. 106; 327, 335, 336
 'Алӣ б. Ҳусайн Зайн ал-'Абидин 323
 'Алӣ Шарӣ'атӣ 313, 314, 440
 Алиды 269, 271
 Аликберов А. К. 12
 'Алӣ-Муҳаммад Шйрāзӣ (Бāб) = Бāб ал-'Алӣм = Аллах
 'Алӣм-джāн б. Муҳаммад Хāн ал-Бāрӯдӣ (Галеев) = ал-Бāрӯдӣ (Галеев)
 Алийас'а 519 = Елисей
 Алкоран, персонаж 389
 Аллāt 22
 Аллах 20, 27, 29, 30, 34, 38, 39, 41, 48, 49, 55, 56, 63, 65, 67, 68, 75, 77, 79, 80, 85, 86, 94, 95, 108—110, 114, 119, 124, 125, 128, 133, 136, 137, 141—160, 164—166, 228, 264, 265, 271, 272, 278—280 прим. 55; 286, 289, 293, 294, 298, 299, 312, 323, 327, 334, 335, 379, 449, 483 прим. 2; 487—490
 Аллен В. 118
 Амари М. 187 прим. 48
 Амйн Аҳсан Ислаҳӣ 37 прим. 41
 Амйн ал-Ҳўлӣ 303, 381
 Амир-Ханов 403
 'Амр, лаҳмид 163
 'Амр б. ал-'Ас 410
 'Амр б. ал-Ахтам 67
 'Амр б. 'Убайд 282
 Амурат Третий 405 прим. 34
 Амурский В. 130 прим. 49
 Анāқ 137
 Анвār Сādāt 308 прим. 110
 ал-Андарасбани 282 прим. 59
 Андреев Петр 405 прим. 35
 Андрей дю-Рюэр-де ла Гару Малезер 405 прим. 34 = дю Рие Андре
 Андрэ Т. 120
 Анна Иоанновна 397
 Анненский И. 128
 Антихрист 365
 'Арабӣ-пāша 303 прим. 101
 Арбери А. 65 прим. 58; 376
 Арбман Е. 117
 Аренс К. 121 прим. 24
 Арривабена А. 364
 Аркун Муҳаммад 378, 382 прим. 76, 79
 ал-'Ас б. Вā'ил ас-Сахмӣ 524
 'Асамов Джура-Хан 203 прим. 97
 217, 537

- ал-Асвад 25, 105
 'Асим 178
 ал-Асма'й 177
 Ататюрк 307
 'Атā'уллā Баязитов = Баязитов
 ал-'Аттар 178 прим. 17
 Ауджā' 90
 Ауэрбах Э. 55
 ал-'Афū = Аллах
 ал-Ахад 489 прим. 4 = Аллах
 Ахикар 21, 110 = Хайқār (ал-Хайқār)
 ал-Ахир = Аллах
 Ахмал = Мухаммад
 Ахмал I 331 прим. 43
 Ахмал Бен Белла 440
 Ахмал Кашмйрй 220 прим. 145
 Ахмал б. Ханбал 278 прим. 49
 Амадуллина Б. 128
 Ахматова А. 128—130
 ал-Ахнас б. Шарйқ 524
 ал-А'шā 110
 Ашамвил = Шамвйл
 Ашуралиев С. 203 прим. 97
 Бāб 296, 309
 Бабаджанов Б. 12, 203 прим. 97; 216, 217, 219
 ал-Бадй' = Аллах
 Бадūх 332 прим. 46
 ал-Бā'ис = Аллах
 ал-Байдāвй 65, 66 прим. 63; 282, 297; 319, 329, 368
 Байдаха 137
 ал-Бāқй = Аллах
 ал-Бāқиллāнй 287
 ал-Бақлй 276
 Ба'л/Ваал 90, 519
 Ба'ла 90
 Балаам/Валаам 518
 Бальмонт К. Ф. 128, 129
 Баратынский Е. А. 128
 ал-Бār' = Аллах
 ал-Барр = Аллах
 Барт Я. 56, 372
 Бартольд В. В. 120, 121, 425 прим. 75; 438, 445
 Бартон Дж. 9
 ал-Бārūдй (Галеев) 421, 427
 ал-Бафйр = Аллах
 ал-Бāсит = Аллах
 ал-Бāтин = Аллах

 Батыркаев Т. О. 12
 Баумстарк А. 103
 Бахā' ад-Дйн Ваисов 426

 Бахман Ингеборг 78 прим. 110
 Бахромов 'Абд ар-Рашид 13, 203 прим. 97
 Бахтин М. 63
 Бациева С. М. 412 прим. 49
 Башшār б. Бурд 288, 289
 Баязитов 421, 422 прим. 71; 423, 425, 431 прим. 82
 Бёверинг Г. 276
 Бейт-Арне М. 12, 191 прим. 61; 233 прим. 179.
 Беккер К. 62 прим. 46
 Белл Р. 9, 12, 38, 121, 375, 445, 470—472 прим. 13; 477
 Белый А. 128, 129
 Белявский А. Г. 218, 224
 Беляев В. И. 412
 Беляев Е. А. 445
 Бенедикт XIV, папа 368
 Берберова Н. 15
 Бергштрессер Г. 171 прим. 3; 172 прим. 4; 232, 373, 374, 411
 Бердяев Н. 455
 Бертельс А. Е. 328 прим. 25
 Библиандер = Бухман
 Бигиев 421, 422 прим. 70; 423, 433, 434, 440
 Билāl 308
 Билқйс 327 прим. 18
 Бирд И. 62 прим. 46
 Бйрўнй 211, 213
 Битов А. 15, 454
 Блашер Р. 9, 53, 65 прим. 58; 66 прим. 64; 229, 375, 376, 403, 445, 468, 471—477
 Блок А. 128, 129
 Блох М. 57, 59
 Боголюбов А. С. 412 прим. 49
 Богуславский Д. Н. 8, 372, 414, 416, 449
 Бойко К. А. 412 прим. 49
 Боймиров Т. 216
 Большаков О. Г. 166, 412 прим. 49
 Бонапарт 410 = Наполеон
 Боровков А. К. 446
 Борхес Х. Л. 16, 130 прим. 49
 фон Ботмер Х.-К. 193, 207
 Бравман М. 60, 144, 149
 Бродский И. 130 прим. 49
 Буиды 180
 Булатта 185
 Булла К. 441
 Буль Фр. 108 прим. 35
 Бунин И. А. 16, 438

- Бурган Шараф 421 прим. 66
 Бургийон Э. 118
 Бухайр, переписчик 216
 ал-Бухайр 267, 268, 311
 Бухарин Н. И. 440
 Бухман 362, 364, 365

 Ваал = Ба'л
 Вагнер 185
 Вадд 23
 ал-Ваджил = Аллах
 ал-Вадуд = Аллах
 Вайль Г. 119, 372, 375, 468, 469
 ал-Вакйл = Аллах
 Валаам = Балаам
 ал-Вали = Аллах
 ал-Вали = Аллах
 ал-Валид 198
 ал-Валид б. Муғйра 524
 Валидов Дж. 435
 Валтасар 124 прим. 33
 Ван дер Плихт 226
 Варадинов 436
 ал-Варис = Аллах
 Варш 178, 231
 ал-Васи' = Аллах
 Василий 335 прим. 53
 Васильев А. М. 161 прим. 58
 Васильева И. В. 12
 Васильева О. В. 13
 Вахб ал-Мунаббих 176, 272
 ал-Вāхид = Аллах
 Вахидов Ш. 12, 202 прим. 95; 203
 прим. 97; 213 прим. 121; 219
 ал-Ваххāб = Аллах
 Вебер М. 62 прим. 46
 Вейль Г. 414, 445
 Вейнберг И. П. 61 прим. 44
 Вейраух А. Н. 414 прим. 52
 Великие Моголы 321
 «Величайший учитель» = Ибн 'Араби
 Веллхаузен Ю. 375
 Вельяминов-Зернов В. В. 412, 413
 Веревкин М. И. 405
 Версенов В. В. 13
 Винников И. Н. 120, 121, 445
 Воевудский И. Н. 13
 Вольтер 368, 380
 Воробьева-Десятовская М. И. 12
 Вяземский Александр 397 прим. 24
 Вялкина М. В. 15

 Гавриил 124 прим. 33; 504, 510, 512
 прим. 49; 521, 534 = Джибрийл
 Гадзеловский С. И. 389, 390
 ал-Газāля 135, 137, 138 прим. 68; 183,
 276, 284 прим. 63; 303, 304
 Гайнутдин Р. 454 прим. 145
 Галлян Антуан 368
 Галытовский Иоанникий 388, 389, 390
 ал-Ганй = Аллах
 Ганье Ж. 368
 Гараева Н. В. 12, 430 прим. 80
 Гарризон В. 118
 Гаспринский 421, 423—425, 427
 Гассаниды 18, 162, 164, 167, 186, 200
 Гассенди 365
 ал-Гафūr = Аллах
 ал-Гаффār = Аллах
 Гегель 320
 Гейгер 372
 Гейер Р. 53, 232
 Гейне, профессор 402 прим. 25
 Георгий, святой 335 прим. 53
 Георгий, архиепископ 406
 Георгий, Великий князь 438
 Георгий Сейл 405 прим. 35 = Сейл Дж.
 Герок К. 372
 Гёте И. -В. 16, 368
 Гибб Х. А. Р. 99 прим. 3
 Гийом Альфред 131 прим. 51
 Гийом Постель 364
 Гилл С. 55 прим. 14
 Гильемо Раймондо де Монкада 359
 прим. 16
 Гиргас В. Ф. 416
 Гог и Магор 527 = Йаджудж и Мāл-
 жудж
 Голиаф 519 = Джāлūt
 Гольдциер И. 57, 232, 263 прим. 5;
 374
 Горбачев М. С. 447
 Готвальд И. Ф. 416
 Грабарь О. 162
 Граф Г. 103
 Граф фон Ботмер Х.-К. 12
 Гримме Х. 38, 56, 74, 468, 469, 472—
 477
 Громан 197
 Грушевой А. Г. 12
 Грэм У. 180, 182 прим. 31; 185, 378,
 379, 381, 382 прим. 79
 Грюнебаум фон Г. 180
 Грязневич П. А. 11, 60, 61, 83, 88, 383
 прим. 1; 412
 де Гье М. 121
 Гулām Ахмад 316
 Гуревич А. Я. 77 прим. 107

- Дабба 527
 Давид 112, 508, 519 = Дә'уд
 Даль В. 16, 454
 Даниил 124 прим. 33
 Даранбур А. 232
 Дарвин 34 прим. 37
 ад-Дарр = Аллах
 Дә'уд (Дәвүд) 112, 152, 154, 508, 519
 = Давид
 Дворжак Р. 57
 «Двуроги» = Зу-л-Қарнайн
 Девкалион 92 прим. 25
 Декарт 365
 Денисова Е. М. 15
 Денни Ф. 75, 181
 Дерош Ф. 12, 187, 192, 194, 195, 202,
 205, 216, 226
 Дерягина Т. П. 13
 ал-Джаббār = Аллах
 Джаббаров С. И. 446
 Джәбир б. Йазид 269
 ал-Джавәйлйкй 96 прим. 34
 Джадд б. Қайс 525
 Джалāl ад-Дйн 'Абдаллāх Муҳаммад
 б. Аҳмад ал-Ансарй ал-Маҳаллй
 аш-Шāфй'й = ал-Маҳаллй
 Джалāl ад-Дйн ал-Маҳаллй = ал-Ма-
 ҳаллй
 Джалāl ад-Дйн Муҳаммад б. Аҳмад
 ал-Маҳаллй 75
 Джалāl ад-Дйн ас-Суйўтй = ас-Суйў-
 тй
 ал-Джалйл = Аллах
 ал-Джалсад 91
 Джālўт 519 = Голиаф
 Жамāl ад-Дин ал-Афғāнй 424
 ал-Джāми' = Аллах
 Жамшйд 137
 Джāнйбек-султан 223
 Джār Аллāх = аз-Замаҳшарй
 Джа'фар, имām-заде 330
 Джа'фар б. 'Афғāн 272
 Джа'фар ас-Сāдиқ 294, 323, 327
 ал-Джāхиз 80, 99 прим. 3; 282
 Дженкинс М. 198, 199
 Джефферы А. 57, 61, 172 прим. 4;
 195; 232; 373, 374 прим. 46; 411
 Джибрил (Джибрā'йл) 34, 35, 38, 128,
 129, 170 прим. 1; 271, 280 прим. 55;
 323, 504, 510, 512 прим. 49; 521,
 534 = Гавриил
 Джойс 382
 Джума ал-Маджид 11
 ал-Джу'фй 269
 Диа Мамаду 306, 307
 Дйль = Абў ал-Асвад ад-Ду'алй
 ал-Дāнй 374 прим. 46
 Дионисий бар Сāйбй 354
 Дихлавй 213 прим. 119
 Дмитриев Н. К. 59 прим. 37
 Дози Р. 374
 «Долгожитель» = Лукмāн
 Долина А. А. 443, 444
 Доминик Герман Силезский 368
 прим. 32
 Дон Родриго Хименос де Рад 355
 Дорн Б. А. 412
 Дубков К. В. 13
 Дубровский П. П. 412
 ад-Дўрй 178 прим. 19; 480 прим. 3
 Дьяков Н. Н.
 Ева 93, 497, 513 = Ҳаввā'
 Езра 491, 521, 534 = 'Узайр
 Ейнбол 185
 Екатерина II Великая 229, 230, 383,
 397, 398, 400, 402—405
 Елисей 519 = Алийас'а
 Енох 154 прим. 45; 507 прим. 41; 513
 = Идрис
 Ермаков Д. В. 10 прим. 12
 Ефремова Н. В. 12, 14, 454 прим. 145
 Жданов А. А. 443
 Жиллио К. 382 прим. 79
 Жузе П. К. 415
 Жуппе М. 202
 Заболоцкий Н. А. 128
 аз-Заджжāдж 282
 Зийād б. Абйхи 175
 Зайд б. 'Амр 81
 Зайд б. Сāбит 171—173
 Зийād б. ал-Хабўла 161
 Зайд б. Хамād 102
 Зайковский Б. И. 13
 Зайнаб 158, 525
 Зайцева Г. И. 226
 Закарийā 111, 504, 516 прим. 56; 520
 = Захария
 аз-Замаҳшāрй 36 прим. 40; 281, 282,
 284, 297, 300 прим. 96; 319, 368
 аз-Заркашй 36 прим. 40
 Захария 504, 516 прим. 56, 520 = За-
 кāрийā
 аз-Зāхир = Аллах
 Зийād ад-Дйн Кимālй = Кимālй
 Зийād б. Абйха 174

- Зистер М. 55
 аз-Зубйāнй 292
 Зү-л-Джалāl ва-л-икрам = Аллах
 Зү-л-Қарнайн 21, 521
 Зү-л-Кифл 521
 Зү-н-Нун ал-Мисрй 276 прим. 44
 Зү-р-Румма 292
 Зухайр б. Джанāб 160 прим. 56

 Иаков 79 прим. 112; 512, 516 = Йақуб
 Иблйс 65, 85, 86, 137, 496, 505, 506,
 513 = Сатана
 Ибн 'Аббās 268, 273, 294, 300
 Ибн Абй Дāvуд 177, 374 прим. 46
 Ибн Абй Исхāк ал-Хадрамй 175
 Ибн Анбāрй 177
 Ибн 'Арабй 68 прим. 72; 276, 294—
 296, 299, 315
 Ибн ал-Ахдал 296
 Ибн Ашта ал-Исфāхāнй 177
 Ибн 'Йсā 174, 177
 Ибн Исхāк 275
 Ибн Кафйр 298, 311, 319
 Ибн Марйам = 'Йсā
 Ибн Мас'уд 37, 171, 173, 177, 179,
 182, 199, 209, 210, 258, 259, 463
 прим. 15
 Ибн Миксам 177, 209
 Ибн ал-Муджāвир 90
 Ибн Муджāхид 177, 178, 180, 182,
 186, 188, 278, 479 прим. 3
 Ибн ал-Мукаффа' 288
 Ибн Муқла 174, 177
 Ибн ал-Му'тазз 287
 Ибн ан-Надйм 136, 187
 Ибн ар-Равандй 289
 Ибн Рушд 293
 Ибн Сāййād 25, 105
 Ибн Таймййа 297—299, 304, 310,
 311, 318
 Ибн Гумарт 356
 Ибн Туфайл 293
 Ибн Хазм 287
 Ибн Хāлавāйх 374 прим. 46
 Ибн Халдун 125 прим. 36; 299
 Ибн Халликāн 187 прим. 48
 Ибн Ханбал 279 прим. 49
 Ибн Хишām 113, 159, 275
 Ибн Шаннабӯз 177, 209
 Ибрāхйм 24, 32, 74, 75, 79—81, 88
 прим. 12; 96 прим. 34; 112, 124,
 165, 166, 222 прим. 155; 328, 504,
 507—509, 512, 513, 515, 516, 522
 = Авраам

 Ибрагим Т. К. 12, 14, 452 прим. 140;
 454 прим. 145, 146
 Ибрāхйм-бек 440
 Иван V 388
 Иван Грозный 383—385
 Идрйс 96 прим. 34; 154, 507 прим. 41;
 513, 514 прим. 55 = Енох
 Иезекиил (Иезекиль) 19, 521 = Хизкй.л
 Иеремия 521 = Ирмййā
 'Иззат Сўбра 12
 Изманл 512, 515, 516 = Исмайл
 'Изра'йл 504, 516 = Исрā'л
 Израиль 79 прим. 112
 Изуцу Т. 60
 Инсус Навин 518 = Йсша'
 Инсус Христос 22, 491, 495, 508, 509,
 520, 522, 527, 534 = 'Йсā
 Йл = ал-Лāх
 Йл Йāсин = Илийās
 ал-Илāх = ал-Лāх
 Илия 519 = Илйас
 Илийās 96 прим. 34; 519 = Илия
 Илийās ал-'Ишқй 220
 ал-Ймāнқўлй 427—430 прим. 78
 'Имрāн 88 прим. 12; 165, 516 прим. 56;
 520
 Имру'-л-Қайс 70 прим. 76; 110
 Иннокентий XI, папа 366
 Иоанн, царевич 389
 Иоанн Дамаскин 353
 Иоанн Креститель 508, 520 = Йахйā
 Иоанн Эфесский 162
 Иов 517=Аййўб
 Иона 517= Йўнус
 Ионин Б. И. 11
 Иохан Габриэль Терроленсис 359
 Иосиф 512, 516 = Йўсуф
 Ираклий 25
 Ирмййā 521 = Иеремия
 'Йсā 21, 22, 71, 154, 318, 328, 491,
 495, 508, 509, 520—522, 527, 534
 = Инсус Христос
 'Йсā б. Джāбир 358
 'Йсā б. Марйам = 'Йсā
 Исаак 515, 516 = Исхāк
 Исāф 24, 89—91, 93, 94
 Искандар/Искандер 94, 327, 328
 прим. 19
 ал-Исм ал-А'зам = Аллах
 Исмаил = Исма'йл
 Исма'йл 93, 96 прим. 34; 97 прим. 36;
 512, 515, 516 = Изманл
 Исма'йл, сефевидский шах 334
 Исма'йл I 322

- Исмә'йл Бей Гаспринский (Гаспра-
лы) = Гаспринский
Исмә'йл Фаррұх 416
Исмә'йл Шамсутдинов 437
Исмет Иненю 422 прим. 70
Исрә'йл 71. 516 = Израил
Исрәфйл 323. 504, 505 = Сарәфйл Са-
рәфйн
Исхәк 96 прим. 34; 166. 515. 516
= Исаак
Ифрит 505
- Йагүс 23
Йәдждж и Мәдждж 328 прим. 19;
527 = Гог и Магог
Йазид б. Абд ал-Мадан 160
Йа'қуб 111. 166. 512. 516. 517 = Иа-
ков
Йа'ұқ 23
Йаһйа 508. 520 = Иоанн Креститель
Йаһйа б. Йа'мүр 176
Йахуда А. С. 158 прим. 48
Йунус 328. 517 = Иона
Йунус Мухаммад б. Джәнбай 420
прим. 66
Йусуф 124. 269. 327. 512. 516. 517.
521 = Иосиф
Йусуф ал-'Азм 311 прим. 117
Йусуф 'Али 376
Йусуф Ас'ар 35 Нувас 25
Йуша' 518. 519 = Иисус Навин
- Ка'б б. Ахбар 272
Ка'б б. Мума 100
Ка'б б. Зухайр 292
ал-Қубид = Аллах
Қабйл 513 прим. 54 = Каин
ал-Кабйр = Аллах
ал-Кавәкиби 303
ал-Кавә = Аллах
Каганович Л. 442
Кадлафи М. 452 прим. 140
Кадри В. 382 прим. 79
ал-Қадир = Аллах
Кадиров Т. 217
Казанова П. 56. 375
ал-Қазвйнй 129. 328 прим. 18
Казем-Бек 270. 407—409. 417. 436
Казимирский А. Б. 371. 406. 416
Каин 513 прим. 54 = Қабйл
ал-Қаййүм = Аллах
ал-Калби 300
Кале Поль 53
Кәлиб 519 = Халев
- Калым Ал-ләх (ал-Калым) = Мұса
Камйял Хусайн 316
Кандил Л. 456 прим. 1
Қәнсаух ал-Ғаурй 322
Кантимир Дмитрий 391. 395
Карабачек 191
ал-Карым = Аллах
Карлайл 316
Карпацано В. 118
Картер М. 12. 267 прим. 17
Қарун 518 = Корей
Кассис Х. 376
Кастальский Б. Н. 218 прим. 135; 219
Қатада 291
фон Кауфман П. 410. 436
Қахтан 272
ал-Қаххәр = Аллах
ал-Кәшәйн 295
Кашталева К. С. 58—60. 69. 81. 445. 471
Кәзтани П. 445
Кибилов 217
Киммадж Д. 11
Кимали 422 прим. 70; 434. 435
Киндигы 146. 164
Кирилл Лукарис 368 прим. 32
Кирпиченко В. Н. 318 прим. 132
Кистер М. 12. 290 прим. 71
Климович Л. И. 443 прим. 111; 446
Кляшторный С. Г. 12
Кныш А. Д. 10 прим. 12; 296 прим. 87
Когелет, персонаж 389
Коллингвуд Р. 62 прим. 46
Колмаков А. 405
Колосовский 218 прим. 133
Конашевич Лука 397
Кондыбаев Н. И. 13
Конрад Л. И. 12
Константин Великий, император 334
прим. 49
Коперник 317
Корей 518 = Қарун
Корнель 365
Котельникова М. 16 прим. 16
Краус 329
Крачковская В. А. 412
Крачковский И. Ю. 9. 20 прим. 8; 59
прим. 37; 65 прим. 57; 75. 200. 203.
375. 383 прим. 1; 412. 438. 443—
445. 449. 451. 454. 471
Крмер А. 119
Кришна 316
Кроне 62 прим. 46
Круден А. 407 прим. 39
Крулинг А. 398 прим. 24

- Крупская Н. К. 442
 Крымский А. Е. 438
 Крэгг К. 377
 ал-Куддус = Аллах
 Кузанский Николай 358, 362, 385
 Кузах 24
 Кукубин 436
 Кун А. Л. 410 прим. 43
 Курбский Андрей 385
 ал-Курсави 420
 Кусс б. Са'ида ал-Ий'адй 102
 Кутб = Саййид Кутб
 Кутувалов Юсуп 436
 ал-Кушайрй 276, 378
 Кюнстлингер Д. 58, 81

 Лайла 78 прим. 110
 Ламменс А. 56—58
 Лангар-Ат'а = Мухаммад Садиқ Лангарй
 Ланкастер Хардинг Г. 95 прим. 34
 ал-Лат 22, 265, 379
 ал-Латйф = Аллах
 ал-Лах 22
 Лахмиды 18, 19, 162—164, 167, 187
 Лебедев В. 450 прим. 132
 Лев Африканский 359
 Левин Б. 103
 Лекер М. 12
 Лемхейс Ф. 382 прим. 79
 Ленин В. И. 438, 439
 Лермонтов М. Ю. 128
 Линдерхолм Е. 117
 Литвинов Б. 219
 Лот 504, 512, 515, 516 = Лут
 Лукман б. 'Ад ал-Му'аммар ал-Хаким 21, 101, 110, 111, 521
 Лундин А. Г. 12
 Лут 504, 512, 515, 516 = Лот
 Лычко А.Е. 120 прим. 16
 Льюис И. 135
 Лэйн Е. 65 прим. 63
 Людовик (Лудовик) III 405 прим. 34
 Людовико Мараччи 367
 Лютер Мартин 363—365

 Мавмонтов Р. Р. 446
 Магн 162
 Магог = Гог
 Магомет = Мухаммад
 Магомет, сарацин 354
 ал-Маджид = Аллах
 ал-Маджид = Аллах
 Маджнун 78 прим. 110

 Маджудж 328 прим. 19; 527
 Мадир 100
 Макаров Алексей 391 прим. 15
 ал-Макки 269
 Маколифф Дж. Д. 382 прим. 79
 Максим Грек 384, 385
 Мақсуд Гаджиев 448
 Малик, ангел 530
 ал-Малик = Аллах
 Малик б. Анас 275
 Малик ал-мулк = Аллах
 Малов Е. 74, 415 прим. 56; 468 прим. 1
 ал-Ма'мун 271
 Манат 22, 265, 379
 Мандельштам О. 128—130
 ал-Мани' = Аллах
 Мар'ал-Кайс 186 прим. 46
 Мараччи Людовико 366, 368
 Марван б. Абй Хафс 271
 Марван б. ал-Хакам 272
 Марголиус Д. С. 57 прим. 21; 58 прим. 26
 ал-Марджанй 421, 427
 дева Мария 335 прим. 53; 491, 504, 507, 516 прим. 56; 518 прим. 60; 520, 534; см. также Марйам
 Марйам 71, 154, 491, 504, 507, 516 прим. 56; 518 прим. 60; 520, 534; см. также дева Мария
 Марк Толедский 355, 356, 365 прим. 28
 Маркс К. 306
 Марсель Ж.-Ж. 180, 410
 Марте Х. 13
 Мартин Р. 55, 180
 Мәрүт = Хәрүт
 Массон М. Е. 215, 216, 219, 220, 224 прим. 159
 Матвеев А. А. 12, 453
 ал-Матйн = Аллах
 ал-Матуридй 278
 Маудудй 55, 305, 311, 312
 Маул'ан' Абд-л-Кал'ам Аз'ад 305, 316
 ал-Махаллй 299, 302
 Махмуд б. 'Умар Абд-л-Касим аз-Замашарй = аз-Замашарй
 Мацух Р. 12
 Мелиоранский П. М. 218 прим. 137
 Мельников А. М. 13
 Мендельсон И. 411
 Мехмед 537
 Мехмед П 363
 Мехмет Шюкрю Сезер 316
 Мйка'йл (Мйк'ал) 323, 504
 Мингана 316

- Минови 191
 Минь, аббат 405
 Мир 'Алим 225
 Мир Ҳайдар 224
 Мирзā А. Казем-Бек = Казем-Бек
 Мирзā Муҳаммад 'Алӣ Гаджӣ Қасим
 оғлӣ (Александр Касимович) Ка-
 зем-Бек = Казем-Бек
 Михаил Архистратиг 335 прим. 53
 Михаил 504 = Микā'йл (Микāl)
 Михайлов М. Л. 406
 Михайлова А. И. 412 прим. 49
 Михайлова И. Б. 12, 168 прим. 80
 Моисей 154, 495, 497, 501, 507, 512,
 517, 521 = Мӯсā
 Монтгомери У. 376
 Монтескье 369
 Мориц 192
 Морозов Н. А. 445
 Мотики Х. 185 прим. 44
 Мохаммад Реза-хан Пехлеви 315
 Му'авийа 175
 Му'аз б. Джабал 80, 171
 ал-Му'аххир = Аллах
 ал-Мубаррад 177
 ал-Мубди' = Аллах
 ал-Муг'ний = Аллах
 Муджаҳид 268
 ал-Муджйб = Аллах
 «Мудрец» = Луқмāн
 Музаффар ад-Дин 212
 ал-Музилл = Аллах
 ал-Му'йд = Аллах
 ал-Му'изз = Аллах
 ал-Муқаддим = Аллах
 ал-Муқанн'а 218
 Муқатил б. Сулаймāн 274, 275, 278,
 291
 ал-Муқйт = Аллах
 ал-Муқсит = Аллах
 ал-Муқтадир = Аллах
 ал-Му'мин = Аллах
 Муминов А. 202 прим. 95; 203
 прим. 97; 216, 219
 ал-Мумйт = Аллах
 Мундар = ал-Мунзир б. ал-Ҳāрис 162
 прим. 62
 Мунзир б. ал-Ҳāрис 162
 ал-Мун'им 489 прим. 6 = Аллах
 Мункар и Накйр 504 прим. 29
 ал-Мунтақим = Аллах
 Мӯсā 21, 30, 71, 125, 136, 290 прим. 72;
 295; 318, 328, 495, 497, 501, 507,
 508, 512, 517—519, 521, 537 = Моисей
 Мӯсā Бигиев = Бигиев
 Мӯсā Джāруллā (Бигй) Бигиев = Биг-
 гиев
 Мӯсā б. 'Убаид Аллāх б. Ҳāқāн ал-
 Бағдāдӣ 182
 ал-Мушаввир = Аллах
 Мусаййаб б. Зухайр 218
 Мусайлима 25, 105
 Муслим 311
 Мустафā Дарйр 35
 Мустафā Кāмил 308 прим. 110
 Мустафā ас-Сибā'ӣ 306
 Мустафā Шукрӣ 311 прим. 117
 ал-Мута'ālӣ = Аллах
 ал-Мутакаббир = Аллах
 ал-Мутанаббӣ 289
 ал-Му'тӣ = Аллах
 ал-Муфаддал б. Муҳаммад ад-Даббӣ
 ал-Мухаймин = Аллах
 Муҳаметшин Р. М. 12
 Муҳаммад (Пророк) 7, 16, 22, 25—43,
 52—57, 59, 60, 63, 65—74, 77, 79,
 80—82, 85—88, 96, 101, 105, 106,
 108, 109, 111—114, 119—122, 124—
 127, 131—136, 138—141, 143—148,
 150, 152, 153, 155—160, 163—167,
 170, 171, 175, 176 прим. 14; 178,
 182 прим. 33; 184, 188, 189 прим. 55;
 199, 201, 208, 222, 223, 226, 261,
 263—267, 269, 271, 273, 274, 276,
 278—280 прим. 55; 281, 285, 286,
 290 прим. 6; 327, 335, 336, 355, 365,
 368—370, 374, 375, 377, 379, 385,
 395, 405 прим. 34; 406 прим. 82;
 441, 444; 468—472, 479, 485, 487
 прим. 1; 491 прим. 10, 505, 507
 прим. 38, 39, 509—512 прим. 50;
 515—517, 519, 521—525, 533, 534
 Муҳаммад, брат Саиййда Қутба 311
 прим. 117
 Муҳаммад б. 'Абдаллāх = Муҳаммад
 (Пророк)
 Муҳаммад 'Абд ал-Муттāлиб 107
 Муҳаммад б. Абй-л-Қасим ар-Риғӣ
 285
 Муҳаммад Аҳмад Джāд Маулā Бāк
 161 прим. 57
 Муҳаммад ал-Бақир 296
 Муҳаммад Замāн 80
 Муҳаммад б. Исма'йл Абӯ 'Абдаллāх
 ал-Джу'фй ал-Бухāрӣ = ал-Бухāрӣ
 Муҳаммад б. Мустафа ал-Куджāвӣ
 Шайхзāде 297
 Муҳаммад Нāсир 215

- Мухаммад Нәсир ад-Дин ал-Албани 312
 Мухаммад Рашид Ридә = Ридә Рашид
 Мухаммад Сәдиқ ал-Ймәнқұлы = ал-Ймәнқұлы
 Мухаммад Сәдиқ Лангарі 220, 222—224
 Мухаммад Сәдиқ Мухаммад-Йусуф 447
 Мухаммад б. Са'ид ал-Бусйри 324, 325
 Мухаммад Сиддиқ б. Амйр Музаф-фар 212—214
 Мухаммад б. Сулаймән Фудұлы = ал-Фудұлы
 Мухаммад Тауфиқ Баракāt 312
 Мухаммад Фу'ад 'Абд ал-Бақй 409 прим. 41
 Мухаммад б. ал-Хасан 272
 Мухаммад Шайбәни-хән 221
 Мухаммад Шарйф-Джән Махұдұм
 'Садр-и-Зийә' = 'Садр-и Зийә'
 Мухаммад Шарйф Инақ 212
 ал-Мухйй = Аллах
 Мухйй ад-Дин Абұ 'Абдаллах Мухаммад б. 'Алй б. 'Алй Ибн 'Арабй (Ибн ал-'Арабй) ал-Хәтимй ат-Тә'и = Ибн 'Арабй
 Мухйй ад-Дин Абұ Закарийә Йәхйа ал-Хизәмй ад-Димашқй 182 прим. 32
 ал-Мухсй = Аллах
 Мьюир У. 38, 469, 472—477

 Набиға аз-Зубйәни 67, 110, 145, 292
 Нағйб Махфұз 318, 381
 Наджм ад-Дин Ахмад б. Мухаммад ал-Камұлы 285
 Надр б. ал-Хәрис 114, 524
 Нә'ила 24, 89—91, 93, 94
 Накйр см. Мункар
 Намрұд 515 = Нимврод
 Наполеон 321, 368 = Бонопарт
 Насер 307
 Нәсир ад-Дин 'Абдаллах б. 'Умар ал-Байдәвй = ал-Байдәвй
 Нассер Халили 537
 Наср 23
 Нәср Абұ Зайд 125 прим. 36; 381, 382 прим. 79
 Нәср б. 'Асим 176
 Нафан 112
 Нәфи' 178
 ан-Нәфи' = Аллах
 Небонид 89

 Негря Л. В. 140
 Негус 533 прим. 88
 Нельдеке Т. 38, 52, 88 прим. 11; 231, 372—374, 382, 468—477
 Нельсон К. 181 прим. 31
 Низәм ал-Мулк 179 прим. 22
 Низәмй 86, 94, 123, 327 прим. 18; 328 прим. 19, 20, 24
 Николаев К. 406
 Николаева Л. И. 15, 412 прим. 49
 Николаева Т. М. 128, 129
 Николай I 404
 Николай II 438
 Нимврод 515 = Намрұд
 Ниоб 92 прим. 25
 ан-Нисәбұры 36 прим. 40
 Ниязов Сепармурат 452
 Ной 80, 512, 514 = Нұх
 Нофаль И. Г. (Селим) 200—202, 411
 Ну'ман 149, 153
 Ну'ман V Хирский 67
 Ну'ман б. 'Амйр б. 'Усмән ал-Курсәвй = ас-Сәмәни
 ан-Ну'ман б. ал-Мунзир 163, 188
 ан-Нұр = Аллах
 Нұх 21, 22, 30, 64, 80, 88 прим. 12; 165, 295, 512, 514 = Ной
 Ньёвирт 382 прим. 79

 Олеша Ю. 100
 Омейяды 162, 164, 167, 175, 269, 353
 Ори С. 194
 Ориген 102 прим. 18
 Осман = 'Усмән б. 'Аффән
 Османов М.-Н. 450, 454 прим. 144
 Османы 321, 368
 д'Оссон Игнас 405
 Остроумов Н. П. 425

 Павел 426 прим. 76
 Павлов В. И. 13
 Паганини Бриксенсис 359, 361, 402 прим. 26
 Падвик К. 181
 Паисий, иеромонах 389 прим. 9
 Памук О. 320 прим. 132
 Парет Р. 9, 60, 185, 375, 376, 381, 445, 456 прим. 1
 Паскаль Б. 16, 454
 Пастернак Б. П. 128, 378, 455
 Пауверс Д. 471, 481 прим. 1
 Паутс О. 56
 Певзнер С. Б. 412 прим. 49
 Педро де Альфонсо 355

- Пересветов Иван 385
 Песль О. 377
 Петр 426 прим. 76
 Петр I 383, 389, 391, 395, 396
 Петр (из Пуатье) 354
 Петр Достопочтенный 354, 355, 385
 Петр Толедский 354
 Петросян И. Е. 11
 Петросян Ю. А. 11
 Петрушевский И. П. 446
 Пигулевская Н. В. 162 прим. 62
 Пий II, папа 363
 Пико делла Мирандолла 358, 359
 Пиктхолл М. 376
 Пимен, патриарх 447
 Пиотровский М. Б. 10 прим. 12; 12, 39, 122, 290 прим. 71; 412
 Пирра 92 прим. 25
 Писарев С. И. 172 прим. 4; 411
 Платон 131
 Полосин Вал. В. 12
 Полосин В. В. 12
 Пончаев Дж. Н. 13
 Поппер К. 34 прим. 37
 Порохова В. М. 449—451, 453
 Постников Петр 391, 394
 Претиль О. 374
 Придо Ханфри 356, 405 прим. 35
 Прозоров С. М. 10 прим. 12; 12, 290 прим. 71
 Пророк = Мухаммад
 Птолемей 19
 Пуин 12, 193, 199
 Пулен А. 122
 Пушкин А. С. 16, 128, 405, 406, 454

 ар-Рабб 487, 489 прим. 6
 Рабй' б. Хадй ал-Мадхали 312
 Рабй'а б. 'Амр 67
 Рабй'а б. 'Амир б. Рабй'а б. Са'с'а 101
 Рабй'а ал-Бакка' = Рабй'а б. 'Амир б. Рабй'а б. Са'с'а
 Рабин Х. 53
 Раджазов Тухто-Баба 217
 ар-Раззак = Аллах
 ар-Разй 75, 135, 282, 284, 285, 297 прим. 89; 303, 319
 ар-Рақйб = Аллах
 Расул Аллāх = Мухаммад
 ар-Ра'уф = Аллах
 ар-Рāфи' = Аллах
 ар-Рафй'и 286 прим. 64
 ар-Рахмāн = Аллах

 ар-Рахйм = Аллах
 ар-Рашйд = Аллах
 Редслаб Г. 373
 Резван Е. А. 10 прим. 12; 414 прим. 52
 Резван М. Е. 15
 Рейнессиус Кристиан 366
 Релан А. 359
 Ренан Эрнест 316, 423 прим. 71
 Ридā Рашйд 304, 424
 Ридвāн 504 прим. 31
 дю Рие Андре 365, 366, 391, 405
 Ризатдин Фахретдинов (Риза Казн. Ридā ал-Дйн б. Фахр ад-Дйн б. Сайф ад-Дйн) 430, 432
 Риппин А. 12, 98, 185, 262 прим. 4; 263 прим. 5; 290 прим. 71; 381, 382
 Роберт (из Кеттона) 354, 356, 358, 359
 Родионов М. А. 12
 Розен В. Р. 410, 412, 415, 438
 Розенбаум А. 447
 Розенфельд А. З. 217 прим. 132
 Роксана 218
 Романовы 426 прим. 76
 Рубин У. 382 прим. 79
 Рудольф 185
 Рух Аллāх = 'Йсā
 Рушди Салман 22 прим. 15; 379—381

 Саблуков Г. С. 9, прим. 9; 372, 414, 415, 416, 449
 ас-Ѓабāх 336 прим. 55
 ас-Ѓабур = Аллах
 Савари К. 370
 царица Савская 505, 520
 Сāдāt 307, 312
 Саджāх 25, 105
 ас-Ѓāлиқ 489 прим. 6 = Аллах
 Ѓадр ад-Дйн Қāнāвий 315
 Ѓадр-и Зийā' 211—214, 537
 Са'йд Хаввā' 307, 312, 314
 Са'йд Аййуб 307
 Саидбаев Т. 454 прим. 145
 Саййид Ахмад-хāн 424
 Саййид Қутб 305, 308—312, 316, 319, 440
 ас-Саййид ал-Мургада 291
 Сайфуллина Г. Р. 12, 14, 181 прим. 31
 ас-Салām = Аллах
 Сāлим 170
 Ѓāлих 20, 21, 30, 96 прим. 34; 514, 515
 Сāлих ар-Рифā'й 12, 479 прим. 2
 Сāлих б. Тарйф 280, 281
 Салмā 90

- Салмāн 308
 Салтыков-Щедрин М. Е. 329 прим. 28
 ас-Ṣамад = Аллах
 ас-Ṣāmānī 421
 ас-Самй' = Аллах
 Самуил 125 прим. 35; 519 = Шамвйл
 Сам'ун = Шамвйл
 Сана'й М. 12
 Сāра 516
 Сарāфйл/Сарāфйн 504 = Исрāфйл
 Сарбин Т. 118
 Сарджант Р. Б. 107 прим. 34; 185
 ас-Саррадж 177
 Сасаниды 26
 де Саси Сильвестр 372, 375
 Сатана 496. 505—507, 512, 520 = Иб-
 лайс
 ас-Саттāр 489 прим. 6 = Аллах
 Саул 519 = Ṭālūt
 Сафй ад-Дйн ал-Ардабийл 322
 Ṣāḫиб ал-Кашшāф = Замахшарй
 Седов А.
 Сезгин Ф. 269, 269 прим. 22
 Селйм 537
 Сепир Э. 52
 Сергеев А. 16 прим. 16
 Сержио Нойа Носеда 12. 359 прим. 18:
 361
 Сефевиды 322
 Сйбавайхи 177, 267 прим. 17
 Сиван Е. 298, 299 прим. 92
 Сид (герой трагедии Корнелия) 365
 Сиддики А. 56
 Сиккала А.-Л. 118
 Симон Р. 142 прим. 4
 Сиф 507 прим. 41 = Шйс
 Скалигер Дж. 359
 Соваже Ж. 162
 Совин П. Г. = Петр Григорьев 385, 386
 прим. 4
 Созомен 97 прим. 36
 Соликов Василий 405 прим. 35
 Соловьев В. 27, 128, 406, 422 прим. 71
 Сологуб Ф.
 Соломон 505, 506, 512, 519 = Сулаймāн
 Стеблин-Каменский И. М. 12, 217
 прим. 132
 Столыпин П. А. 426
 Стрика В. 360
 Сувā' 23
 ас-Суддй 269
 ас-Суйūtй 36 прим. 40; 57, 75, 127,
 280, 287, 289, 290, 299 прим. 96:
 300, 302, 368, 430
 Сулаймāн 21, 137, 152, 269, 327, 505,
 506, 512, 519, 520
 = Соломон
 ас-Суламй 276
 Сулейменов, муфтий 418, 435
 Султан-Галиев М. С. 440
 Султанова Ṣуфй 431
 Сурдель Д. 194
 Сурдель-Томин Ж. 194
 Сухайб 308
 Сфар М. 11
 Сэйл Дж. 368, 405
 Сюкияйнен Ј. Р. 10 прим. 12
 ат-Ṭабарй 65, 75, 134, 208 прим. 108:
 278—280, 291, 311, 319
 ат-Ṭабарсй 290, 291, 300 прим. 96:
 319
 ат-Ṭаввāб = Аллах
 Ṭālūt 519 = Саул
 Ṭантавай, шейх 201
 Ṭантавай Джаухарй 303
 Ṭарафа 110
 Темкин Э. Н. 12
 Теодор Бухман (Библиандер) = Бухман
 Тиджанй А. 377
 Тймұр 219, 223, 224, 321, 410
 Тиммуриды 221
 ат-Тирмизй 487
 Тихонова И. Г. 13
 Тойноби 316
 Толстой Л. Н. 406
 Толстой Ф. А. 390
 Томпсон С. 92 прим. 25
 Тринингэм Дж. 219 прим. 145
 Тубб'а 521
 Ṭулайḫа 25, 105
 ат-Ṭустарй 276, 277
 Тютчев Ф. И. 128, 129
 Убайй б. Ка'б 37, 170, 171, 177, 199,
 458 прим. 2; 461 прим. 7; 466
 прим. 19; 467 прим. 20
 'Убайдаллах б. Зийād б. Абйхи 208
 прим. 108
 'Убайдулла 223
 Увайс ал-Ḳаранй 222 прим. 155
 Уваров С. С. 412
 'Узайр 491, 521, 534 = Ездра
 ал-'Уззй 22, 265, 379
 Уилмет Дж. 52
 Уиткам Ю. 202, 216
 'Уқба б. Абс Му'айт 524
 Улендорф 185

- Умаййа б. Абй-с-Сатт 70 прим. 77;
74, 95 прим. 34: 105, 114, 148
Умаййа б. Халаф 524
‘Умар 152 прим. 35; 166, 174, 189
прим. 55; 269, 336, 355 прим. 8
‘Умар I 283, 290, 291
‘Умар ал-Ақта’ 410 прим. 43
‘Умар б. ‘Умар б. Ёудс 100
‘Умар Хаййам 311
Умм Райта бинт Ка’б б. Са’д б. Тайм
б. Мурра 109
Уоллес 34 прим. 37
Уонсборо Дж. 9, 53, 55, 88 прим. 11;
185, 262 прим. 4; 269 прим. 22; 353,
381, 382 прим. 76
Уотт У. М. 26 прим. 27; 122, 378, 472
прим. 13
Урбан VIII, папа 366 прим. 29
ал-Урмави 297 прим. 88
‘Усмāн I 445
‘Усмāн б. ‘Аффāн 166, 170—172
прим. 4; 173, 176 прим. 14; 178,
179, 212, 213, 222 прим. 155; 227,
269, 291, 336, 355 прим. 8
‘Усмāн Исма’йл 229, 399, 402
Успенский В. И. 172 прим. 4; 411
прим. 45
Ушаков В. Д. 11, 12, 108 прим. 35;
148 прим. 23; 164 прим. 70; 450
прим. 135; 454 прим. 144
Уэллан 12, 184 прим. 38; 211
Уэлч А. 180, 472 прим. 13
Уэрри Э. 316, 371, 416
- Фазлур Рахман 317
Фараон = Фир’аун
Фарва б. ‘Амр ал-Джузāмй 153
ал-Фарра’ 177
Фāрӯқ 308 прим. 110
Фатйма 272, 334
ал-Фаттāх = Аллах
Фахр ал-Дин ар-Рāзй 36 прим. 40
Фаузи Хури 12
Фахд, король 315, 449
Фахд Т. 90, 91, 93
Фахр ал-Дин ‘Абдаллāх б. Муҳаммад
ар-Рāзй = ал-Рāзй
Фахр ал-Дин ар-Рāзй = ар-Рāзй
Фахр Хвāризм = аз-Замахшари
Февр Л. 59
Федорова Т. 14
Феодор 335 прим. 53
Феонова В. 320 прим. 132
Фет А. А. 128, 129
- Филипп Меланхтон 363
Фир’аун 136, 148, 149, 153, 295, 517, 518
ал-Фирдаусй 167, 327 прим. 18
Фйрӯзāбāдй 187 прим. 48; 300
Фитрāt 424, 425 прим. 72
Фишер А. 444
Флюгель Г. 203, 231, 343 прим. 61;
373, 374, 409 прим. 41; 411, 432
Фляйш Х. 53
Фоллерс Карл 53
Французов С. А. 12
Фрейд 316
Френ Х. Д. 412
Френкель С. 56
Фрунзе М. 439
Фу’ад I 230, 231
ал-Фудулй 87, 328 прим. 20, 21, 23
Фурньо В. 12, 203, прим. 97
- Ҳабйб Лаббāуф 12
Ҳāйл 513 прим. 54 = Авель
ал-Ҳабйр = Аллах
Ҳаввā’ 87, 93, 328 прим. 20; 497, 513
= Ева
Хаджар 93, 515, 516 = Агарь
ал-Хаджжāдж 174, 176, 191, 269, 291
ал-Хāдй = Аллах
Ҳāйджа 28, 30
ал-Хадр = Хидр
Хазрат Мирза Тахир Аҳмад 451
прим. 137
Хант-бобо 224 прим. 159
Ҳайдар 334
ал-Ҳайй = Аллах
Ҳайқār (ал-Ҳайқр) 21, 110 = Аҳиқар
Хайруллаев М. М. 12, 203 прим. 97
ал-Ҳакам = Аллах
ал-Ҳакйм = Аллах
ал-Ҳаққ = Аллах
Хаксли Д. 311
Халев 519 = Кāлйб
Хāлид б. ал-Валид 160
Хāлид б. Са’ид 170
Халидов А. Б. 12, 209 прим. 112; 412,
430 прим. 78; 451 прим. 139
ал-Хāлиқ = Аллах
Ҳāлйл Аллāх (ал-Ҳāлйл) = Ибрāхйм
Хāлйл б. Аҳмад 177
Халили Нассер 179, 189 прим. 56; 205
прим. 100; 330 прим. 31, 34; 332
прим. 45
ал-Хāлйм = Аллах
ал-Халлāдж 276—278, 309
Хāмāн 517

- ал-Хамид = Аллах
 Хамид ал-Дин ал-Фарāхй 37 прим. 41
 ал-Хамидй 430
 ал-Хансā' 292
 Ханыков Н. В. 309, 412
 Хārūн 497, 508, 518 = Аарон
 Хārūt и Mārūt 136, 503
 Хасан 167, 224
 Хасан-‘Атā' б. Мухаммад б. ‘Убай-
 даллāх б. Калималлāх Габāшй 415
 прим. 56
 ал-Хасан ал-Басрй 291
 ал-Хасйб = Аллах
 ал-Хаскāнй 290
 Хассāн б. Сāбит 77, 126, 153
 Хāтим 100
 Хаутиг Г. 382 прим. 79
 Хаутсма 120
 ал-Хафид = Аллах
 Хāфиз 422 прим. 70
 ал-Хāфйз = Аллах
 Хāфс 178, 230, 231, 373, 426
 Хāджа Ахрāр 221
 Хегер К. 103 прим. 24
 Хейзинги 62 прим. 46
 Херман Далматийский 354, 356, 359
 Хибат Аллāх б. Салāма 481 прим. 1;
 483 прим. 2
 Хидр (ал-Хидр. ал-Хадир. Хизр) 518,
 519, 521
 ал-Хидр = Хидр
 Хизкйл 521 = Иезекиил
 Хизр = Хидр
 Хилāl ас-Сāбй 168
 Хинд б. ‘Утба б. Рабй’а 76
 Хинкельман Абрахам 366
 Хиршфельд Х. 56, 57, 372, 375, 470
 Хисматуллин А. А. 12, 182 прим. 32;
 478 прим. 1
 Хитти Ф. 316
 «Хишмат» = Мухаммад Сиддйк
 б. Амйр Музаффар
 Хокарт А. 94
 Хорде 214
 Хорезмшахи 281 прим. 59
 Хоровитц Й. 74, 372
 Хосров II 26
 Храповицкий Александр 397 прим.
 24; 398
 Хуан де Сеговия 358, 385
 Хубайра б. Абй Вахб 67
 Хубал 24
 Хūd 514
 Худādжа 100
 Худжр б. ал-Хāрис 161
 Худай-Кулй 220
 Худай-Кулй Мухаммад 220
 Хумайнй 271, 306, 314, 379, 380
 Хурмузāн 166
 Хусайн 167, 208 прим. 108; 224
 Хусайн Вā’из 416, 427
 ал-Хуттай’а 67
 Цветаева М. 128
 Цветлер М. 54
 Цезарь 82
 Целова О. 12, 203 прим. 97
 Циетен Г. 12
 Циммерман 402 прим. 25
 Чаадаев П. Я. 406
 Чарыков 212
 Чингизиды 298
 Чингйз-Хāн 298
 Шабан Курт 414 прим. 52
 аш-Шайтāн 506, см. также Иблйс
 Шайх ал-Ислām б. Асад Аллāх ал-Хā-
 мидй = ал-Хамидй
 Шакиров О. Г. 15
 Шайбаниды 221
 ал-Шакūr = Аллах
 Шамвйл 519 = Самуил
 Шамйль 414
 Шамс ал-Дин Ахмад ал-Афлāкй 309
 Шамс ал-Дин Ахмад б. ал-Хāлйл ал-
 Хуваййа 285
 Шам’ун = Шамвйл
 Шарāф Нйсā 407
 Шармуа Ф. 438 прим. 102
 Шатобриан Ф. Р. 370
 Шāх ‘Абд Аллāх 219 прим. 145
 аш-Шахйд = Аллах
 Швалли Ф. 53, 88 прим. 11; 374, 468—
 470
 Шварц Ф. 12, 202 прим. 95; 203
 прим. 97; 213 прим. 119, 121
 Швейггер С. 364
 Шебунин А. Ф. 172 прим. 4; 410, 411,
 432
 де Шервиль 187 прим. 48
 Шилейко В. К. 438
 Шйс 507 прим. 41 = Сиф
 Шифман И. Ш. 12, 20, 65, 140 прим. 3
 Шихāб ал-Дйн ал-Марджāнй = ал-
 Марджāнй
 Шихāб ал-Дйн Сухравардй 219
 прим. 145

-
- | | |
|--------------------------------------|---------------------------------|
| Шкловский В. Б. 295 прим. 80 | Эрландус Дриселиус 369 |
| Шмидт А. Э. 304 прим. 101 | Эрпениус Т. 359 |
| Шмидт-Глинтцер Х. 13 | ван Эсс 185 |
| Шнор 402 прим. 28 | |
| Шпенглер О. 62 прим. 46; 373 | Юзеев А. Н. 12 |
| Шпренгер А. 57, 58 прим. 26; 119 | Юнусов 403 |
| Шу'айб 30, 65, 96 прим. 34; 517 | Юнусов К. У. 12 |
| Шультенс А. 373 прим. 43 | Юстиниан II 163 |
| Шумовский Т. А. 412 прим. 49; 451 | |
| | Яйнболл Т. В. 444 |
| Эббот Н. 103, 187 прим. 48; 192, 195 | Ярослав Всеволодович, князь 335 |
| прим. 78; 268 прим. 22 | прим. 53 |
| Эдижио да Витербо 359 | Ясперс К. 17, 34 прим. 36 |
| Эйхенбаум Б. М. 295 прим. 80 | Яхве 20 |
| Ёл = ал-Лāх | |
| Эразм Роттердамский 364 | Магiа 335 прим. 53 = дева Мария |
| Эркинов А. 12, 202 прим. 95; 203 | |
| прим. 97; 213 прим. 121; 216, 219 | |

УКАЗАТЕЛЬ НАЗВАНИЙ РЕЛИГИОЗНЫХ ФИЛОСОФСКИХ ТЕЧЕНИЙ И ДИСЦИПЛИН, СУФИЙСКИХ БРАТСТВ, ОРГАНИЗАЦИЙ, ПАРТИЙ И Т. Д.

- аздиты османские 166
антишуубиты 273
аскетизм 166, 420
аскеты исламские 182
«Ассоциация братьев-мусульман»
= «Братья-мусульмане»
ахл ал-ба'тин 276, 278, 280
ахл аз-зâхир 276, 278, 280
ахл ал-кахф 307
ахл ал-китаб 32, 532
ахл ан-назар ал-'акль 294
«Ахмадийя» 287 прим. 66; 296
прим. 84; 316, 381, 450, 451 прим. 137
аш'ариты 296
- бабитское движение 296
бадавийя 322
бар'ивâта 281
большевики 435 прим. 93
безбожники 87
бистâмийя 220 прим. 145
«Братья-мусульмане» 305, 306, 308
прим. 110; 310, 440
«Братья чистоты» = иувân ас-сафа'
«буквалисты» 283
- «Вансов божий полк» 426
«Ватан» 308 прим. 110
«Вафд» 308 прим. 110
ваххабизм 426
ваххабитское движение 299 = вахха-
бизм
ваххабиты 145 прим. 17; 315, 452
- гугеноты 365
- джадидизм 437
джадидизм бухарский 424
джадидистское движение 415 прим. 56
= ус'ул-и джаид
джаиды 421, 422 прим. 70; 424—
427; 430 прим. 80; 432, 433, 454
джарийрийя 279 прим. 49
джахмиты 313
догматика исламская 44, 311
догматика мусульманская 201 прим. 90
- европоцентризм 371
единобожие 25, 41, 44, 61, 105, 110,
282, 363, 512, 533 = ат-таухид
единобожие строгое 490
единобожие чистое 512, 515, 521
единобожники 530 прим. 80
единобожники аравийские 532 прим. 86
- зороастризм 42
зороастрийцы 532 прим. 86 = маджус
- идолопоклонники 518
идолопоклонство 515
индуисты 316
ислам 7—9, 14, 18—20, 23—26
прим. 27; 27, 31, 32, 41—43, 48, 49,
57, 59—61, 64, 70, 73, 74, 84, 88, 92,
95 прим. 33; 96—98, 102, 103,
109—111, 114, 115, 119, 125, 134,
135, 138, 139, 143—145 прим. 17;
147, 149, 152, 156, 159, 160, 170,
171, 174, 175, 180, 182, 189—191,
200, 222 прим. 155; 229—231,
261—263 прим. 5; 264, 266, 267,
277, 280, 281, 286, 289, 292, 296,
298, 299, 301, 303—308 прим. 110;
310, 312, 314, 315, 317, 319, 321,
322, 336, 338, 352, 353, 355, 356,
358, 362—364, 366, 368—372, 377,
379, 380, 383—385, 388, 395—397,
402, 404, 406, 407, 409, 414, 416,
420—422 прим. 70; 423 прим. 71;
424, 425, 431, 433, 434, 440, 441,
446, 447, 451 прим. 137; 452, 453,
485, 503, 512, 515, 523, 525, 533
ислам «аравийской» 43
ислам «базовый» 338
ислам «классический» 43, 44
ислам коранический 43
ислам народный 135, 136, 322, 338,
441
ислам «национально-специфический»
338
«ислам официальный» 179, 338
ислам первоначальный 14, 73, 78
прим. 108

- ислам «практический» 338
 ислам ранний 61, 92, 101
 ислам российский 434, 455
 ислам средневековый 136, 289
 ислам суннитский 285
 ислам «теоретический» 338
 ислам традиционный 435 прим. 93
 ислам шиитский 313
 «исламское возрождение» 311
 исмаилиты 262, 284 прим. 63; 292, 296
 «Иттифāк ал-муслими́н» 422 прим. 70
 иудаизм 41, 44, 70, 74, 114, 181, 285, 286, 288, 358, 364, 515, 533
 иудеи 24, 25, 30—32, 35, 37, 68, 71, 74, 105, 114, 133, 153 прим. 44; 170, 188, 190, 355, 356, 364, 471, 491, 504, 507 прим. 42; 508, 516, 522, 524, 528 прим. 77; 532—534
 иудеи аравийские 74 прим. 93; 84
 иудеи йеменские 272
 иудеи мединские 105, 521
 иухвāнское движение 145 прим. 17
 иухвāн ас-сафā' 292
 'ишкыййа 214, 215, 219—224
- кādйāни 296 прим. 84
 кадимисты 422 прим. 70; 424
 кāдириййа 322
 калām 281, 284 прим. 63; 292, 294 прим. 79; 433
 каёлām Аллāх 287
 калām ашаритский 284
 калām ал-махлūкйн 287
 «кальвино-туркизм» 365
 карматы 179
 каррамиты 284 прим. 63
 католицизм 369, 370
 «кораническая философия» 317
 крестоносцы 298
- «лицемеры» = мунāфиқун
 «люди пещеры» = ахл ал-кахф
 «люди в белых одеждах» 218
 «люди Евангелия» 533 = христиане
 «люди Писания» 14, 111, 191, 253, 356, 507 прим. 42; 522, 532, 533, 534 прим. 89 = ахл ал-китāб
- маги берберские 137
 маги египетские 137
 магия 37, 136, 137
 магия божественная 137
 магия «законная» = ат-тарйқа ал-маҳ-мўда
 магия «запретная» = ат-тарйқа ал-мазмўма
 магия охранительная 37
 магометанство 397, 398 прим. 24
 мазхаб шафиитский 278 прим. 49; 297 прим. 88
 мамлюки 321
 манден 532 прим. 86
 манихейство 42
 марксизм 307
 марксизм-ленинизм 49
 мистика западная 122
 мистики 120, 276 прим. 44
 мистики мусульманские 134
 мистики-суфии 490 прим. 9
 мистики христианские 120
 многобожие 41, 110, 490, 499
 многобожники 41, 151, 173, 265, 483 прим. 2; 524, 535
 многобожники мекканские 513 прим. 53; 523
 модернизм исламский 306
 модернисты египетские 286 прим. 64
 монотеизм 41, 57, 87
 монотеисты 70, 78 прим. 109; 95, 103, 145
 мусульмане 9 прим. 9; 13, 14, 23, 31—34, 38, 42, 49, 73—76, 79, 95, 107, 108, 110, 111, 142—144, 147, 148, 152, 155, 159, 168, 170 прим. 1; 171, 174, 180, 184 прим. 42; 190, 191, 200, 218, 223, 226, 230, 231, 263, 272, 280, 287, 294, 298, 301, 303, 308, 312, 315, 353, 355, 356, 358, 364, 376, 377, 379—381, 386, 395 прим. 19; 397, 402, 403 прим. 28; 412, 417, 420, 423 прим. 71; 424, 430, 433—435, 437—441, 443 прим. 111; 444, 446—449, 451, 489 прим. 7; 512, 513 прим. 52; 530 прим. 80; 532 прим. 86; 533, 534
 мусульмане российские 433, 434, 438, 447, 449
 мусульмане советские 448
 му'тазилиты 282
 му'тазилиты 137, 281, 282, 284, 289, 291, 313
 мюризм 414
- нақшбандиййа 221, 322, 420
 национализм арабский 308 прим. 110
 национализм джахилийский 307
 ни'аматуллахиййа 322
 неоплатоники 292

- «обладатели Писания» 31, 41, 73, 80
 = ахл ал-китаб
 панарабизм 306—308
 панисламизм 426
 панисламисты 435 прим. 435
 полухристиане 364
 православие 49, 404
- радикализм исламский 307
 радикалы мусульманские 307
 рационализм 285, 294 прим. 79, 365
 рационализм мусульманский 304
 рифа'иййа 322
- аф-саби' 103
 аф-саби'а 103, 532 прим. 86
 саби' 103, 532 прим. 86 = аф-саби'уна
 салафиййа 312
 ас-салимиййа 276
 сафавиййа 299, 322
 сунниты 179, 262, 269, 297, 298, 316
 суфизм 49, 134 прим. 60; 135—137, 228, 276, 295, 422 прим. 70; 441
 суфии 135, 182, 219 прим. 145; 222 прим. 155; 262, 277, 278 прим. 47; 294, 321
 суфии хорасанские 220 прим. 145
 суфийские братства 48, 49, 228, 305, 322, 329, 441
 схоластика 294 прим. 79; 299
 схоластика средневековая 365
 «сыны 'Аднана» = аднаниды
- «Ат-Такфир ва-л-хиджра» 307, 310 прим. 112; 313
 тамплиеры 365
 тарикатисты 452
 традиционалисты 137, 296, 424, 426
 «турко-папизм» 365
- унитаристы 365
 усул-и джаид 421, 424
 усул қайм 424
- философия 431 прим. 82; 433
 философия греческая 310
 философия европейская 301
 философия кораническая 377
 философия мусульманская 134, 284 прим. 63; 293, 295, 435 = фалсафа
 философия немецкая классическая 131
 философия шиитская 295 прим. 84
 философы 27, 177, 293, 306, 316, 358, 368, 391, 406, 422 прим. 71
- философы-мистики 294
 философы христианские 359
 францисканцы 368 прим. 32
 фундаментализм мусульманский 446
- ханафиты 137, 281, 420
 ханбалиты 278, 279 прим. 49; 281, 284 прим. 63
 ханиф, ханифы 25, 62, 74, 81, 95, 105, 112, 532 прим. 86
 ханифиййа 70, 74, 147, 264
 ханифиты 105
 хариджиты 281, 313
 христиане 24, 25, 31, 32, 35, 37, 68, 74, 105, 110, 114, 153 прим. 44; 170, 190, 353, 354, 356, 358, 364, 377, 384, 491, 507 прим. 42; 509, 522, 524, 532—534
 христиане арабские 74 прим. 93; 84, 102
 христиане-балгиты 447
 христиане-византийцы 30
 «Христиане Иоанна Крестителя» 532 прим. 86
 христиане-монофизиты 25
 христиане-ромеев 534
 христианство 41, 44, 70, 74, 114, 181, 285, 286, 288, 353, 356, 358, 363, 404, 447, 515, 533
 христианство арабское 22
 христианство православное 384
- шаттариййа 219 прим. 145
 шафи'иты 137
 шиизм 322
 шиизм исна'аширитский 322
 шииты 179, 180, 262, 296, 316
 шу'убиййа 273
 шуубиты 273
- экзистенциализм 307
- язычество 27, 41, 44, 97
 язычество арабское 30
 язычество семитское 22
 язычники 30, 41, 74 прим. 93; 78 прим. 109; 86, 152, 295, 363, 491, 495, 505, 521, 523, 524, 528
 язычники арабские 74 прим. 93; 83, 84, 148, 151, 490, 525
 язычники мекканские 528
 язычники-персы 534

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ И ТОПОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- Абиссиния 468
Абу Даби 450
Австрия 10
ал-Азд 18
Азербайджан 10, 317 прим. 129; 412 прим. 50
Азия 287 прим. 66; 381, 402, 452
ал-Азхар 287 прим. 66; 303 прим. 101; 304, 376, 450
Актау 217 прим. 133
Алжир 371
Алма-Ата 406, 413 прим. 50; 443 прим. 111
Америка = США
Амстердам 366, 405 прим. 34
Аму-Дарья 223
Амуд 278 прим. 49
Анатолия 330 прим. 31; 331 прим. 42
Анбәр 102
Англия 366, 368, 402 прим. 25
Андалусия 294 прим. 79
Андхой 223
Анкара 316
Арабкишлак 218
Аравийский полуостров 10
Аравия 7, 15, 17, 18, 20—28, 33, 41—43, 52—57, 60—66, 70, 78 прим. 108; 82—85, 88, 89, 91—94, 96, 97, 100 прим. 5; 101—106, 109—113, 121, 125, 133, 139—141, 143, 145 прим. 17; 146, 156, 162, 163, 165, 171, 188, 189, 200, 227, 229, 298, 312, 319, 368, 379, 404, 487, 514, 517
Арафат 24, 90, 91, 93—95
Армения 413 прим. 50
Ассур 19
Астана 406
Астана-Ата 220, 221
Астрахань 395, 396, 431 прим. 81
Афганистан 214, 217 прим. 132; 220, 223, 225, 230, 274 прим. 38; 322, 332, 404, 411, 443 прим. 111; 446
Африка 19, 137, 299, 452
Ахвāз 166
Ахқāф 514
Ашхабад 413 прим. 50; 447
Бабур-тепе 218
Баварские Альпы 232
Багдад 87, 177, 179, 180, 274 прим. 38; 277, 278 прим. 49; 309
Бадр 32, 76, 151, 471, 525
Базель 362, 364
Бакка 524 = Мекка
Баку 403, 413 прим. 50; 449
Балканы 322, 352
Балтийский регион 412
Балх 223, 274 прим. 38
Басра 85 прим. 7; 171, 172, 175, 177, 178, 274 прим. 38; 276
Бахрейн 172, 189 прим. 56
Бахчисарай 403, 426
Бейрут 12, 230, 318, 403, 479 прим. 2
Белоруссия 409
Бельгия 10
Берген 12
Берлин 12, 422 прим. 70
Библиотеки —
Австрийская национальная библиотека (Вена) 13
Башкирская государственная библиотека, Сектор редких книг и рукописей (Уфа) 391 прим. 14
Библиотека Академии наук (БАН) в Санкт-Петербурге 12, 13, 389 прим. 10; 391 прим. 14; 394, 395 прим. 18
библиотека Амброзиана (Милан) 13, 359 прим. 16
Библиотека герцога Августа (Вольфенбюттель, ФРГ) 13, 357
Библиотека Зимнего дворца (Эрмитаж) 400
библиотека Института арабистики и исламоведения Университета Новая Сорбонна (Париж III) 10
библиотека Института арабского мира (Париж) 10
библиотека Казанского университета 420 прим. 66; 421 прим. 67
Библиотека Пьерпонт Морган (Нью-Йорк) 13
Библиотека Российского государственного архива древних актов

- (РГАДА) в Москве 386 прим. 5; 389 прим. 8, 9; 391 прим. 14
- Библиотека Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения (СПбФ ИВ РАН) 154, 392, 393, 430 прим. 79—81
- Библиотека Санкт-Петербургского филиала Института истории РАН 391 прим. 14
- Библиотека Топканы Сарай (Стамбул) 13
- библиотека Управления мусульман Узбекистана (Ташкент) 172 прим. 4
- Британская библиотека 205 прим. 100; 233, 328 прим. 18, 19, 21
- Бухарская областная библиотека им. Абӯ 'Али б. Сйны 212
- Ватиканская библиотека 359 прим. 16
- Восточный отдел Научной библиотеки СПбГУ 12, 324
- Государственная Публичная историческая библиотека. Отдел истории книги (Москва) 391 прим. 14
- Гулистанская библиотека в Тегеране 327 прим. 17
- Еврейская национальная библиотека (Иерусалим) 13, 179
- Копенгагенская королевская библиотека 187 прим. 48
- Парижская национальная библиотека 187 прим. 48 = Bibliothèque Nationale
- Публичная библиотека в Санкт-Петербурге 409, 410, 433, 439 = РНБ
- Российская государственная библиотека (РГБ), Музей книги 389 прим. 8; 391 прим. 14
- Российская национальная библиотека (РНБ) им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Санкт-Петербурге 12, 233, 329 прим. 28; 385 прим. 3; 388, 389 прим. 8, 9; 390, 391 прим. 14; 400, 409, 412 прим. 48
- Свободная библиотека Филадельфии (США), отдел редкой книги 13, 155
- Собрание Санкт-Петербургской духовной академии 389 прим. 9
- Университетская библиотека в Базеле 364
- Университетская библиотека в Иерусалиме 13
- Французская национальная библиотека = Bibliothèque Nationale (Париж) 13, 87, 327 прим. 18; 328 прим. 19, 20, 21; 330 прим. 30; 334 прим. 47
- Süleymaniye Kitabhanesi 328 прим. 20
- Pierpont Morgan Library (New York) 309
- Ближний Восток 20, 21, 25, 26 прим. 26; 34, 44, 82, 111, 122; 171, 186, 189, 200, 297, 306, 313, 319, 382, 446
- Бова-шады 218
- Болонья, г. 10
- Бостон 189 прим. 56
- Бохум 12, 202 прим. 95; 203 прим. 97
- Бугульма 431 прим. 81
- Бухара 202, 212, 218, 219 прим. 140; 223—225, 230, 260, 267 прим. 19; 404, 411, 412 прим. 50; 422 прим. 70; 430 прим. 78; 436
- Бухарский эмират 217 прим. 133; 218
- Вавилон 136, 516
- Вāдй-л-Қурā 18
- Валенсия 48
- Ватикан 366
- Великая порта 385
- Великобритания 9, 10, 380, 407
- Вена 13, 321, 359
- Венеция 359, 361, 364, 455
- Верхняя Месопотамия 17
- Византия 25, 27, 30, 136, 162, 353, 384
- Внутренняя Аравия 17—19, 34, 41, 42, 66, 79, 89, 98, 146, 147, 150, 155, 156, 454
- Внутренняя Россия 430
- Волго-Уральский регион 420
- Волжская Булгария 352, 383
- Вольфенбюттель 13, 357
- Восток 7, 102, 229, 307, 308 прим. 110; 370, 378, 384, 396, 403, 410, 416, 425, 438, 497
- Восток мусульманский 168, 190, 366, 391, 407, 411
- «Востоко-Запад» = Россия
- Восточная Бухара 440
- Восточная Европа 49, 352, 412
- Восточное Средиземноморье 44
- Восточный Иран 330 прим. 31
- Ғадйр Хумм 269
- Ғассāн 18
- Герат 284 прим. 63; 328 прим. 25; 332
- Германия 9, 10, 366, 372, 373, 451 прим. 136; 471
- Гиссар 224

- Гиссарский хребет 225
 Голландия 10, 366
 Гомюрра 85 прим. 8
 «Город» = Мекка
 «город Пророка» = Медина
 Гранада 384
 Греция 10
 гробница святого ал-Хусайна в Каире
 172 прим. 4
 Грозный 412 прим. 50
 Гронинген 226
 Грузия 413 прим. 50
 Гургандж 281 прим. 59

 Дагестан 426, 452
 Дальний Восток 19, 319
 Дамаск 102, 171, 172, 193, 194, 199,
 205, 285, 298
 Дамган 330
 Дедан 19, 89
 Дельфы 14
 Дербент 383
 Джидда 23
 Джизак 217
 «Дом Аллаха» = Ка'ба
 Дубай 11, 12, 450
 Дублин 189 прим. 56
 Думат ал-Джандал 23
 Душанбе 212, 215 прим. 123; 413
 прим. 50; 449

 Европа 49, 134, 229, 287 прим. 66;
 297 прим. 89; 312, 321, 352, 354—
 356, 358, 359, 364—366 прим. 29;
 368—372, 378, 381, 384, 401, 402
 прим. 25; 403, 409, 410, 414
 Европейская Россия 423 прим. 71
 Египет 24, 25, 48, 136, 171, 172, 181
 прим. 31; 190, 262, 278, 299, 303,
 306, 308 прим. 110; 318, 321, 322,
 331 прим. 39, 40; 368, 381, 410, 411
 прим. 44; 516—518, 520
 Ерсан 413 прим. 50

 Женева 189 прим. 56

 Заиорданье 17
 Закавказье 412
 Замахшар 281 прим. 59
 Замзам 24, 90, 93
 Запад 7, 134, 263 прим. 5; 301, 307, 308
 прим. 110; 313, 378—381, 433, 497
 Западная Аравия 200
 Западная Африка 409

 Западная Бухара 440
 Западная Европа 49, 352, 354, 383,
 395 прим. 17
 Западный Китай 443 прим. 111
 Зарафшанский хребет 217
 Зирабулакские горы 220
 Золотая Орда 383
 Зу Кар 30

 Иерихон 519
 Иерусалим 12, 32, 44, 45, 179, 187,
 198, 355 прим. 8; 517—519, 521
 Израиль 10
 Ингичка, пос. 220
 Индийский океан 19
 Индия 19, 48, 136, 217 прим. 133; 219
 прим. 145; 230, 262, 299, 305, 321,
 322, 331 прим. 34, 36, 38, 39; 332,
 380, 397, 404, 421
 Индонезия 181 прим. 31; 319
 Ирак 18, 43, 97, 103, 171, 187, 191,
 278 прим. 49; 282, 330 прим. 32;
 410
 Ирам 63
 Иран 10, 25, 135 прим. 64; 217
 прим. 132, 220 прим. 145; 230, 278
 прим. 49; 282, 298, 301, 306, 310,
 314, 315, 328 прим. 25; 330, 331
 прим. 35, 41—43; 332, 333, 334,
 382, 397, 404, 411, 450, 451 = Пер-
 сия
 Испания 10, 262, 272, 321, 329, 336
 прим. 55; 352, 354, 359
 Исфахан 38, 85 прим. 7; 338
 Италия 10, 365, 366

 Йакшй-бай, аул 430 прим. 80
 Йамāма 105
 Йасриб = Медина
 Йемен 10, 18, 19, 23, 26, 80, 105, 199,
 222 прим. 155, 231, 272

 Ка'ба 24, 30, 32, 33, 90, 92, 94, 96,
 108, 112, 179, 277, 497, 515, 516
 Кавказ 439, 451
 Казанская губ. 421
 Казанское ханство 385
 Казань 14, 229, 230, 384, 397, 402—
 404, 412 прим. 50; 414—416, 421,
 422 прим. 70, 71; 426, 430, 433, 436,
 437, 439, 449
 Казахстан 406, 413 прим. 50; 447
 Каир 172 прим. 4; 187 прим. 48; 194,
 205, 230, 231, 307, 308 прим. 110;

- 316, 318, 403, 422 прим. 70; 434, 481 прим. 1
 Кайраван 189 прим. 56; 193 прим. 71; 194
 Калгари 12
 Калуга 414
 Калькутта 407
 Канада 317 прим. 129
 Канберра 378
 Қарйат ал-Фау 186 прим. 46
 Карши 212, 224
 Касимово 413
 Катар 430 прим. 78
 Катта Лангар, кишлак 202, 203 прим. 97, 214, 215—225
 Кашкадарьинская область 217
 Кашмир 215 прим. 123
 Кембридж (Массачусетс) 189 прим. 56
 Кербела 179
 Кеттон 354
 Кидар 19
 Кинд, Киндитское царство 18
 Китай 19, 48, 224, 397
 Кок-Су, ущелье 217
 Константинополь 25, 321, 358, 359, 414
 Косово 298, 403 прим. 30
 Кракатау 316
 Красное море 19
 Крым 353, 397, 412, 421
 Ктесифон 26
 Кувейт 13, 178 прим. 18; 232, 330, 336 прим. 55
 Қўм 287 прим. 66; 382, 451 прим. 139
 Курайш 524 = Мекка
 Курса, деревня 421
 Куфа 171, 172, 175, 177, 178, 187, 269
 Лангар/Лянгар 217—219 прим. 140; 224
 Лангар восточный 217 прим. 133
 Лангар северный («Старый Лангар») 217 прим. 133; 222 прим. 155
 Лейден 191 прим. 62; 263 прим. 5
 Лейпциг 405 прим. 34; 407
 Ленинград 430 прим. 79 = Санкт-Петербург
 Ливан 10, 201, 306, 411
 Ливия 452 прим. 140
 Литва 385
 Лондон 12, 189 прим. 56; 314, 371, 379, 381 прим. 71; 451 прим. 137
 Лос-Анджелес 327 прим. 18
 Львов 389 прим. 10
 Ма'адд 18
 Ма'ан 154 прим. 45
 Мавераннахр 217 прим. 133; 219, 220—222 прим. 155; 223, 225, 383
 мавзолей имām-заде Дж'фара в Дам-ғане 330
 Магриб 190 прим. 58; 323 прим. 5; 343—350
 Мадд'ин С'алих 19—21, 89
 ал-Мадйна 524 = Медина
 Мадайн 517, 518
 Майнц 12
 Макка 524 = Мекка
 Малая Азия 298
 Малматыйж 431 прим. 81
 Мамлюкская держава 321
 Мамлюкский Египет 331 прим. 34
 ал-Марва 24, 90, 93—95
 Мәрибская плотина 101, 110
 Марокко 336 прим. 55
 Массачусетс 189 прим. 56
 ал-Масджид ал-Ҳарām 95
 «Мать городов» = Мекка
 Махачкала 412 прим. 50
 Махлаб ан-Нәка 21
 Медина 18, 20, 30—34, 73, 104, 109, 112, 113, 142, 144, 152, 156, 165, 166, 171, 172, 176, 178, 189, 220, 266 прим. 15; 355 прим. 8; 422 прим. 70; 434, 469, 477 прим. 15; 491 прим. 10; 521, 524, 528 прим. 77; 533 прим. 88
 медресе (мадраса) —
 'Алиййа/Галие 434
 Амирхановская 397
 Апанаевская 397
 Ахундовская 397
 Бйбй Хāным 410 прим. 43
 Галие = 'Алиййа
 Курсāвй 421
 Мухаммадиййа 421, 430 прим. 80
 Османне = 'Усмāниййа
 'Усмāниййа Османне 430 прим. 80; 434
 Хусайниййа 422 прим. 70
 Междуречье 19
 Мекка 23, 26—34, 53, 62, 65, 76 прим. 98; 89, 90, 93, 95, 106, 107, 109, 112, 113, 151, 153, 156, 165, 166, 171, 172, 178, 187, 189, 230, 266 прим. 15; 281 прим. 59; 301, 368, 391 прим. 16; 407, 468, 469, 497, 515, 524, 525
 Мекканская долина 515

- Мерв 223
 Месопотамия 17, 136, 227, 298
 Мечети —
 'Амра б. 'Аса в Каире 410
 Большая мечеть в Герате 332
 Большая мечеть в Дамаске 194, 199
 = соборная мечеть в Дамаске
 Қаср ал-Хайр ал-Ғарбӣ 198
 «Купол скалы» (мечеть Скалы) в
 Иерусалиме 44, 45
 мечеть в Катта Лангаре 221, 223, 224
 «Мечеть священной могилы»
 Муздалифе 95 прим. 33
 Мечеть Скалы в Иерусалиме 187,
 198 = «Купол скалы в Иерусали-
 ме Сәйді 'Уқба 193 прим. 71
 Соборная мечеть в Дамаске 198
 = Большая мечеть в Дамаске
 Соборная мечеть в Сане 198, 207
 Соборная мечеть в Санкт-Петер-
 бурге 422 прим. 70; 426 прим. 76;
 438
 Хаммām ал-'Анджар 198
 Хваджа Ахрār в Самарканде 214,
 410
 Ҳирбат ал-Мафдҷар 199
 Шестая казанская мечеть 430
 прим. 78
 Мешхед 194, 290 прим. 72
 Милан 12, 13, 359
 Минā 24
 могила Святого Сергия (Аравия) 162
 Могилов 389 прим. 10
 Молдавия 395 прим. 19
 монастырь Айтон (Савой) 358
 монастырь Клюни (Франция) 354, 355
 Москва 12, 384, 397, 412 прим. 50;
 422 прим. 70; 426, 431 прим. 81;
 443 прим. 111; 448, 449, 452
 прим. 140
 Московский Кремль 384
 ал-Муздалифа 24, 93, 95
 Музеи —
 Азиатский музей Академии Наук
 409, 410, 430 = Санкт-Петербург-
 ский филиал Института востоко-
 ведения РАН, рубрика «Научные
 центры»
 Государственный музей республи-
 ки Татарстан 420 прим. 66
 Государственный Эрмитаж 327
 прим. 18; 413
 Дār ал-ақār ал-исламиййа (Кувейт)
 13, 330
 Лувр 175 прим. 9
 Метрополитен-музеум в Нью-Йор-
 ке 189 прим. 56; 198
 Музей антропологии и этнографии
 им. Петра Великого в Санкт-Пе-
 тербурге (Кунсткамеры) 334
 прим. 47; 336 прим. 55
 Музей истории Узбекской ССР 440
 прим. 105
 Музей короля 'Абд ал-'Азйза (Эр-
 Рияд) 189
 Музей турецкого и исламского ис-
 кусства (Стамбул) 194
 Национальный музей Ирана 333, 338
 Российский этнографический музей
 (Санкт-Петербург) 336 прим. 55
 Brooklyn Museum, New York 328
 прим. 20, 21
 Los Angeles Country Museum 328
 прим. 21
 Salang Jung Museum and
 Library 323 прим. 2
 Törkapi Sarayı Müzesi 34, 86, 94, 172,
 327 прим. 18; 328 прим. 19, 20,
 24; 334 прим. 49
 Türk İslam Eserleri Müzesi 336
 Мульвийский мост 334 прим. 49
 Мунчак-Тепе 218
 Му'та 76
 Мушā' 308 прим. 110
 Мюнхен 232
 Набатей 18, 454
 Наджд 91
 Наджрāн 25, 102, 104, 533 прим. 88; 534
 Назарет 533
 Нақил 90
 Намāра 186 прим. 46
 Нāсир 533 = Назарет
 Научные Центры (Университеты, Ин-
 ституты, собрания рукописей, ар-
 хивы, фотоархивы) —
 Академия наук Азербайджана 317
 прим. 129
 Академия наук в Санкт-Петербурге
 229, 407
 Аризонский государственный уни-
 верситет 181 прим. 31
 Археологический институт (Санкт-
 Петербург) 411 прим. 45
 Бергенский университет (Норве-
 гия) 10
 Берлинская академия наук 395
 Геттингенский университет (Гер-
 мания) 402 прим. 25

- Дār al-ʿulūm (Египет) 308 прим. 110
 Иерусалимский университет 10
 Императорская академия наук 405
 Институт востоковедения АН Азербайджана 10
 Институт востоковедения АН Таджикской ССР 448
 Институт востоковедения им. Бйрӯнӣ АН Узбекистана в Ташкенте 12, 202, 203, 211, 213, 217, 220 прим. 145; 225
 Институт искусствознания УзССР 219
 Институт истории материальной культуры РАН (Санкт-Петербург) 172 прим. 4; 410 прим. 43
 Институт рукописей АН Азербайджана 10
 Казанский университет 403 прим. 28; 435
 Каирское собрание рукописей 233
 Киево-Могилянская коллегия (позднее — академия) 388
 Отдел рукописей Института востоковедения АН СССР 204 = Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения (СПбФ ИВ РАН)
 Падуанский университет 395
 Российский государственный архив древних актов (РГАДА) в Москве 386, 387, 389 прим. 8, 9, 11; 391 прим. 14, 15
 Российский государственный исторический архив (РГИА) в Санкт-Петербурге 13, 395 прим. 21; 396, 397 прим. 23; 398, 402 прим. 26; 403 прим. 28, 29; 418, 437 прим. 102
 Российская Академия Наук (РАН) 8, 402, 40, 407, 449 прим. 130
 Санкт-Петербургский государственный университет 10, 407, 414, 422 прим. 70; 438 прим. 102
 Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения (СПбФ ИВ РАН). Архив. Фонд восточных рукописей и документов 8, 12, 14, 38, 80, 104, 123, 129, 167, 183, 200, 201 прим. 90; 203, 210, 301, 323 прим. 3; 324 прим. 6; 325, 326 прим. 13; 329 прим. 27; 340, 358 прим. 13; 386, 395 прим. 19; 409—411, 432 прим. 89
 Стамбульское собрание рукописей 233
 Стенфордский университет (США) 10
 Ташкентский государственный университет 219
 Узбекский институт реставрации памятников архитектуры 219
 Университет г. Болонья (Италия) 10
 Университет в Гронингене (Нидерланды) 226
 Французский Институт по исследованию Центральной Азии (IFEFC, Ташкент) 203 прим. 97
 Центр исламоведения Школы востоковедения и африканистики Лондонского университета 381 прим. 71
 Центр культуры и наследия (Дубай) 11
 Центр по переводу Корана (Қўм) 287 прим. 66
 Центральный Государственный архив Узбекистана 172 прим. 4
 College le la Propagation 366 прим. 29
 Неаполь 360
 Неджд 54, 105
 Низār 18
 Нижний Новгород 422 прим. 70
 Низār и Maʼadd 18
 Николаево 405 прим. 34
 Нйнава 517 = Невевия
 Ниневия = Нйнава
 Новгород-Северский 389 прим. 11
 Норвегия 10
 Нью-Йорк 12, 13, 449
 ОАЭ 10, 450 прим. 132
 Оренбург 403, 421 прим. 67; 422 прим. 70, 71; 430, 431 прим. 81; 439
 Осло 12
 Османская империя 359 = Турция
 Османская Турция 220 прим. 145; 331 прим. 35; 362, 416 = Турция
 Османская Турция 331 прим. 34 = Турция
 Падуя 359 прим. 16; 366
 Пакистан 451
 Палестина 18, 25, 166, 415, 515, 516
 Пальмира 18, 20, 24, 65, 66
 Памир 43
 Памплона 354
 Париж 10—12, 59, 189 прим. 56; 359 прим. 16; 365, 366, 391
 Передняя Азия 21, 22, 40, 42, 43, 134, 136
 Персидский залив 19

- Персия 18, 27, 136, 162, 322, 323
прим. 5; 324, 331 прим. 34—40;
343—350, 368 прим. 32; 406 прим. 37;
407, 421 = Иран
- «Песчаные холмы» = Ахкѣф
- Петербург = Санкт-Петербург
- Петроград 422 прим. 70; 439 = Санкт-Петербург
- Пиреней 43
- Поволжье 336, 404, 412, 421, 451
- Порта 368 = Турция
- Порта Оттоманская 397, 405 прим. 34
= Турция
- Прибалтика 352
- Пуатье 354
- Раема 19
- ар-Рамм = Ирам
- Рей 284 прим. 63
- Решт 407
- Рим 366 прим. 29; 368
- Римская империя 24
- Родос 25
- Российская империя 384, 412 = Россия
- Российское государство 385, 426
= Россия
- Россия 8, 13, 14, 49, 191 прим. 63;
201, 214, 229, 230, 366, 383, 384,
388, 389, 395 прим. 19; 397, 399,
402, 403 прим. 30; 404, 406, 409,
412, 414—416, 420—422 прим. 70,
71; 425, 426, 430 прим. 80; 435, 437,
438, 440, 443, 448—451, 454
прим. 146; 455
- Ростов-на-Дону 422 прим. 70
- Роттердам 52
- Русь 335, 383—385, 447 = Россия
- РФ 452 = Россия
- Рязанская область 413, 422 прим. 71
- Саарбрюкен 12
- Саба' 163, 327
- Сабзавѣр 290 прим. 72
- Сабйр 107
- Сава 19
- Савейск 19
- Савой 358
- Садом 85 прим. 8
- Саймѣ' 89
- Саман, деревня 421
- Самара 431 прим. 81
- Самарканд 214, 217, 221, 224, 267
прим. 19; 404, 410, 412 прим. 50;
426, 430 прим. 78, 436
- Самаркандская обл. 220
- Сан'а 18, 193—199, 203 прим. 98;
205, 206 прим. 105, 207, 211, 232,
233
- Санкт-Петербург 172 прим. 4; 202,
203, 215 прим. 123, 225, 226, 229,
336 прим. 55; 391, 395, 397, 405,
408—410 прим. 43; 411, 412
прим. 50; 414, 416, 422 прим. 70,
71; 424, 426, 431 прим. 81; 441
- Саудовская Аравия 10, 231, 317
прим. 129; 449, 451, 452 прим. 140
- ас-Сафѣ 24, 90, 93—95
- Северная Аравия 19, 25, 65, 95, 186,
516
- Северная Африка 34, 82, 136, 231,
319, 337, 343 прим. 61; 355, 377
- Северная Индия 330 прим. 31
- Северное Причерноморье 352
- Северный Йемен 23
- Северный Кавказ 353, 414
- Северный Хиджаз 23, 63
- Северный Хорасан 290 прим. 72
- Северо-Западная Аравия 63
- Северо-Западный регион России 13
- Сейвѣн 23
- Сент-Готтард 365
- Сергиополис 162
- Сефевидская держава 334
- Сибирь 423 прим. 71; 430, 435 прим. 93
- Симбирск 431 прим. 81
- Симбирская губерния 430 прим. 80
- Синай 107, 518
- Сирия 10, 17, 18, 20, 23, 25, 26, 30, 43,
97, 103, 166, 171, 186, 199, 202, 224,
227, 278 прим. 49; 313, 322, 331
прим. 34, 39, 40; 353, 440, 516, 517,
528 прим. 77
- Сицилия 364
- «Скала Хориена» 218
- Слинская округа 405 прим. 34
- СНГ 451, 452
- Собор Петра и Павла (Санкт-Петер-
бург) 426 прим. 76
- «Согдинская скала» 218
- Содом 516
- Средиземноморье 19, 21, 40, 44, 136,
352
- Сорбонна 365
- Средний Восток 43, 44, 82, 171, 297,
306, 319, 416, 446
- Средний Египет 308 прим. 110
- Средняя Азия 34, 203, 215, 217
прим. 132; 220 прим. 145; 230, 322,

- 404, 412, 421, 436, 438, 439, 443
прим. 111; 447, 449, 451
- СССР 229, 412 прим. 50; 435
прим. 93; 438, 441, 444, 446, 447,
449, 452, 455
- Стамбул 13, 172, 230, 336, 376, 403,
414 прим. 52; 422 прим. 70; 449
прим. 130
- Стерлитамак 431 прим. 81
- Стерлитамакский уезд 421
- Султаниййа 328 прим. 25
- «Счастливая Аравия» 19
- США 10, 12, 13, 155, 308 прим. 110;
312, 317, 319, 329
- Табаристан 278 прим. 49
- Табук 525
- Таджикистан 413 прим. 50
- Таджикская ССР 448
- Та'иф (ат-Та'иф) 34, 156, 305, 468,
525
- Тайма' 188
- Тамирхан Шура 426
- Танух 18
- Танхаздаря 218 прим. 133
- Татарский двор 384
- Татарстан 420 прим. 66
- Ташкент 12, 60, 172 прим. 4; 202, 203
прим. 97; 215 прим. 123; 219
прим. 140; 220 прим. 145; 226, 230,
404, 412 прим. 50; 426, 442, 446,
449, 451
- Тбилиси 413 прим. 50
- Тебриз 297 прим. 88; 309
- Тегеран 12, 327 прим. 17
- Темгенево 422 прим. 71
- Тир 19
- Токио 430 прим. 80
- Толедо 354
- «Третий Рим» = Москва
- Триполи 201, 202, 411
- Троицк 403, 431 прим. 81
- Тунис 189 прим. 56; 193 прим. 71;
231
- Туркестан 298, 397, 436, 438, 452
- Туркестанский военный округ 218
прим. 135
- Туркестанский край 416, 436
- Туркменистан 447
- Туркмения 413
прим. 50 = Туркменистан
- Турция 10, 231, 287 прим. 66; 307,
331 прим. 35, 37, 40; 332, 334
прим. 47, 49; 362, 395, 397, 402,
- 411, 421, 422 прим. 70; 434 прим. 92;
451
- Тустар 276 прим. 44
- Тут-ак 218
- Узбекистан 10, 13, 172 прим. 4; 202,
203, 211, 213, 216, 217, 225, 412
прим. 50; 446
- Узбекская ССР (УзССР) 217, 219,
440 = Узбекистан
- ал-Ула' 21, 89
- Упеала 263 прим. 5
- Ускудар 421
- Уфа 12, 230, 391 прим. 14; 397, 402,
403, 412, прим. 50; 430 прим. 79;
431 прим. 81; 434, 436
- Уфимская губерния 430 прим. 80
- Ухуд 32, 67, 525
- Филадельфия 155
- Финикия 20
- Финляндия 10, 422 прим. 70
- Фландрия 357
- Франция 9, 10, 272, 365, 371, 406, 471
- ФРГ 13
- Фустат 199
- Хагра = Мад'ин Салих
- Хазария 352
- Хайбар 525, 534
- Халифат 42, 136, 167
- Ханзаан 516
- Хане 19
- Харан 19
- Харана 186 прим. 47
- Харран 298, 532 прим. 86
- Харсеной 452, 453
- Хасамитское царство 18
- Хатра 18, 22
- Хауран 517
- Хива 436
- Хиджаз 25, 53, 91, 105, 139, 230, 516
- Хилмад 19
- Химйаритская держава 18
- Химс 272
- Хира', гора 28, 29
- ал-Хира 102, 104, 163, 186, 187, 200
- Хомс 171
- Хорасан 217 прим. 133, 223, 227, 262
- Хорезм 383
- Худайбиййа 33, 525
- Хузантское царство 18
- Хузистан 17
- Хулубан 18

Хунайн 525	Шираз 297 прим. 88; 339 прим. 33
ал-Хурайба 21	Шубурган 223
Царьград 384	Эмесс = Химс
Центральная Азия 48, 319, 416	Эр-Рияд 189, 537
Центральная Аравия 19, 54	Эфиопия 19, 25, 30
Центральный Йемен 23	Эфка 24
Чарджуй 212	Юго-Восточная Азия 299
Черная Африка 319	Южная Азия 19, 299
Чернигов 388	Южная Аравия 18, 19, 90, 91, 200, 454
Чечня 298, 452, 453	Южная Европа 82
Шахрисабз 203 прим. 97; 217, 218, 224	Япония 106 прим. 31
	Яр-тепе 224

УКАЗАТЕЛЬ ЭТНИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- ‘абс, ‘абситы = бану ‘абс
‘ад, ‘адиты 41, 63, 110, 514, 515
‘адиты-ирамиты 514
аднаниды 272
адыги 403 прим. 30
англичане 354, 404
арабы 17, 21, 30, 43, 44, 53, 82, 93, 97,
186, 201, 219, 223, 224, 272, 273,
308, 353, 358 прим. 13; 505, 516
арабы «северные» 272
арабы среднеазиатские 218
арабы «южные» 272
аравитяне 18, 25, 27, 43, 74 прим. 93;
83, 84, 96, 98, 102, 139, 144, 148, 149,
159, 505, 521, 523 прим. 70
асад 105, 161
- бану ‘абс 61, 67, 100
баңу ‘амр хузā‘а 107
баңу ал-мутталиб 76
баңу тамйм 67, 101, 105, 159
баңу хāрис 160
баңу хāшим 30, 76, 167
башкиры 431 прим. 81
бедуины 17, 78 прим. 109; 142 прим. 7;
161 прим. 58; 188, 525
- византийцы 25, 308
- гāтāфāн 161
греки 92
горцы 414
- европейцы 67, 354, 359, 378, 425
египтяне 316, 518
- израильяне 24, 77, 517—519, 521
индейцы навахо 55 прим. 14
- йеменцы 222 прим. 155
- казахи 224, 431 прим. 81
қайнуқā‘, племя 525, 534
калбиты 160 прим. 56
кахтаниды 272
«киргизцы» 229, 397
киргизы 431 прим. 81
- корейшиты 109, 114 = қурайш, қурай-
шиты
қурайза, племя 524, 534
қурайш, қурайшиты 52, 53, 153, 166, 524
- мавры 365
магрибинцы 137
мадйаниты 65
мазхиджиты 23
махрийцы 91
монголы 297, 298, 310
мориски 329 прим. 27
- надйр, племя 525, 528 прим. 77; 534
«народ Қāлиха» = сāmūd, самудяне
«народ Хұда» = ‘ад, ‘адиты
- «обитатели Хиджра» = сāmūd, самудяне
ордынцы 384 = татары
- персы 25, 114, 272, 273, 308, 369
португальцы 321
«потомки Қахтāна» = кахтаниды
- ромен 534 = румы
рұмы 30 = ромен
русские 321, 384, 425, 455
- сāқйф 105
сāmūd, самудяне 20, 21, 41, 64, 514, 515
сарацины 354, 359
семиты 92
сирийцы 162
- тайй‘ 90, 159
таминиты = баңу тамйм
татары 385, 399, 402, 404, 430, 431
прим. 81
татары казанские 436
татары литовские 423 прим. 71
турки 321, 359, 365, 369, 388
- хāшим, хашимиты = баңу хāшим
химйариты 17
хиндифиты 76
хузайлиты 61
- эфиопы 308

УКАЗАТЕЛЬ УПОМЯНУТЫХ СОЧИНЕНИЙ, ПЕРИОДИЧЕСКИХ ИЗДАНИЙ

- ‘Аджә’иб ал-махлукāt ва ғарә’иб ал-мавджудāt ал-Қазвийн 129. 328 прим. 18
«Азбука ислама» Бигиева 422 прим. 70; 440
«Азбука коммунизма» Н. И. Бухарина 440
Аййām ал-‘араб 99. 100 прим. 5; 107, 160, 161, 163
«‘Алам ал-ислām» 434
«Алкоран о Магомете или закон турецкий» 391—393
«Аллах и современная наука» ‘Абд ар-Раззāқа Нуфла 316
«Ал-Ан‘ām», сура 272
«Анвār ат-танзил ва асрār ат-та‘вйл» ал-Байдавӣ 297
«ал-Анфāl», сӯра 271
«Арабская литература» = «Эдебиййāt-и ‘арабӣ» Бигиева
«Асāmй-йи китāбхā-йи китāбхāна-йи хусусӣ-йи Ҷадр-и Зинӣ» 211
«Аулād ҳаратинā» Нағйба Маҳфӯза 318
«Аҳвāl ал-Қийāmāt» 155
«Ал-Аҳзāб», сӯра 338
ал-Аҳқāф. сӯра 514
«ал-Аҳрām» 318
«Ал-Байāн ва-т-Табиййн» ал-Джāхиза 99 прим. 3
«Байāн ал-ҳаққ» Баба 296
Библия 8, 16. 92 прим. 25; 102 прим. 18; 103 прим. 26; 111, 353, 365, 373, 407 прим. 39; 4426 4546 4556 4956 5076 508
«Большой тафейр» 316
«Буйук мевзў’ларда уфақ фикирлер» Бигиева 422 прим. 70
Бытие 84
«Вақт» 422 прим. 70
«Вақыт» («Вақт») 434
«Введения в Коран» 9
Ветхий Завет 25, 288, 318, 372, 380, 508
«Возникновение ислама в его христианском окружении» Р. Белла 375
«Выстроенные в ряды» = ас-Ҷаффāt. сӯра
«Ғариб ал-ҳадйс» 191 прим. 62
«Гексапла» Оригена 102 прим. 18
«Грамматика» Сильвестра де Саси 372
«Девятьсот тезисов» Пико делла Мирандоллы 358
«Дербент-наме» Казем-Бека 407
«Дети нашего квартала» = «Аулād ҳаратинā»
«Ал-Джалāлайн» = «Тафейр ал-Джалāлайн» Джалāl ад-Дйна ал-Маҳаллӣ и Джалāl д-Дйна ас-Суйўтӣ
«Джинны», сӯра 505
«Дивāн» Хāфиза 422 прим. 70
«Дин вэ Мағыйшэт» («Дйн ва Ма’йшāt») 434
«Доисламские святилища в Западной Аравии» А. Ламменса 57
«Доказательства милосердия Бога» = «Раҳмет-и Илахийе бурхāнлари» Бигиева
Евангелие 34 прим. 37; 318. 507. 509. 520—522 = Инджил (ал-Инджйл)
«Евангелие детства» 102
«Евангелие от псевдо-Матвея» 102
Евангелии апокрифические 318
«Ефим Маловка радиййа» Ҳасана-‘Атā’ б. Муҳаммада б. ‘Убайдаллāха б. Калймаллāха Ғабāшӣ 415 прим. 56
«Жизнь Магомета» Ж. Ганье 368
Забӯр (аз-Забӯр) 507, 508 = Псалтирь
«Закат Европы» Освальда Шпенглера 373
«Западно-восточный диван» Гёте 368
«Записки Восточного отделения Императорского русского археологического общества» 425 прим. 75
«Заря Востока» 449
Зикр 509 = Коран (Қур’āн, ал-Қур’āн)
«Иъяснение истины» = «Байāн ал-ҳаққ» Баба

- Инджыл (ал-Инджыл) 35, 507, 509.
520 = Евангелие
«Искандар-наме» Низāmā 328 прим. 19
«Ислам» (Энциклопедический словарь) 8
«Ислам. Историографические очерки» 9
«Ислām феилесуфлари — Мухаммад Абдаллах ал-Мисри. Джамал ад-Дин ал-Афгани» Бигиева 422 прим. 70
«Исламоведение. I. Аравия, колыбель ислама» Н. П. Остроумова 425 прим. 75
«Исламские новости». Махачкала 448
«Ислāхāt Эсаслари» Бигиева 422 прим. 70
«Исследования по Корану и тафсирам» 180
«Историко-критическое введение в Коран» Г. Вейля 414
«История» Иоанна Эфесского 162
«История Корана» Т. Нельдеке 53, 231, 374, 382
«История Османской империи» Миньо 405
«Ал-Итқан фй тарджамати-л-Қур'ан» 430
«Итқан фй 'улум ал-Қур'ан» ас-Суйутӣ 289, 300
«Иштиракийят ал-ислам» Мустафа ас-Сибā'ӣ 306
«Ал-Иттихад» 450 прим. 132
«Йаддаштхā» С. Айни 212
«Йаса» Чингиз-Хāна 298
«Йа' Син», сура 338

«Қавā'ид-и Фикхийе» Бигиева 422 прим. 70
«Казанские Кораны» 229, 402 прим. 26: 403
«Караван» А. Розенбаума 447
«Қасā'ид-и латифе» ал-Ймāнкүлӣ 430 прим. 78
«Қасйдат ал-Бурда» Мухаммад б. Са'йда ал-Бусйрӣ 324, 325
Қатф ас-самар фй муваффака саййидинā 'Умар» ас-Суйутӣ 290
ал-Каусар, сура 523
«Ал-Кашшāф 'ан хақā'иқ ат-танзил» аз-Замахшарӣ 282, 297
«Ал-Қира'āt ас-Саба'а» Ибн Муджахид 177
«Қисас ал-анбийā'» 328 прим. 22

ал-Китаб 507 = Библия
ал-Китаб 509 = Евангелие (Инджыл, ал-Инджыл)
Китаб (ал-Китаб) 509 = Коран (Қур'ан, ал-Қур'ан)
«Китаб» Сйбавайхӣ 177
«Китаб ал-аврак» Абӯ Бакра ас-Сўлӣ 209 прим. 112
«Китаб адаб тилават ал-Қур'ан» ал-Газālӣ 183
«Китаб ал-амсал» ал-Муфаддал б. Мухаммад ад-Даббӣ 101
Китаб аз-Забур ли-Дā'уд 280 прим. 56
«Китаб ма нузила фй 'Алӣ мин ал-Қур'ан» 290
«Китаб ал-Масāхиф» Абдаллах б. Сулаймāна ас-Сиджистани 208 прим. 108
«Китаб ал-Масāхиф» Ибн Абӣ Дāвуд 177
«Китаб ал-Масāхиф» Ибн Анбāрӣ 177
«Китаб ал-Масāхиф» Ибн Ашта ал-Исфāхāнӣ 177
«Китаб ал-маҳсул» ар-Рāзӣ 297 прим. 89
Китаб Мусā 508 = Тора (ат-таурāt)
«Китаб ат-тафсир» ал-Бухārӣ 268
Книга 31, 36, 43 = Коран
«Книга Божия» = Тора (ат-Таурāt) 508
«Книга о Коране, его происхождении и мифологии» Л. И. Климовича 443 прим. 111
«Книга Система или состояние Мухаммеданская религии», перевод Дмитрия Кантимира 395
«Колыбель ислама» А. Ламменса 57
«Коммунист Таджикистана» 448
«Конкорданс» Казем-Бека = «Полный конкорданс Корана или ключ ко всем словам и выражениям его текстов...» Казем-Бека
Коран 7—16, 20—22, 25, 26, 33—36, 38—44, 48—50, 52—65, 68, 70 прим. 79; 72—74 прим. 93; 75—78, 82, 83, 88, 92, 94, 96—98, 101—103, 105—115, 121, 123, 124, 126, 127, 132—140, 142, 144, 146—153, 155, 156, 160, 163, 164, 170—172 прим. 4; 173—178 прим. 17; 179—196, 199, 200, 202, 203 прим. 98; 204—206 прим. 105, 207, 208, 211—213 прим. 121; 215—217, 222—233, 261—269, 271—296, 298—301, 303—306, 308 прим. 110; 310—320, 322—

- 324, 326—331 прим. 35; 332, 334, 336, 338, 340, 352—356, 358, 359, 361, 362, 364—368, 370—376, 378—379, 381, 383—389, 391—400, 402—406, 409—417, 420—422 прим. 70; 424—427, 431—456 прим. 1; 468—472, 479 прим. 3; 480, 485—488, 490—492, 495—498, 503—513, 516, 518, 520, 522—527, 529, 531—533
- «Коран» (на берберском языке) 281
- «Коран» П. К. Жузе 415
- Аль-Коран 405 прим. 34 = Коран
- «Коран Байсонкур» 410 прим. 43
- «Коран и его догматы» Л. И. Климовича 443 прим. 111
- «Коран и коранистика» 9
- «Коран и прогресс. По поводу умственного пробуждения современных российских мусульман» Н. П. Остроумова 425
- Ал-Коран Магомедов 405 прим. 35 = Коран
- «Коран Османа» 410, 411 прим. 44; 432
- «Коран 'Усмāна» 49, 172 прим. 4; 214, 221, 225—227, 229, 433, 439, 442
- «Коран: комментарий и конкорданс» Р. Парета 376
- «Коранические исследования: пути и методы интерпретации текста» Дж. Уонсборо 185
- «Корова», сūra 518
- «Корпус Ключи» («Толедский сборник») 362
- «Коръан тафсири [Ногмани] татар теленда» ас-Самāни 421 прим. 67
- «Крымские Кораны» 412 прим. 48
- Қур'ан (ал-Қур'ан) = Коран
- Қур'ан 'азим 438 прим. 102
- «Қур'ан ва ғиба'ат» Р. Фахретдинова 432
- «Куран татарский. на чом приводят татар к шерти» 385
- «Лебедь с перьями своими» Иоанния Галатовского 389
- «Лекции по исламу» И. Гольдциера 57
- «Ливā' ал-ислām» 316
- «Лузūмиййāt» Абū-л-'Алā' ал-Ма'ар-ри 422 прим. 70
- «Ма'āлим фй-т-тарйқ» С. Қутба 310 прим. 113
- «Маджāз ал-Қур'ан» Абū 'Убайды 268
- «Маджма' ал-байāн фй тафсир ал-Қур'ан» ат-Табарси 290, 291
- Мазāmйр ли-Дāвуд ан-Наби' 104
- «ал-Манār» 304, 319
- «Манār ал-ислам» 448
- «Масā'ил 'Абдаллāх б. Салām» 355
- «Ал-Масйх ад-даджжāl. Кирā'а сийā-сиййа фй усūл ад-дийāнāt ал-кубрā» Са'йда Аййуба 307
- «Мафātйх ал-ғайб» ар-Рāзи 284
- «Минбār ал-Ислām» 312
- «Мир ислама» 422 прим. 70
- «Ми'рāдж-нāме» (Герат) 328 прим. 25
- «Ми'рāдж-нāме» (Султанййа) 328 прим. 25
- Мисбāх ал-хидāййа» Хумайни 315
- «Мифтāх ал-ғайб» Садр ад-Дйна Қā-нāви 315
- «молитвословие из части Алкурана» 397 прим. 23
- «Молла Насреддин» 424
- ал-Му'аввизатāни 37, 38, 507
- «Ал-Муваттā'» Мāлика б. Анаса 275
- «Ал-Му'дjam ал-муфāхрас ли-л-ал-фāз ал-Қур'ан ал-карйм» Мухаммада Фу'āда 'Абл ал-Бāқи 409 прим. 41
- «Муқаддима» Ибн Халдūна 299
- Мураққа' 80
- «Мураққа'-и Гулшан» 327 прим. 17
- ал-Мурсалāt, сūra 503
- «Мухтасари тафсири Куръон» 448
- «Над арабскими рукописями» И. Ю. Крачковского 200
- ан-Нāзи'āt, сūra 503
- «Ан-Нāсих ва-л-мансūх» Хибат Аллāха б. Салāмы 481 прим. 1
- «Нахдж ал-Балāға» 306
- «Ан-Нахл», сūra 387 прим. 6
- «Небо новое» Иоанникия Галатовского 389
- «Нива» 441
- Новый завет 288, 364, 380
- «Нуджūм ал-Фурқāн» 407
- «Нўр» 423 прим. 71
- «Ан-Нурайн», «дополнительная сūra» 270, 271
- «Об Адаме по учению Библии и по учению Корана. Разговор протоиерея Евфимия Малова с ученым муллою» Е. Малова 415 прим. 56

- «Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V—VII вв.» Л. В. Негря 140
- «Ограждающие» = ал-Му'аввизатан
- «О магометанском законе». перевод Дмитрия Кантимира 396
- «Описание ящика для Корана (из собрания князя М. А. Оболенского)» В. В. Вельяминова-Зернова 413
- «Основы реформ» = «Ислāхāt Эсәслари» Бигиева
- «Основы фикха» = «Қавā'ид-и Фикхийе» Бигиева
- «Основы шариата» = «Шарй'āt Эсәслари»
- «Ответы христианам противу агарян, хулящих нашу православную веру христианскую. Слово обвинительно на агарянску прелесть и умыслившего ее скверного пса Моамефа» Максима Грека 385
- «Отнимающие» = ан-Нāзи'āt, сұра
- «Переводчик-Тарджумāн» 425 прим. 73
- «Персидские письма» Монтескье 369
- Писание (ал-китаб) 37, 170, 175, 180, 181, 188, 293, 471, 510, 523 прим. 70 = Коран
- Писание иудеев 191, 533, 534
- «Писание Моисеево» = Катаб Мұса
- «Писание, ниспосланное Мусе» = Тора (ат-Таурāt)
- Писание христиан 191, 509, 533
- «Писания» (разные) 14, 34, 228, 261, 280, 485, 498, 507, 510 прим. 47; 512 прим. 49
- «Подражания Корану» А. С. Пушкина 406
- «Под сенью Корана» = «Фй зилāl ал-Қур'āн» Саййида Қутба
- «Полная картина Оттоманской империи» Игнаса д'Оссона 405
- «Полный конкорданс Корана или ключ ко всем словам и выражениям его текстов для руководства к исследованию религиозных, юридически, исторических и литературных начал сей книги» Казем-Бека 406—408
- «Положительные науки в Коране» Мехмета Шюкрю Сезера 316
- «Посланики» = ал-Мурсалāt, сұра
- «Православная богословная энциклопедия» 415
- «Предания нашей улицы» = «Аулāl хāратинā» Нағйба Мағфұза
- «Предварительные замечания» Дж. Сэйла 368
- «Приложения» Г. С. Сабдукова 414
- «Прогресс в изучении текста Корана» 232
- «Пророк» А. С. Пушкина 406
- «Противевангелие Накова» 102
- Псалмы Давида 104, 280 прим. 56 = Китаб аз-Забур ли-Дā'уд и Мазāмйр ли-Давуд ан-Набй'
- Псалтирь 154, 507, 508, 519 = Забур (аз-Забур)
- «Путеводитель по Корану» Т. К. Ибрагима и Н. В. Ефремовой 14
- «Путешествие из Парижа в Иерусалим» Ф. Р. Шатобриана 370
- Пятикнижие 37, 508 = тора
- «Рахмет-и Илахийе бурхāнлари» Бигиева 422 прим. 70
- «Религиозное и политическое завешание» Хумайни 306, 314, 315
- «Роман об Александре» 21, 111
- «Ромени», сұра = «ар-Рұм»
- «ар-Рұм», сұра 534
- «Савāкиб манāкиб мавлāнā» Шамс ал-Дйна Ахмада ал-Афлāки 309
- «Сақлайн» 271
- «Салātйн-и Ислām» ал-Ймāнкүлй 430 прим. 78
- «Самаркандский кувический Коран» 410, 411 прим. 45
- «Сатанинские стихи» Салмана Рушди 22 прим. 15; 379, 380
- «Ас-Сāхйх» ал-Бузāри 267, 268
- ас-Сāффāг, сұра 503
- «Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения» Г. С. Сабдукова 415
- «свитки Мұсы» 508
- «священная Книга» 35, 45, 69, 109, 170, 172, 191, 227, 263, 338, 352, 353, 372, 383, 405, 433 = Коран
- Священная книга ислама 7 = Коран
- Священное Писание 63, 74 прим. 93; 181, 274 прим. 31; 286 прим. 65; 356, 485, 490, 523 прим. 70 = Коран
- Священное писание мусульман 9 прим. 9 = Коран
- Священные книги иудеев 356
- Священные книги христиан 356

- Священные тексты 182 прим. 31
 Священный текст 42, 171, 173, 174, 179, 180, 182, 185, 191, 228, 229, 233, 266, 280, 283, 296, 297, 303, 327, 411, 430, 450, 454 прим. 146 = Коран
 «Семейство 'Имрāна». сūra 520 прим. 64
 «Семь спящих отроков» (легенда) 111
 Сийер-и небй' 35
 «Сйра» Ибн Исхāқа 275
 «Сйра» Ибн Хишāма 275
 «Скромные мысли по великой теме» = «Буйук мевзў'ларда уфақ фикирлер»
 «Словарь иностранных слов Корана» А. Джеффери 57
 «Сорок ҳадйсов», перевод Д. Н. Богуславского 414 прим. 52
 «Ас-Сўра ал-улā ал-бақара» 359 прим. 16
 ат-Тағабун. сūra 526
 Талмуд 39
 «Танвйр ал-миқбас мин тафсйр Ибн 'Аббас» 300
 «Ат-Танвйр фи-т-тафсйр мухтасар ат-тафсйр ал-кабйр» ар-Рāзй 285
 Танзил 509 = Коран (Қур'ан. ал-Қур'ан)
 «Тарджам-и русй. фāрсй ва туркй» ал-Ймāнқўлй 430 прим. 78
 «Тарджумāн-и Вахй» 287 прим. 66; 451 прим. 139
 «Та'рйх ал-Қур'ан ва масāхиф» Бигиева 422 прим. 70
 «Та'рйх ар-русул ва-л-мулўк» ат-Табарй 279
 «Тасхйл ал-байāн фй тафсйр ал-Қур'ан» Муҳаммада Сāдиқа ал-Ймāнқўлй 428—430
 «Тасхйх Расм Хатт Қур'ан» Бигиева 433
 ат-Таурā 35
 ат-Таурат 507, 508 = Тора
 «Тафсйр» (трехтомный) 287 прим. 66
 «Тафсйр» 'Абдаллāха б. Вахба 267
 «Тафсйр» ал-Байдāвй 297, 329
 «Тафсйр» Бигиева 433 прим. 90
 «Тафсйр» аз-замахшарй 282, 284
 «Ат-Тафсйр» Ибн 'Араби 295
 «Тафсйр» Курсāвй 420 прим. 66
 «Тафсйр» Маулāнā Абў-л-Калāма Азāда 305
 «Тафсйр» Муқāтила б. Сулаймāна 274, 275
 «Тафсйр» Муҳаммада 'Абдо 304
 «Тафсйр» ар-Рāзй 282, 284, 285, 303
 «Тафсйр» ат-Табарй 279, 291, 454 прим. 144
 «Тафсйр» ат-Тустарй 276
 «Тафсйр» ал-Хамйлий 430 прим. 80
 «Тафсйр 'Алй» 437
 «Тафсйр Галей (перевод Корана)» 437
 «Тафсйр ал-Джалāлайн» Джалāl ал-Дйна ал-Махаллй и Джалāl ал-Дина ас-Суйутй 299, 300, 302, 304, 319, 454 прим. 144
 «Ат-тафсйр ал-кабйр» ал-Бухарй 268
 «Тафсйр ал-мавāкиб» Исмā'йла Фаррўха 416
 «Тафсйр ал-Манār» 300, 303, 304, 424
 «Ат-Тафсйр ан-Ну'мāнй» 430
 «Тафсйр сўрат Йўсуф» Бāба 296
 «Тафсйр сўрат ал-Фāтиха» Бигиева 422 прим. 70
 «Тафсйр ал-фавā'ид» Хусайна Вā'иза 427
 «Тафсйр-и сўрейи ҳамд» Хумайни 315
 «Тафсир-и Хусайнй» Хусайна Вā'иза 329, 416
 «Терминология Корана в новом освещении» К. С. Кашталева 58, 69
 «Толедский сборник» Петра Достопочтенного 385
 Тора 109, 432, 495, 507—509, 517, 521, 522 = ат-Таурат
 «Трапеза», сūra 521
 «Труды по знаковым системам» 128
 «Туркестанская фотографическая выставка», каталог 219 прим. 140
 «Туркестанские ведомости» 219 прим. 141
 «Тысяча и одна ночь» («1001 ночь») 137, 368
 «'Усмāнова редакция» 177, 179
 «Установления и обычаи двора халифов» Хилāла ас-Сāбй 168
 Ученые записки Императорского Юрьевского университета 395 прим. 17
 «Фанатизм, или Пророк Магомет» Вольтера 368
 «ал-Фāтиха», сūra 13, 36, 338, 386, 387 прим. 6; 433, 472 прим. 13
 «Фй зилāl ал-Қур'ан» Саййида Қутба 308 прим. 110; 310, 313, 440

- «Фихрист» Садр-и Зийа' 213
 Фурқан 509 = Коран (Қур'ан. ал-Қур'ан)
 ал-Фурқан 508 = Тора (ат-Таурат)
 «Фуғул ал-хукм» Ибн 'Арабӣ 315
- «Хавафс ва ҳафсийат-и қафайде-йи
 Бурде ал-Бӯсий» 324 прим. 6
 «Хавафс-и айат ва манайи-и-сӯр-и-набиййат» 'Абдаллаха б. Муҳаммада б. Хусайна 323 прим. 4; 343 прим. 61
 Ҳадиқат ас-Су'адā' Муҳаммада б. Сулайман Фудӯлӣ 87. 328 прим. 20, 21, 23
 «Ал-Ҳалидж» 450 прим. 132
 «Ҳамса» Низамӣ 86, 123
 «Хафтийак шариф» 451 прим. 139
 ал-Ҳиджр, сӯра 515
 «Ҳадйс Давӯд» 176
 «Ҳамса» Низамӣ 86, 94, 123. 327 прим. 18; 328 прим. 19, 20, 24
 «Хафтийак тафсйри» Курсавӣ 420 прим. 66
 «Ал-Ҳашр», сура 289
 «Хрестоматия» Сильвестра де Саси 372
 «Хрестоматия по исламу» 8
 «Ал-Хукӯма ал-исламиййа» Ҳумайнӣ 314
- «Черная книга» Памука 320 прим. 132
 Четвероевангелие 37
- «Шаджара-и табақати анбййа' ва машайх ва силсила-и тарйқат...» Аҳмада Кашмйрӣ 220 прим. 145
 «Шарй'ят Эсаслари» Бигиева 422 прим. 70
- «Шах-наме» Абӯ-л-Қасима Фирдаусӣ 167. 327 прим. 18
 «Эдебиййат-и 'арабӣ» Бигиева 422 прим. 70
 «Энциклопедия» 370
 «Энциклопедия ислама» 537
- «Alkoran Macometov Nauka heretycka y zydovska y poganska napelniony. Od Koheletha Chrystusowego rosproszony y zgromadzony...» 388
 Alcorani textus universus... ex arabico idiomate in latinum translatus... Людовико Марацчи 367
 «Annales» 59
 «Aramco World» 13
 «Azoara la vacca» = «Ас-Сӯра ал-Ҷу'ал-бақара»
- «Cahiers d'Asie Centrale» 216
 «Concordantiae Corani Arabicae» Г. Флюгеля 407
 Corpus Toletanum, Collectio Toletana 362
 «Cribatio Alcorani» Николая Кузанского 362
- «Ecstatic Religion» И. Льюиса 135
- «Islamiet Elitba» 440
- «Le Chapitre de la Vache écrit à la Mecque» Андре дю Рие 391 прим. 16
- «Manuscripta Orientalia» 11, 14
- «Sommaire de la Religion des Turks» Андре дю Рие 391

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ И ВАРИАНТОВ НАИМЕНОВАНИЙ СЎР И ИХ ГРУПП

- ābā' 65
 ал-ābā' ал-аввалуна 65
 ал-ābā' ал-ақдамұна 65
 аба'ихим 165
 абайта ал-ла'на 163
 'баса 456
 'баса ва тавалла 456
 «Аббасидская традиция» 187
 'Абд 71, 72 прим. 86
 'абд ('бйд, 'ибād) [Аллах] 69—74
 'Абд Аллах 71, 74
 'абд мамлук 150
 абджал 197, 479
 'абил 182
 абйкум 79
 Абй Иахаб 456
 ал-абсāру 124
 абсир би[х] 494
 абуаб 530
 ал-аввалуна 65
 'Ад ирам 514
 'Ад ал-ула 514
 адалла 501
 аджал 502
 āдам 64, 96
 аджаба 500
 аджзā' 196, 228
 'аджм 173
 аджр 532
 аджр 'Азйм 151
 ал-'адийāt 456
 ва-л-'адийāt 456
 ва-л-'адийāti сүбхāн 456
 адйм 188
 ал-'адл 281, 282
 'адн 531 прим. 83
 'адү 501
 'адувв Аллах 74
 'азāб 182 прим. 32
 ал-'азāб 456
 азāн 191
 азāнун йасма'уна бихā 124
 'азйз 493
 'азйм 150, 151, 491 прим. 11; 495, 498 прим. 20
 ал-азифа 526
 āйа 35, 68, 69, 113, 137, 267, 286, 511
 āйат 14, 15, 20 прим. 8; 36—38, 40, 49, 69, 70, 74, 75, 79—81, 103, 107, 109—113, 122, 133, 138, 142 прим. 7; 150—154, 156—158 прим. 48; 159, 160, 166, 179 прим. 22; 182 прим. 32; 184, 196—199, 203, 206—212, 215, 226, 228, 247—260, 263 прим. 5; 264—266, 268, 269, 271—273, 275, 276, 278, 281, 283, 289—292, 294, 296, 298, 303, 304, 306, 308, 312—314, 316, 319, 323—326, 331 прим. 35—42; 332 прим. 45; 334, 335, 338, 343—250, 373, 375, 386, 387, 389, 433, 435, 440, 441, 469, 470, 472, 479, 481, 483, 485—487, 489 прим. 8; 490 прим. 9; 492 прим. 14; 493, 498, 500, 502 прим. 24; 503—509 прим. 44, 45; 510, 513—523 прим. 70; 524, 526 прим. 74, 75; 527—531 прим. 84; 532 прим. 85; 533, 534 прим. 89
 āйат Аллах ва-л-хикма 68
 āйат ал-'арш 323
 āйāt баййинāt 69
 āйат ал-курей 323, 326, 333 прим. 40; 335
 'айн 479
 'айн/гайн 195, 205
 'айн-зā'-зā' 493
 'айн-сйн-қāф 456
 'ақйд 54 прим. 9; 99, 161
 'ақйда 378
 'ақлийа 285
 ақрабун 153
 акрам 151
 ал-акрам 495
 акрим би-қаумин расулу-л-лāхи шй-'атухум 77
 āл 78 прим. 108; 88 прим. 12; 111, 149, 165—167
 'алā 209
 ал-а'лā 456, 491
 ал-'алақ 456
 а-лам 456
 а-лам нашрақ 456
 а-лам нашрақ лака 456
 а-лам нашрақ лака садрака 456

- а-лам тара 456
 а-лам тара кайфа 456
 а-лам тара кайфа фа'ала 456
 а-лам тара кайфа фа'ала раббука 456
 а-лам тара кайфа фа'ала раббука би-
 асхаби-л-фйл 456
 'Алам Аллах 334
 ал-а'лаун 154
 'али 595 прим. 18
 ал-'али 491
 'алим 492
 'алим 492
 ал-'алим 492
 ал-Имран 456
 'алимун 492
 алиф 195, 205, 208, 209
 алиф ал-виқайа 209
 алиф-лām-мйм гулибати-р-Рум 456
 алиф-лām-мйм-сәд 456
 алиф-лām-мйм ас-салжда 456
 алиф-лām-мйм танзил 456
 алиф-лām-мйм танзил ас-саджда 456
 аллазина кафару 456
 'алләм 492
 Аллахумма 487
 алхакум 456
 алхакуму-т-такатур 456
 алхамиадо 364, 385
 ал-а'мā 456
 аману 209
 амвал 151
 'амма 457
 'амма йатасә'алүна 457
 ал-'амма 294
 амсәл 99—101, 105, 108, 109
 «Анә-л-Хаққ» 277
 анаām 72 прим. 86
 ал-ан'ām 457
 «Ан ахриджа илайна йә Мухаммад»
 159
 анбийә' 511
 ал-анбийә' 457
 ал-'анкабӯт 457
 аңсәр 109, 141, 142, 144, 524
 «антихалиф» 272
 ал-анфәл 457
 анша'а 496
 а-ра'айта 457
 а-ра'анта лизәл 457
 а-ра'анта лизәл йуказзибу 457
 а'рәб 525
 а'рам 84
 ал-ар'әф 457, 530
 ал-ард 88
 ал-'әрифун 294, 295
 'arrāf 126, 132, 136
 'arṣ ал-қу'рән 456
 ал-'арш 498
 ал-асәс 457
 асбәб ан-нузүл 266, 275, 290, 292,
 300, 329, 469
 ал-асбәт 521 прим. 69
 ал-асмā' ал-хусна 487
 асмин' mā[x] 494
 ал-'аср 457
 ва-л-'аср 457
 асхаб 268, 274
 асхаб ал-Айка 517
 асхаб ал-кахф 457
 асхаб ал-фйл 457
 асхаб ал-Ҳиджр 457, 515
 атā амру-л-ләх 457
 а'узу би-л-ләх мин-аш-шайтани-р-
 раджйм 507 прим. 38
 а'узу би-раббин-нас 457
 а'узу би-раббин-л-фалақ 457
 аулә 143
 аулийә' 116, 135, 137, 142
 ауҳā 125
 'афā 499
 афкәр муствада 310
 'афғу 499
 ах 112, 142, 143
 ахәдийс 26
 ал-ахбәр 457
 ахбәр ал-ғайб 286
 ал-Ахзәб 457
 ал-ахйра 525
 ахйәхā 441
 ахқаб 530
 ахкәм ал-халәл ва-л-хәрәм 294
 ал-Ахкәф 457
 ахл 78 прим. 108: 80
 ахл Алләх 294
 ахл ал-байт 144, 166
 ахл ал-Инджйл 533
 ахл ал-китәб 457
 ахләм 124 прим. 32
 ал-ахләм 124 прим. 32
 ахрақу мин нәқйда разлахā 109
 ахрақу мин нәқица разлахā 109
 ахсā 493
 ахсан ал-хәлиқйн 496
 ахсана ал-хәлиқйн китәбан муташәб-
 хан масәнийя 56
 ахуил 315, 402, 422 прим. 71
 'шйра 77 прим. 108: 111
 ашрәт 527

- бā' 479
 бāб 296
 бāбā среднеазиатские 321
 бада'а 496
 бадй' 287, 490, 496
 Бадр 457
 балух 332
 бай'а 145
 ал-баййина 457
 ал-бақара 457
 ба'л 151
 балāға 181 прим. 31
 ал-балад 457, 524
 Бани Исрā'ил 457
 Бани Надйр 457
 бану āдам (Āдам) 71, 72 прим. 86; 79, 88, 96, 97, 106, 513
 бану джандал 92
 бану Исрā'ил 457, 508, 513, 516—518, 522, 533
 барā'а 457, 496
 бирака 332 прим. 46
 бāри' 496
 бариййа 72 прим. 86
 ал-бариййа 457
 барр 498
 ба'с 527
 басā'ир 510
 басар 494
 ал-бāсиқāt 457
 басйр 494
 бāсқāқ 284
 басмала 37, 46, 280 прим. 56; 312
 бāтин 180, 277, 187, 194, 491
 баṭн 276
 ал-баҳр 271
 баҳс 284
 ал-баҳут 457
 башар 64, 70, 72 прим. 86; 75
 бег 212
 би-'инайāти Рабби-л-'āламын 384
 би-назр 427
 би-назāра 427
 би-ма'рифа 427
 би-муқāбала 427
 Бисми-л-лāх 490 прим. 8
 Бисми-л-лāхи-р-раҳмāни-р-раҳим 489 прим. 8; 507 прим. 38
 би-хатṭи-и 'усмāни 213
 би-хи джиinna 505 прим. 34
 ал-бурда 324 прим. 6
 ал-бурудж 457
 бурхāн 267
 «ва Аллāхи ма хазā би-малик» 159
 вāв 208, 479
 вāв-дāl-дāl 500
 вāв-лām-йā' 140
 вāв-хā'-йā' 125
 ва'д 282, 502
 ваджх 284
 вāди 89
 вадуд 498, 500
 вазйр 174, 177, 179 прим. 22
 ва'йд 282
 ваилун ли-кулли хумаза 457
 ваилун ли-л-мутаффифин 457
 ал-вāқй' 457
 ал-вāқи'а 458, 526
 ал-вāқиййа 458
 вакйл 493 прим. 16; 500
 вақф 224, 442, 450
 вақф ақбах 174, 480
 вақф ва ибтидā' 184
 вақф қабйх 480
 вақф кāфй 480
 вақф ал-тамм 174, 480
 вақф ҳасан 480
 вақфа 479
 валā' 140, 141, 144, 145
 валā' дживār 140, 143, 146
 валā' раҳм 140
 валā' ҳидма 140
 валā' ҳилф 140, 142, 143, 146
 ва ла-л-аҳирату акбару дараджāтин ва акбару тафдйлан 154
 ва лā хум йунсарўна 141
 валй 111, 135, 145, 146, 153, 164, 500
 валй ан-нāс 164 прим. 70
 вāси' 491, 498
 вāси' ал-мағфира 499
 васл 478
 ал-вāфиййа 457
 ваҳā 124 прим. 32
 ваҳдат ал-вуджуд 294 прим. 79
 ваҳй 127, 134, 135
 ваҳй ... каллама таклийман 133
 ваҳй ан-набй' 135
 ваҳйāн 125
 ваххāб 498
 вилāйет 217
 вилāййа 134
 «восточный кўфй» 186, 187 прим. 49; 190
 ал-вуджух ва-н-назā'ир 275
 ал-ғāвўн 72
 гадаб 501

- газавѣт 440
газв фикрї 307
ал-гайб 505
ал-Гайб 492
гайба 179
гайн 479
гайр лѣзим 480
гайр махлук 283
ганї 491
гафара 499
гафил 493
гафир 458
гафир аз-занб 499
гафур 499
гаффар 499
ал-гашияа 458, 527
гениза 194
ал-гуйуб 492
ал-гураф 458
- даббара 501
дабт 174
да'ва 292
Давуд 458
Давуд сурат сад 458
да'ї исмаилитские 179
ал-далл 'ала-л-кадим ва хува-л-алфаз
287
дѣл-рѣ'-джим 148
ал-дѣр ал-ѣхира 526
дѣр ал-ислам 82, 331
дѣр ал-мукама 531
дѣр ас-салам 531
дарадж 148
дараджа (дараджѣт) 148—157
дараджѣт нѣмийѣт 148
ал-дараджѣт ал-'улийѣ 154
дарб 148 прим. 23
ал-дарк 155
ад-дѣфи'а 458
даффатѣни 189
ад-дахр 458
дервиш 321
дервиши тюркские 321
джа'ала 496
жабала 64, 66 прим. 63
жаббар 499
жабла 64
жалмад 91
джам' 528
джама'а 503
джама'а тафсир ан-нас 275
джѣми' 503
ал-джѣми'а 458
- джѣнда-чапан 222
джанна (ал-джанна) 41, 530, 531
джаннат 531
джаннат 'дн 531
джаннат ал-ма'ва 531
джаннат ал-ма'ва 531
джаннат ан-на'йм 531
джаннат ан-на'йм 531
джаннат ал-фирдаус 531
джаннат ал-хулѣ 531
джаннатѣн 531
джаннат-н 531
джѣр 140, 141, 143—146, 153
ал-джѣсийа 458
джаханнам 41, 529
джахилийа 43, 95, 298, 307, 310—312
джахїм (ал-джахїм) 529
джиблл (джибилла) 64—66, 78
прим. 108
ал-джибилла ал-аввалїна 65
джибиллан касїран 65, 66 прим. 64
джибл 66
джибла 64
джибул 65 прим. 63
дживѣр 140, 143, 145
джизїа 534 прим. 89
джилад 188
джилада 64
джїм 206
джїм-вав-рѣ' 140
джїм:'хѣ'/хѣ' 205
ал-джѣнн 505
джѣнн 505
джинн (ал-джинн) 114, 137, 138, 273,
327, 343, 346—348, 458, 496, 503,
505, 506, 512, 519, 523, 528, 530
ал-джинна 505
джиннї 125, 505
джихѣд 298, 319
джуз', джуж'ы 38, 176, 205, 209
ал-джум'а 458
джунуд 503
ал-джүруз 458
дйвѣн 100 прим. 5; 105, 189 прим. 55
дйвѣнї 216
дйн 79, 526 прим. 75
ад-дйн 458
дирайа 281
догалык = дугѣлык
драгоман 414
ад-ду'ѣ'ѣ' (ду'ѣ' ал-кунѣт) 458
дугѣлык/догалык 427
ал-дунїѣ 525
дүрүд 326

- ад-духā 458
 ва-духā 458
 ва-д-духā ва-л-лайл 458
 ад-духāн 458
- ах-забийх 458
 заву джибилла 65 прим. 57
 аз-зайтун 458
 закат 534 прим. 89
 аз-залзала 458
 зара'а 496
 аз-зарийāt 458
 ва-аз-зарийāt 458
 зāхид 182
 зāхир 277, 287, 294
 захр 276
 аз-захрāвāн 458
 зийāра 222, 225
 зикр 68, 490 прим. 9
 аз-зикр 35, 68, 263, 508
 зикр ва қур'ан мубйн
 зикра 509 прим. 46
 аз-зилзāl 458
 зимма 145
 аз-зихār 458
 зй-л-ма'āридж 458
 зў-л-'арш 498
 зў-л-джалāl ва-л-икрām 495
 зў-л-икрām 498
 зў-интиқām 503
 зў-л-қа'да 191 прим. 62
 зў-л-қўвва 494
 зў мағфира 499
 зў-л-ма'ридж 153 прим. 41
 зў-р-рахма 499
 зў-т-таул 498
 зў-фадл 498
 аз-зумар 458
 зуррийат 513
 зурриййа 79, 86, 165
 зурриййатихим 166
 аз-зузруф 458
- 'ибād 70—72, 152
 ал-'ибāда 458
 'ибāра 294
 Ибрāхйм 458
 'ид ал-адхā 290 прим. 72
 и'джāз 317 прим. 129: 510
 и'джāз ал-Қур'āн 36 прим. 40; 114,
 134, 282, 285—287
 и'джām 173
 иджмā' 313
 иджитхād 420
- изā вақ'ат 459
 изā вака'ати-л-вāқи'а 459
 иза джā'а 459
 изā джā'ака-л-мунāфиқун 459
 изā джā'а насру-ллāх 459
 изā джā'а насру-ллāхи ва-л-фатх 459
 изā зулзилат 459
 изā зулзилати-л-арду зилзāлахā 459
 изā-с-самā'у-нфатарат 459
 изā-с-сама'у-ншаққат 459
 изā-ш-шамс 459
 изā-ш-шамсу қўвират 459
 'изза 493
 иқлāб 479
 иқра' 459
 иқра' би-сми 459
 иқра' би-сми раббика 459
 иқра' би-сми раббика-ллазий ҳалақа
 459
 иқтараба 459
 иқтараба ли-н-нāси ҳисāбуҳум 459
 иқтарабат 459
 иқтарабати-с-сā'ату ва-ншаққа л-қа-
 мар 459
 ила-л-ридā мин āл Муҳаммад 167
 ила-л-ридā мин банй хāшим 167
 йлāф 27
 ал-йлāф 459
 ал-илāх 487
 илāхй 280 прим. 55
 'илвй 137
 ил йāсийн 519
 'илм 152, 492
 ал-'илм =
 'илм амсāl ал-Қур'āн 289
 'илм асбāб ан-нузўл 266
 'илм аҳкām ал-Қур'āн 289
 'илм бадā'и' ал-Қур'āн 289
 'илм ал-байāн 287
 'илм ал-вақф ва-л-ибтидā' 289
 'илм гарā'иб ал-Қур'āн 289
 'илм и'рāб ал-Қур'āн 289
 'илм ал-қир'āt 181
 'илм ал-Қур'āн ва-т-тафсир 263
 прим. 5; 265, 269, 275
 'илм ал-ладунй 134 прим. 60; 278
 прим. 47
 'илм луғāt ал-Қур'āн 289
 'илм ал-ма'āний 287
 'илм марсўм ал-ҳатт 289
 'илм муфрадāt ал-Қур'āн 289
 'илм ал-муҳкам ва-л-муаташāбих 289
 'илм мушкил ал-Қур'āн 289
 'илм нāсиҳ ал-Қур'āн ва мансўхуҳу 265

- 'илм нәсих ва мансұх 266, 469, 471
 'илм ан-нахв 175
 'илм ар-рукка 137
 'илм ат-гаджвид 180—182
 'илм ат-таҫаввуф 135, 136
 'илм фада'ил ал-Қур'ән 289
 илхәм 134, 135, 280 прим. 55
 ал-илхәм 134 прим. 60; 278 прим. 47
 илхәм ал-валй 135
 имām 13, 75, 79, 172, 179, 203 прим. 97;
 223, 266, 271, 272, 286, 296, 327,
 414, 420, 422 прим. 71; 430 прим. 78,
 80; 441
 имām-зәде 330
 имām қудва 75
 имām «скрытый» 296
 имām-хәтйб 422 прим. 70
 имамат 438
 имāмы казанские 434
 имāмы шиитские 116, 135, 294, 296, 334
 «Именем Бога Всемилостивого, Все-
 милосердного» = Бисми-л-лāхи-р-
 рахмāни-р-рахйм
 имру' (ал-мар') 70 прим. 76; 72 прим. 86
 ал-имтихāн 459
 иннā анзалнāху 459
 иннā анзалнāху фй лайлати-л-қадр 459
 иннā арсалнā 459
 иннā арсалнā Нұхан 459
 иннā а'тайнāка 459
 иннā а'тайнāка-л-каусар 459
 инна Ибрāхйма кāна умматан 74
 иннā фатахнā 459
 иннā фатахнā лака 459
 инс 72 прим. 86
 инсāн (ан-нāс) 72
 ал-инсāн 459
 инсийй (мн.: анāсийй) 72 прим. 86
 инфатарат 459
 ан-инфикāк 459
 ал-инфитār 459
 иншаққат 459
 ал-иншиқāқ 459
 ал-инширāх 459
 и'рāб 53, 292
 ирāда 494
 'ирқ ас-сарā 88
 ислām 74, 141, 147, 512
 ислāх 420
 ал-исм а'азам 137
 ал-'иғма 286
 иснāд 184, 267 прим. 19
 ал-исрā' 459
 исрā'йлиййāt 318
 истадралжа 150 прим. 31
 истихāра 327
 ал-'итāқ 459
 ихва 142, 143
 ихвāн 142, 145 прим. 17
 ихвāн Лўт 516
 ихвāн фй-д-дйн 144, 146
 ихванихим 166
 ал-ихлāс 459
 ал-ихтийār 177
 ихтилāф 291
 ихтимām 223
 ичиги 225
 йшāн 217
 йшāнзāде 203 прим. 97; 217
 ишāра 294
 'ишқ 219 прим. 145
 ишкāl 173
 йā' 208, 209, 359 прим. 16; 479
 йā аййухā-л-кāфирўн 460
 йā аййухā-л-муддāсир 460
 йā аййухā-л-муззаммил 460
 йā аййухā-н-набиййу изā таллақтуму-
 н-нисā' 460
 йā аййуха-н-набиййу ли-ма туҳарри-
 му 460
 йā банй āдам 88
 йа 'ибадй 74
 йā расул Аллāх 158
 йағфир 499
 йас'алўнака 460
 йа'си 141
 йā'-сийн 460
 йā'-сийн ва-л-Қур'ән 460
 йаум 'азйм 527
 йаум ал-азифа 526
 йаум алым 527
 йаум 'сир 527
 ал-йаум ал-āхир 526
 йаум ал-ба'с 526
 йаум ал-ва'йд 527
 йаум ал-вақт ал-ма'лўм 527
 йаум ал-джам' 526
 йаум ад-дйн 526
 йаум йахруджўна 526
 йаум кабйр 527
 йаум ал-қийāма 526
 йаум ма'лўм 527
 ал-йаум ал-мау'ўд 527
 йаум машхўд 527
 йаум мухйт 527
 йамум ан-нушўр 526
 йаум лā-райб фй-хи 527

- йаум ат-тағабун 526
 йаум ат-таләқи 526
 йаум ат-танәди 526
 йаум ташхасу фй-хи ал-абсәр 527
 йаум ал-фасл 526
 ал-йаум ал-хаққ 527
 йаум ал-хасра 527
 йаум ал-хашр 526
 йаум ал-хисаб 526
 йаум ал-хулуд 527
 йаум ал-хурудж 526
 йахүд 533
 йахүди 533
 йуджәру 141
 йуджйру 141
 йўнус 460
 йусаббиху ли-лләх 37, 462 прим. 13
 йусуф 460
 йухибб 500
- қабә'ил 273
 каббир! 495
 кабила 78 прим. 108; 100 прим. 5
 кабир 491 прим. 11; 495
 кабиран 210
 қавй 493
 қавә'ид ал-кирә'ят 174, 184
 қад афлаха-л-му'минүн 460
 қадар 502 прим. 25
 қадара 496
 қәдй 175, 282, 285, 297 прим. 88; 435
 прим. 93
 ал-қәдй = қәдй
 ал-қәдийа 460
 қәдир (мн. ч. қәдирүн) 493
 қадйр 493
 ал-қадр 460
 қәзй-калән 211, 537
 қә'ид 54 прим. 9; 99, 112, 113
 ал-қә'идүна 151
 ал-қанийма 460
 қайд 501
 қаййүм 491, 499
 ал-кайфйййят 127
 ал-қаләқил 37, 460
 қалам 44
 ал-қалам 460
 каләм 494, 495
 каләм Алләх 213
 ал-каләм ал-қадйм аллази хува сифят
 аз-зәт 287
 Каләм Шарйф 212
 қалб 124, 125
 қалб ал-Қур'ән 460
- калим 495
 ал-калим 460
 калима 495
 калимәт 495
 каллама 495
 каллама ... таклийман 125
 ал-қамар 460
 ал-канз 460
 қәнүн I 324
 қәнүн II 324
 карәма 137
 қард 502
 қәри' 178
 ал-қәри'а 460, 527
 карйм 495, 498
 ал-қарйнан 460
 каррама 150 прим. 31
 ал-қасас 460
 қасйда 84, 114, 324 прим. 6
 қасйран 210
 катаба 173
 қаул 495
 қаум 77 прим. 108; 88, 142
 қаум Лүт 516
 қаум Сәлих 515
 қаум Худ 514
 ал-каусар 460, 523
 қәф 460
 қәф 194, 195, 206, 359 прим. 16
 қәф-вәв-йә' 493
 қәф ва-л-Қурән 460
 қәф ва-л-Қур'әни-л-маджид 460
 қәф-дәл-рә' 493, 502 прим. 24
 қәф-рә'-бә' 76 прим. 98
 ал-қәфййа 460
 ал-қәфирүн 460
 ал-қәфируна 298
 каффара 499
 қәф-хә'-йә'-'айн-сәд 460
 қәхин 54 прим. 9; 57, 74, 99, 112, 114,
 122, 125, 126, 132, 136, 161, 523
 ал-қәхир 494
 ал-кахф 460
 ал-қаххәр 494
 қибла 182 прим. 32; 191, 324, 534
 кибрййә' 153, 495
 кизилбәши 334
 қийәма 527
 ал-қийәма 41, 460
 қийәс 313
 қйла 'алайхи 478
 ал-қирә'ят 174, 177, 178, 188, 199,
 230, 231, 267, 284, 390 прим. 71;
 300, 364, 373, 426, 432

- киртас 188
 қисас ал-анбийя' 266, 275
 китаб (мн. ч. кутуб) 35, 68, 173, 507
 ал-китаб 209
 ал-китаб ... айат Аллах 68
 китаб (диван) ал-қайла 100 прим. 5
 ал-китаб ... ал-фурқан 68
 китаба 173
 ал-китал 460
 қиф 478
 койне 39, 53, 54, 99
 кувират 460
 қуддус 487, 491
 қул 37, 452 прим. 140; 460 прим. 5
 қул а'узу би-рабби-н-нас 460
 қул а'узу би-рабби-л-фалак 460
 қул йа аййуха-л-кафирун 461
 қул ухйа 460
 қул ухйа илайя 461
 қул хува-ллаху аҳал 460
 қуллу-л-машакил мин қул ва қум 452
 прим. 140
 ал-қулуб 124
 қулубун йа'қилуна биха 124
 кумган 223
 кун 494, 495
 [сұрат] л-кунут 461
 ал-Қурайш 461
 қур'ан (ал-қур'ан) 35, 68, 69
 ал-Қур'ан ал-'азим 461
 ал-Қур'ан йуфассиру ба'духу ба'дан
 311, 381
 ал қур'ан ... ал-фурқан 68
 қур'ан-и натиқ 296
 қур'ан-и сәмит 296
 қурбан 153
 ал-қурра' 175, 176, 184
 қурра' 319
 курсей 164, 498
 қурултай 440
 қурун 65
 ал-қурун ал-ўла 65
 қуссас 266, 275
 кустоды 204, 209
 кұфй 186—188, 190, 191, 195—198,
 226—228, 410
 ла басрий 479
 лаза 530
 ләзим 480
 ал-лазина хаджару 524
 ал-лазина хаду 533
 лайансуранна 144
 ал-лайл 461
 ва-л-лайл 461
 ал-лайл нза йағша 461
 ва-л-лайли нза йағша 461
 ла йуҳиб 501
 ла уксиму 461
 ла уксиму би-хазә-л-балад 461
 ла уксиму би-йауми-л-қийама 461
 лам 205, 479
 лам йакун 461
 лам йакун-ллазина кафару 461
 лам йакун-ллазина (кафару) мин ах-
 ли-л-китаб 461
 лам-каф-йа' 526 прим. 74
 ла'на 501
 лангар 217 прим. 132; 223
 лан йуджирани 141
 лағйф 493, 498
 лаух 410 прим. 43
 ал-лаух ал-махфуз 34, 134 прим. 60;
 278 прим. 47; 502 прим. 24
 лаухани 189
 лафз 174
 ал-лах 487
 лаха дараджат сахла ва су'уд 148
 Лахаб 461
 ал-Лахаб 461
 лаху ратабун 'алин 'ала-л-наси қул-
 ликим 153
 либас-ат-таква 332
 ли-йлаф 461
 ли-йлафи Қурайш 461
 ли-ма туҳарриму 461
 ли-тубаййина 263
 луда 181 прим. 31; 292
 Луқман 461
 ал-лумаз 461
 ма антум илла башарун мислуна 75
 ал-ма'аридж 461
 маба'а 148, 156
 ал-мавадда 461
 мавджд 135
 ал-мавалй 111
 мавалй 144
 мавалй раҳм 111
 мавалй хулафа' 144
 мағизй 353, 355 прим. 8
 мағрибй 193
 ал-маддджн' 461
 маджаз 281
 маджалис 152, 158
 маджид 495, 498 прим. 20
 ал-маджид 461
 маджалла 101

- маджнун 126, 136, 165, 505 прим. 34
 маджус 532 прим. 86
 мадина 31
 мадрадж 148
 мадраса/медресе 299 прим. 96; 397,
 410 прим. 43; 421, 422 прим. 70;
 430 прим. 80; 434
 мадх 99, 100
 мазар 214—218, 220—222, 224, 225
 мазхаб 38, 175, 284
 ал-ма'ида 461
 ма'ад сидк 531
 макам 150 прим. 32; 153, 156
 макам амйн 531
 «макам Ибрахйм» 24, 516
 макам ма'лум 154
 макам махмуд 153, 160
 макан 154, 156
 макр 501
 макт 501
 Мактаб ал-иршад 308 прим. 110
 ал-мала' 163
 малā'ика (ед. ч. малак) 503
 ал-малā'ика 461
 малак 75, 503
 малакайн 503
 малакūt 141
 малик 145, 149, 153, 159, 161—167, 497
 Малик 504
 мәлик ал-мулк 498
 маликайн 503 прим. 28
 мәлики йауми-д-дйн 461
 мәлику-л-мулк 153
 ман хаджара 524
 ма'на 280 прим. 54; 292
 ал-мāни'а 461
 ал-маннā'а 461
 мансӯх 511
 ал-мар'а 461
 марджӯх 478
 Марйам 461
 ал-масāбийх 461
 ал-масад 461
 масал 100, 108, 109
 мас'ала 284
 ал-масāний 41, 461
 масджид ад-дирār 525
 ал-Масйх 520, 533 прим. 87
 ал-масйх ад-даджжāl 307
 масйхй 533 прим. 87
 мастӯр 295
 масхӯр 126, 136
 матйн 494
 матла' 294
 маулā 140—143, 145, 150, 153, 500
 ал-мā'ун 462
 махабба 501
 махдй 179, 280, 305, 316
 махлук 283
 ал-машā'ир 95
 ма'шар 77 прим. 108
 ал-маш'ар ал-харām 95
 машк 195, 206
 машй'а 494
 мушриқун 535
 медресе = мадраса
 мечеть 13, 44, 45, 159, 164, 166, 190,
 193, 217, 219, 220, 227, 264, 266, 335,
 336, 379, 397, 410, 423 прим. 71;
 426, 442, 443 прим. 111; 447
 мй'ад 502
 милла 73, 79
 мйм 37, 194, 195, 479
 мин 'ибāдина 72
 мин салсāl 88
 мин тйн 88
 минбар 164, 166
 ал-минхāдж ал-адабй ли-л-тафсйр 381
 ми'радж 280 прим. 55; 327
 ал-ми'ун 37, 462
 миҳна ва-л-фитна 310
 миҳрāб 410 прим. 43
 ал-му'āввизатāни 37, 38, 323
 мӯ'аззин 402
 ал-му'аззимун 137
 му'аллим 434
 му'āрадāt ал-Қур'āн 288
 ал-му'āуизатāн 462
 му'āха 141, 142, 145
 ал-мубаййида 462
 ал-муб'āсира 462
 мубāхала 534
 мубйн 510
 мубхамāt 485
 мувāфақāt 290
 ал-мудамдима 462
 мударрис 422 прим. 70, 71; 430
 прим. 80
 ал-мудассир 462
 муджаввад 184
 муджāввиз 478
 ал-муджāдала 462
 ал-муджāдила 462
 ал-муджāхидӯна фй сабйл Аллāх 151
 муджиб 500
 му'джиз 494
 му'джиза 137, 267, 286
 муджйр 148, 153

- ал-муззаммил 462
 ал-му'имма 462
 мүй-и мубарак 222
 муқаввā 211, 215
 муқаррабун 153, 503
 ал-муқашқиша 462
 ал-муқашқишатāн 462
 муқйт 493 прим. 16: 500
 муқтадир 493
 мулк 152, 153
 ал-мулк 462
 мулла 229, 399, 402, 421, 422 прим. 70, 71; 424, 430 прим. 78; 434, 440, 441, 447
 муллы-кадимисты 422 прим. 70
 му'мин 31, 498
 ал-му'мин 462
 ал-му'минийн 462
 ал-му'минун 462
 ал-му'минунa 72
 ал-мумтаҳана 460
 ал-мумтаҳина 462
 ал-мумтаҳинāt 462
 ал-мунādжāt 462
 ал-мунаджджийа 462
 ал-Мунāди 505
 ал-мунакила 462
 ал-мунаққира 462
 мунāфиқ 31, 524
 ал-мунāфиқйн 462
 мунāфиқун 73
 ал-мунāфиқун 460
 ал-мун'им 498
 ал-мунқиза 462
 мурақба 478
 мўрзā 397
 мурид, муриды 221—223
 мурсал/мурсалун 511
 ал-мурсалāt 462
 ва-л-мурсалāt 462
 ва-л-мурсалāti 'урфан 462
 Мўсā 462
 ал-мусаббихāt 37, 462
 ал-мусауvara 462
 ал-муёйра 462
 ал-му'сирāt 462
 муслим 512, 514
 муслимун 71
 муснад 267
 «мусульманская реформация» 301
 ал-мушҳаф 35, 179, 189
 ал-мута'āли 491
 мутаваāй 224
 мутакаббир 495
 мутаёаввиф 182
 ал-му'тафика (ал-му'тафикāt) 85 прим. 8
 ал-мутаффиён 462
 ал-мутаҳаррим 462
 муташāбиҳ муташāбиҳāt 264, 265, 281, 511
 мутлақ ва зāхир 478
 муфассал 37, 510
 ал-муфассал 462
 муфассир 266 прим. 15: 274, 289, 311, 381
 муфтий 13, 203 прим. 97; 303, 418, 430, 435, 437, 447, 450
 муфтийат 397
 муҳаддис, муҳаддисы 311
 муҳаддисы суннитские 267 прим. 19
 муҳаджир/муҳаджирун 31, 109, 141—144, 524
 муҳадрам, муҳадрамы 61, 148, 153
 мухаймин 493 прим. 16: 499
 муҳаққақ 187 прим. 49: 410 прим. 43
 ал-муҳаккимун 294
 Мухаммад 463
 мухāн 155
 ал-мухзийа 463
 муҳкам/муҳкамāt 264, 265, 511
 ал-муҳласуна 72
 ал-мушаррида 463
 ан-наба' 463
 набй' 135, 511
 набй 511
 ан-набй 511, 522 = Мухаммад
 ан-набий 463
 набийун 511
 ан-наджм 463
 ва-н-наджм 463
 ва-н-наджмин изā хавā 463
 ан-нāзи'āt 463
 ва-н-нāзи'āt 463
 ан-назā'ир 463
 назм 36 прим. 40: 286
 нақадат газлахā 109
 нақт 173, 174, 196
 намаз 452
 ан-намл 463
 нāр (ан-нāр) 41, 529
 «народ Лўтa» = иҳвāн Лўт, қаум Лўт
 ан-нāс 72, 463
 ан-нāс ва-л-хиджāрат 92
 наёāрā (мн. ч. от наёāрāй) 533
 нāсир (мн. анёāр) 31, 145
 нāсиҳ 511
 ан-нāсиҳ ва-л-манёўх 275

- нафйр 500
нафр 144—146, 500
ан-нафр 463
нафрāнй 533
нафру-лиāх 463
наста'лиқ 204, 216, 338
насу 359 прим. 16
насуй 186, 187 прим. 49; 190, 204
насуй турецкий 387 прим. 5
нафар 78 прим. 108
нафс 72 прим. 86; 89
нахйк муджавид ар-рих 93
ан-нахл 463
ан-ни'ам 463
ни'ма 498
ан-нисā' 463
[сўрат] ан-нисā' ал-қубрā 463
[сўрат] ан-нисā' ал-қусрā 463
[сўрат] ан-нисā' ас-сугрā 463
нисба 216
ан-нисба ар-рухййа 134 прим. 60; 278
прим. 47
«ан-Нисва» 90, 94
нубувва 131, 134, 511
нўн 195, 479, 463
нўн ва-л-қалам 463
нўн-қāф-мйм 503
нўн-сāд-рā' 140
нўн-шйн-рā' 188
нўр 459, 496, 510
ан-нур 463
нўр-и илхām = ал-илхām нутқ 174
Нўх 463
нушўр 527
- обитаемый дом 94
- «поздний ҳиджāзй» 205
«прошальное паломничество» 33
пўр-и илхām = ал-илхām
- рā' 479
рā'-дāд-йā' 501
ра'а 494
рабб 153, 497
Рабб 487
Рабб ал-'арш 498
рабб ал-'изза 493
раббāнй 280 прим. 55
рā'-вāв-дā 494
рā'-вāв-дал 494
ар-ра'д 463
раджаз 106
раджйм 506
- раджул 72 прим. 86
радйф 163
ар-раззāқ 500
ра'йс 54 прим. 9; 99
ра'ис ал-муфассирўн 271
рақўб 493 прим. 16, 17; 499
раққ 188
рақшā' 84, 85
рамадāн 191
«раннеаббасидские почерка» 187
прим. 49; 205
расм 173, 181
расм 'Усмāнй 173, 174, 205, 232
расўл 145, 158, 511, 522
ар-расўл 522 = Муҳаммад
расўл Аллāх 145, 522 = Муҳаммад
расўлāн 511
Расўлу-на 522 = Муҳаммад
Расўлу-ху 522 = Муҳаммад
ратаб 156
ра'ўф 498
рафа'нāху 154
рафй' дараджāt 153
рā'-хā'-тā' 77 прим. 108
ар-рахйм 499
рахм 140
рахма 182 прим. 32
ар-рахмāн 463, 499
рахмāнй 137
рахт 75, 76, 78 прим. 108
равāйя/ривāйāt 278, 281
ар-ривāйа 178
рибā 317
ал-рида 167
ридда 307
риджс 501
ризқ 500
ризқ карйм 151
риққ 64, 188
рисāла/рисāлāt 511
руб' 38
ру'йā 124, 125 прим. 36
ар-ру'йā 124 прим. 32
«рука Фāтимы» 334
ар-рукйа 463
ар-Рўм 463
русул 503, 511
рўх 75, 128
ар-рўх 504 прим. 32
Рўх Аллāх 520 прим. 66
ар-рўх ал-амйн 504
рўх ал-қудус 504
ар-рухāни 137
рўхунā 504

- сә' 206
 ас-сә'а 526
 са'ала 463
 са'ала сә'ил 463
 ас-саб' ал-масәни 463
 ас-саб' ал-тивәл 37
 ас-саб' ат-тувал. ат-тувал 464
 Сабә 463
 ас-Сабә 463
 Сабә' 463
 саббах 462 прим. 13
 саббаха 495
 саббаха ли-лләх 37
 саббих 462 прим. 13; 464. 490
 саббих би-хамд! 495
 саббихи-сма раббика 464
 саббихи-сма раббика-д-а'лә 464
 саббихи-л-хавәоййин 464
 ас-сәби'уна 532 прим. 86
 сабр Аййүб 517
 сәл 464. 479
 сәл ва-л-Қур'ән 464
 сәл/дәл 195
 салақа 157
 садж' 39, 98, 373
 саджда 182 прим. 32; 184 прим. 38
 ас-саджда 464
 са'йр (ас-са'йр) 529, 530
 са'й 93
 сайид 54 прим. 9; 99, 112, 113, 151, 161
 сақар 530
 сакта 479
 «ас-саләм 'алайк» 157 прим. 47
 сәләсәту рахтин 76
 ас-сәләт 464
 ас-сәлихуна 72
 салф 65
 сам' 494
 «ас-сәм 'алайк» 157 прим. 47
 ас-сам'а ва-л-абсәра ва-л-аф'идата 124
 ас-самә' зәт ал-бурүдж 464
 ас-самә' ва-т-тәриқ 464
 ва-с-самә'и ва-т-тәриқ 464
 сәмад 491
 ас-сәмад 464
 сәмй' 494, 500
 сами'а 494
 санәм ал-Қур'ән 464
 сәра 67
 ас-сәрә 88
 сарәт ал-муслимйн 152
 сарйр 164
 ас-сарфа 286, 287
 сәрафахум 'ан 286
 ас-сәфф 464
 ас-сәффәт 464
 ва-с-сәффәт 464
 ас-сәхара 137
 сәхат 501
 сәхиб ал-Хут 517
 сәхир 126, 165, 335 прим. 51; 523
 сәхйфа (мн.: сүхуф) 188
 ас-сәхйх 267 прим. 19
 ас-сәхха 527
 сибт (асбат) 77, 78 прим. 108
 сидк 496
 силсила 49, 220, 221, 229
 сйма 137
 ас-сймийа 137
 сйн 37, 479
 сйн-бә'-тә 77 прим. 108
 сйн/шйн 195
 сйра 266, 353
 ас-сифәт 282
 снхр 136, 137
 снхр йу'сар 136
 ас-су'әл 464
 суб' 38
 субхәна 464, 491, 495
 сувәр мин ал-Қур'ән 426
 Сулаймән 464
 султән 152, 153, 160, 223, 405 прим. 34; 445
 султанат 231
 султаны османские 331 прим. 43
 султаны турецкие 363
 султаны узбекские 223
 сұм 213
 сунна 79, 167, 261, 262, 266—268, 276, 279, 282, 298, 299, 313, 315, 316, 317 прим. 129; 420, 522
 сунна туфассиру-л-Қур'ән 279
 сұр 69 прим. 73; 530
 сұра (мн. ч. сувар) 13, 14, 32, 35—39, 59, 60, 65, 67—69, 103, 106, 109, 113, 114, 138, 148, 149, 150 прим. 31; 156, 158 прим. 48; 159, 160, 176 прим. 14; 184, 194, 196—199, 203—207, 209, 211, 212, 215, 238, 239, 250—253, 260, 266, 268, 271, 272, 275, 276, 278, 280, 281, 289—292, 296, 298, 307, 313, 323, 324, 326—331 прим. 35—38, 43; 332 прим. 45; 335, 336, 338, 340, 341, 343—350, 356, 359 прим. 16; 361, 375, 386, 391 прим. 16; 394, 406, 426, 432, 433, 438, 456, 458 прим. 1, 2; 459

- прим. 4; 460 прим. 5; 6; 461 прим. 7;
 8; 462 прим. 9—14; 463 прим. 15;
 464 прим. 16, 17; 466 прим. 18, 19;
 467 прим. 20; 468—471, 472 прим. 13;
 481, 483, 485, 486, 490 прим. 8; 503;
 507 прим. 38; 510, 511, 514—516,
 518, 520—524, 526, 528 прим. 77; 534
 ас-сұрату-ллатй йузкару фйхā-л-ан-
 фāл 464
 ас-сұрату-ллатй йузкару фйхā-л-
 а'рāф 464
 ас-сұрату-ллатй йузкару фйхā-л-ба-
 қара 464
 ас-сұрату-ллатй йузкару фйхā Йўнус
 464
 ас-сұрату-ллатй йузкару фйхā-л-Йў-
 суф 464
 ас-сұрату-ллатй йузкару фйхā-н-нисā'
 464
 ас-сұрату-ллатй йузкару фйхā-р-ра'д
 464
 ас-сұрату-ллатй йузкару фйхā-т-тауба
 464
 ас-сұрату-ллатй йузкару фйхā-л-ҳа-
 дйд 464
 ас-сұрату-лллатй йузкару фйхā Хўд 464
 ас-сұрату-л-'улийā 67, 148 прим. 27
 сұфй 182
 суфлй 137
 сұхуф 101, 188, 189, 507
 ас-сұхуф ал-бакриййа 171
 «сыны Адама, Адамовы» = бану Адам
 сыны Израилевы (род Израилев)
 = бану Исра'йл
 тā' 37, 205, 206, 480 прим. 3
 тā' 480 прим. 3
 та'ālā 491
 табақāt 154 прим. 46
 табāрака 464, 490, 495
 табāрака-л-фурқāн 464
 табāрака-ллазй би-йадихй-л-мулк 464
 табāрака-ллазй наззала-л-фурқāн 464
 табāрака-л-мулк 464
 таббат 464
 таббат йадā Абй Лахаб 464
 таббат йадā Абй Лахабин ва-табба
 464
 ат-тāби'ўн 274
 ат-тавāсйн, ат-тавāсйм 37, 464
 таввāб 499
 та'вил 269, 271, 278—281, 287, 292,
 293—296, 318, 511
 ат-та'вил зў вуджўх 280
 та'вил исмаилитский 294, 296
 та'вил суфийский 294, 296
 та'вил шинтский 294, 296
 та'вилуху 264
 ат-тағāбун 465
 тадвйр 184
 тāдж 162
 таджвйд 183, 184, 209, 289, 431, 478
 тāдж-и Хайдарй 334, 335
 Тазкйра 509 прим. 46
 тазкйре 213
 тā'ифа 73
 ат-такāсур 465
 ат-таквйр 465
 ат-таквйр 465
 таклйд 420
 ат-такмйл 465
 такфйр 311 прим. 117
 ат-талāқ 465
 талбиййа 95 прим. 33
 [сұрат] та'лим ал-мас'ала 465
 та'лйф 286
 ат-тāмма ал-кубрā 527
 танаффаса 89
 танвйн 479
 танзйл 35, 68, 465
 танзйл аз-зумар 465
 танзйл ас-саджда 465
 тарджама 287 прим. 66
 тарджумāн ал-Қур'āн 271
 ат-тāриқ 465
 тарйқа 219 прим. 145
 ат-тарйқа ал-мазмўма 137
 ат-тарйқа ал-махмўда 137
 тартиб 36
 тартил 184, 511
 ат-тасаввуф 182
 ат-тасā'ул 465
 тасбйх 222
 ат-тāси'a 465
 тā'-сйн 465
 тā'-сйн-мйм 464 прим. 17; 465
 тā'-сйн-мйм ал-қасас 465
 тā'-сйн-мйм аш-шу'арā' 465
 тā'-сйн ан-намл 465
 тā'-сйн Сулаймāн 465
 тā'-сйн аш-шу'арā' 465
 ат-татфйф 465
 ат-тауба 465
 ат-таудй' 465
 ат-таул 465
 ат-таухйд 281, 282, 465
 таухйдная экономика 317
 тафаккур 184 прим. 42

- гафаррақа 73 прим. 87
 ат-тафвид 465
 ат-тафйф 465
 тафсйр 8, 9, 15, 65, 98, 181 прим. 31:
 263, 266, 267 прим. 17; 269, 271—
 275, 278—280, 284, 285, 287 прим. 66;
 289, 290 прим. 71; 297, 300, 301,
 303, 304, 308 прим. 110; 310, 311,
 313, 316, 318, 319, 327, 329, 366,
 374, 417, 420 прим. 66; 421, 427,
 430, 431, 433, 440, 448, 451
 ат-тафсйр би-л-илм 281
 ат-тафсйр би-р-ра'й 281, 283
 ат-тафсйр з'у ваджх 280
 ат-тафсйр ал-илмй 303, 316
 ат-тафсйр ли-с-сахаба ва-т-та'вйл ли-
 л-фукаха' 278
 тафсйруха' 291
 та'х-ха' 465
 тахаджжаба би-л-мусхаф 321
 тахарат 182 прим. 32
 тахжйк 184
 ат-тахрйм 465
 тахрйф 269, 291
 ташаййа'а 73 прим. 87
 ташдйд 177
 та'шйр 207
 ташкйл 173
 «Творец небес и земли» 496
 тйба 465
 тилāва 294
 ат-тйн 465
 ва-т-тйн 465
 ат-тйн ва-з-зайтүн 465
 ва-т-тни ва-з-зайтүн 465
 тишрйн II 324
 ту'вйхи 141
 ту'рā 384
 тузиллу 153
 ту'иззу 153
 тўла ат-тувалайн 465
 ат-тўр 465
 турāб 88
 ал-'укўд 465
 'уламā 278, 283, 440, 441
 'улвй 137
 улемы = 'уламā'
 ўлў-л-амр 152
 ўлў-л-архам 143
 'ултўм ал-Қур'ән 261
 умам 80, 152
 умм ал-китаб 465
 Умм ал-курā 524 = Мекка
 умм ал-Қур'ән 465
 умма 14, 31, 73—75, 78—81, 141, 143,
 144, 147, 152, 164
 умматан 80
 умматан вахдаҳу 81
 уммй 74, 286, 523
 уммййун 523 прим. 70
 'умра 95
 'усба 73 прим. 87; 77 прим. 108
 усва 79
 усва ҳасана 79
 ўҳнийя 465
 ўҳнийя илаййа 465
 фа' 359 прим. 16
 фа'āl ли-мā йурйду 494
 фа'ала 496
 ал-фавāтих 37, 289
 фадā'ил 289
 фадā'ил ал-амāкин 274
 фадā'ил ал-булдан 274
 фā'-дāл-лām 149
 фаддала 149—154, 156
 ал-фаджр 466
 ал-фāдиҳа 466
 фадл 149, 152, 153, 291, 498
 фақйх, фақйхи 178 прим. 17; 297
 прим. 88; 313, 358
 фақйх египетский 299 прим. 96
 фақйх шнитский 290 прим. 72
 ал-фалақ 466
 фалсафа 293
 фарйқ 73
 фā'-сāд-лām
 фақйла 76, 78 прим. 108; 141
 фақйлат ан-набй' 76
 фақйлатихи 76
 фатара 496
 фатва 304, 379, 380
 фāтир 466, 496
 ал-фāтир 465
 ал-фāтиҳа 466
 фāтиҳат ал-китаб 466
 фāтиҳат ал-Қур'ән 466
 фатра 121
 фаттāх 499, 500
 фатх 500
 ал-фатх 466
 фауз 532
 фахм 294
 фаҳр 99
 фи'а 73 прим. 87; 77 прим. 108
 фиқх 278, 279 прим. 49; 284 прим. 63
 297 прим. 88

- ал-фйл 466
 фирдаус 531 прим. 84
 ал-фирдаус 465
 фй тарйқ истихъара 327
 фй тарйқ хатм ал-ахзâб 327
 фу'ад 124
 фуддила 150
 фуқахâ' 278
 ал-фурқân 35, 68, 466
 фуссилат 466
 фустât ал-Қур'ân 466

 хâ' 37, 195, 197, 206, 479
 хâ'-бâ'-бâ' 500
 хабйр 493
 хабл 142
 хабр ал-умма
 ал-хавâмйм, ал-хавâмймât, ал-хâмйм
 37, 466
 ал-хавâриййн 466
 ал-хавâрийюн 466
 хâвийа 530
 хадâ 501
 хадâ'ик 531
 хадд 294
 ал-хаджж 24, 92, 97, 107, 124, 277, 421, 466
 ал-хадйд 466
 хадйс 35, 68, 81, 108 прим. 35; 113, 149,
 154 прим. 46; 159, 225, 267, 268,
 271, 273, 276, 278 прим. 49; 280, 281,
 283, 291, 299, 304, 313, 354, 355
 прим. 8; 356, 485, 487 прим. 1; 527
 ал-хадйс 68
 хадйс кудей 278, 280 прим. 55
 хадр 184
 ал-хâ'ила 466
 хайй 491
 хайр ал-ғâфирйн 499
 хайр ан-насирийн 500
 хайр ар-рâзикйн 500
 ал-хайрат 151
 хакам 54 прим. 9; 99, 112, 113
 хақйқат 223
 хâким 217
 хâким 493
 хâким ал-'араб 101
 хаққ 35, 68, 491 прим. 13; 495, 496
 ал-Хаққ 495
 ал-хâққа 466, 526
 ал-хал' 458 прим. 2; 461 прим. 7; 466
 хал атâ 466
 хал ата 'алâ-л-инсân 466
 хал атâ 'алâ-л-инсâни хйнун минна-д-
 дахр 466

 хал атâка 466
 хал атâка хадйс-л-ғâшиуа 466
 халака 65
 хâ'-лâм-қâф 496
 хâ'-лâм-та' 76, 77 прим. 108
 хâ'-лâм-фâ' 140
 хâлиқ 496
 ал-хâлиқ 496
 хâлим 498
 хâлит 76
 халиф 43, 152 прим. 35; 162, 164
 прим. 70; 166, 171, 172 прим. 4;
 173, 176 прим. 14; 177, 179, 180,
 187, 189 прим. 55; 212, 216, 222
 прим. 155; 227, 283, 327, 353, 355
 прим. 8; 411 прим. 45; 451 прим. 137
 хâлифа 58 прим. 26; 71, 152 прим. 36;
 163, 166
 халифат 170, 172, 175—178, 187, 231,
 269, 271, 276, 277, 280, 283, 303,
 307, 374
 халіқ 64, 65 прим. 63; 72 прим. 86
 халіқ ал-Қур'ân 134
 халлâқ 596
 ал-хамд 466, 495
 ал-хамд ал-аввалй 466
 ал-хамд ал-қасрй 466
 ал-хамду ли-ллâх 466
 ал-хамду ли-ллâхи фâгир 466
 ал-хамду ли-ллâхи раббй-л-'âламйн
 466
 хамза 177, 195, 208, 479
 хамйд 495
 хамида 160
 хâ'-мйм 466
 хâ'-мйм 'айн-сйн-қâф 466
 хâ'-мйм ал-Ахқâф 466
 хâ'-мйм ал-джâсийа 466
 хâ'-мйм ал-духâн 466
 хâ'-мйм аз-зумар 467
 хâ'-мйм аз-зухуруф 467
 хâ'-мйм ал-му'мин 467
 хâ'-мйм ас-саджда 467
 хâ'-мйм танзйл 467
 хâ'-мйм аш-шарй'а 467
 хâ'-мйм аш-шурâ 467
 хамса 334
 хâнагâх 322
 ханйфиййа 74, 147
 харақât 173
 хирâм 24, 33, 480
 хасана 151
 хасйб 493, 499
 ал-хâсса 294

- хāтиб. хāтибы 54 прим. 9; 57, 99, 112.
113, 125, 126, 132, 422 прим. 71
хатм ал-ахзāб 327
хасс 173
ал-хāфд 458 прим. 2; 461 прим. 7; 467
хāфйз 493 прим. 16; 499
ал-хāфира 467
хāфттййак 426, 432, 435
хашара 503
хашр 526, 528
ал-хашр 467
х^аджа 224
хиджā' 99, 100
хиджāзй 187—191, 193, 195, 197—
199, 205, 211, 227, 228, 411
ал-Хиджр 467
хиджра 31, 32, 106, 113, 141, 145
прим. 17; 185 прим. 44; 193, 195, 197,
198, 267 прим. 17; 269, 301, 378, 410,
468, 470, 471, 472 прим. 13; 524
хиджра эфиопская 105
хидма 140
хизб. хизбы 38
хизб 73, 209
хикма 68
хилф 140, 142, 143, 146
хирқа 222, 223
хиссийа 285
«Хранимая. Благохранимая. Скри-
жаль» 134 прим. 60; 502 прим. 24
= ал-лаух ал-махфўз
хрисман 334 прим. 49
хува 142 прим. 7
хува-ллāху ахад 467
Хўд 467, 533
ал-худā 317
худжа 292
ал-худжурāt 467
хукм 152
ал-хукм 141
хулатā' 78 прим. 108
ал-хулатā' 112
хулўл 278
хумаза 467
ал-хумаза 467
хурўдж 527
ал-хутама 530
хутба 266

«черный камень» 92

ша'б 78 прим. 108
шā'ир 54 прим. 9; 99, 105, 112, 125,
126, 132, 136, 165, 523

шайхātйн 505, 506
шайхātн 506
аш-шайхātн ар-раджим 506
шайхātнй 137
шайхātны 136
шайх'ун 209
шайх 49, 214—216, 219 прим. 145;
220, 221, 223, 224, 229, 234, 420,
479 прим. 2
шайхй суфийские 116, 135
шāкир 500
шакўр 500
шакл 173
аш-шамс 467
ва-ш-шамс 467
аш-шамс ва-духāхā 467
ва-ш-шамси ва-духāхā 467
аш-шарй'а 467
шарй'ат 298, 440
шарйқ (мн. ч. шуракā') 490
шарт 385
шарт 385
аш-шарх 467
шатх 277
аш-шāфиййа 467
шах 314, 334
аш-шахāда 492
шахйд 493
шейх 201 = шайх
шейхй суфийские 219 = шайхй су-
фийские
шй'а 73, 77
аш-шнй'а 77
шйн 206
шйн-йā'-хамза 494
шнрқ 535
аш-шнфā' 467
аш-шу'арā' 467
аш-шукр 467
аш-шўрā 467
шу'ўб 273
шу'ўб ва қабā'ил 273

эмнр 225
эмнр бундский 179
эмнр бухарский 211, 212, 225
эмират 212, 438

Abbasid tradition 187
allegoria 294
anagoge 294

bat qōl 133, 135
ben adam 88 прим. 11

- chartēs 188
 chose en soi 372
 clavi 197 прим. 82
 continuum of literary exprience 98
 Contra Legem Saracenorum 352
- Deutungsbedürftigkeit** 55
 'dm 95 прим. 34
 dēmos 65
 dr 148
- early Abbasid scripts 187 прим. 49
 ecclesia militans 355
 enrichesiez-vous 307
- Genieästhetic** 131
 gr 140 прим. 3
- Habent sua fata libelli** 229
 hag 24
 Herrschertum 160 прим. 55
 historia 294
 Hochsprache 53
 humane scholarship 378
 hysteria muscularis 120
- in folio 310
 isnād-cum-matn 185 прим. 44
- jbl 65, 66
 jiwār 146
- Königtum** 160 прим. 55
- labarum 334 прим. 49
 lē-goi gadōl 79
 lingua sacra 40, 54
- mahpēkāh 85 прим. 8
 musoleptos 131
- Nec Caesar supra grammaticos 82
 new style 187 прим. 49
 npsh (nfs) 89
- paradeisos** 531 прим. 84
- qeryana** 35
- 'rum 84
- scriptio defectiva 175
 scriptio plena 175, 176
 sensus literalis 294
 sensus spiritualis 294
 surta 69
- tendenzkritik 375
 terra incognita 356
 textus receptus 382
 tropologia 294

УКАЗАТЕЛЬ КОРАНИЧЕСКИХ ЦИТАТ

- | | |
|------------------------|------------------------|
| 2 : 24 92, 108 | 8 : 75 272 |
| 2 : 28 71 прим. 82 | 9 : 5 265, 483 |
| 2 : 30 163 | 9 : 11 143 |
| 2 : 74 92 | 9 : 19 — 20 184 |
| 2 : 90 70 | 9 : 70 85 |
| 2 : 124 75, 79 | 9 : 74 152 |
| 2 : 158 95 | 9 : 86 69 |
| 2 : 185 68 | 9 : 88 151 |
| 2 : 198 95 | 10 : 37 — 38 68 |
| 2 : 221 | 11 : 13 68 прим. 73 |
| 2 : 228 151 | 11 : 40 80 |
| 2 : 231 68 | 11 : 48 80 |
| 2 : 275 25 | 11 : 67 20 |
| 2 : 286 414 | 11 : 116 65 |
| 3 : 3 — 4 68 | 12 : 38 71 |
| 3 : 7 265 | 12 : 76 153 |
| 3 : 19 74 | 13 : 38 68 |
| 3 : 26 153 | 14 : 11 70 |
| 3 : 33 — 34 165 | 15 : 6 — 9 68 |
| 3 : 52 88 | 15 : 26 88 |
| 3 : 79 71 | 15 : 40 72 |
| 3 : 103 142 | 15 : 42 72 |
| 3 : 104 142 | 16 : 2 70 |
| 3 : 153 160 | 16 : 41 151 |
| 4 : 34 151 | 16 : 44 263 |
| 4 : 37 111 | 16 : 71 150 |
| 4 : 59, 83 152 | 16 : 75 150 |
| 4 : 95 — 96 151 | 16 : 76 108 |
| 4 : 140 68 | 16 : 77 — 78 108 |
| 4 : 145 155 | 16 : 78 124 |
| 4 : 164 125 | 16 : 94 109 |
| 4 : 172 71 | 16 : 101 68 |
| 5 : 44 298 | 16 : 113 108 |
| 5 : 49 — 50 298 | 16 : 120 74, 75, 79—81 |
| 5 : 118 70 | 17 : 1 124 |
| 6 : 2 | 17 : 21 154 |
| 6 : 38 303 | 17 : 49 — 50 87 |
| 6 : 62 141 | 17 : 50 92 |
| 6 : 87 165 | 17 : 55 154 |
| 6 : 93 114 | 17 : 51 108 |
| 6 : 130 273 | 17 : 62 86 |
| 6 : 152 25 | 17 : 81 314 |
| 7 : 26 332 | 17 : 90 114 |
| 7 : 26 — 27, 31, 35 88 | 17 : 91 108 |
| 7 : 74 20 | 18 : 102 70 |
| 7 : 95 65 | 19 : 5 — 6 111 |
| 7 : 168 152 | 19 : 56 — 57 154 |
| 7 : 194 70 | 93 70 |
| 8 : 31 114 | 20 : 51 65 |
| 8 : 74 151 | 20 : 75 — 76 154 |

20 : 77 71	42 : 38 304
20 : 114 170	42 : 51 125, 133
20 : 123 — 123 86	42 : 15, 19 70
22 : 40 27	43 : 31 150
20 : 121 85	43 : 32 150
20 : 122 85	43 : 56 65
20 : 123 — 123	43 : 59 71
22 : 5 88	44 : 18? 23 71
22 : 40 144	44 : 41 — 42 141
22 : 45 20	48 : 27 124
22 : 46 124	49 : 1 — 5 158
22 : 73 87	49 : 7 160
22 : 78 79	49 : 13 151? 273
23 : 3 75	52 : 1 — 4 108
23 : 83 64	52 : 30 — 33 113
23 : 88 141	52 : 33 — 34 68
23 : 109 72	53 : 1 127
23 : 115 184	53 : 4 — 18 123
24 : 1 69	53 : 10 — 11 125
24 : 62 — 63 157	53 : 32 88
25 : 17 72	53 : 53 85
25 : 63 71	55 : 8 25
25 : 69 155	57 : 10 151
26 : 52 71	58 : 9 157
26 : 76 65	58 : 11 152
26 : 184 65	58 : 12 — 14 158
27 : 15 152	59 : 10 142
27 : 19 72	60 : 4 79
27 : 32 163	60 : 6 79
27 : 34 163	61 : 13 335
30 : 2 — 5 30	62 : 5 109
30 : 22 88	69 : 9 85
32 : 3 68	69 : 9, 11 158
33 : 4 — 5 144	69 : 40 — 46 126
33 : 6 143	69 : 41 — 42 114
33 : 34 68	71 : 7 295
33 : 53 157	70 : 11 — 13 76, 141
33 : 56 — 57 157	71 : 23 20
34 : 13 71	72 : 22 — 23 141
34 : 19 26	75 : 16 — 19 128
35 : 24 152	76 : 6 71
35 : 32 72	80 : 34 — 36 107
36 : 5 68	81 : 1 — 4 108
36 : 14 — 15 75	81 : 6 316
36 : 30 72	81 : 22 — 23 123
36 : 60 88	82 : 1 107
36 : 62 65	84 : 1 107
36 : 69 68	85 : 22 34
37 : 40, 74, 128, 160 72	88 : 17 327
37 : 81, 111, 122 72	89 : 6 — 7 63
37 : 82 448	89 : 29 71
37 : 126 65	93 : 1 — 2 108
38 : 20 — 23 112	93 : 6 — 11 40
39 : 23 56	95 : 1 — 2 107
40 : 15 70	97 : 5 127
41 : 10 152	110 : 1 — 2 312
42 : 18 278	

СПИСОК ЦВЕТНЫХ ИЛЛЮСТРАЦИЙ

Рис. 1. Лист 16b ранней рукописи Корана на пергамене почерком *хиджаз* (Е-20, собрание СПбФ ИВ РАН, 53,5 × 34,0 см), которая на протяжении ряда веков почиталась как «Коран 'Усмāна». Последняя четверть VIII — начало IX в., Аравия или Сирия.

Рис. 2. Лист 2b из фрагмента Корана на пергамене почерком *күфй* с элементами *лашқа* (Е-4/322а, собрание СПбФ ИВ РАН, 28,0 × 27,5 см). Конец *сұры* XXIX и начало *сұры* XXX. Предположительно — IX в., Ирак.

Рис. 3. Лист 2b из фрагмента Корана на пергамене почерком «восточный *күфй*» (А-976, собрание СПбФ ИВ РАН, 13,5 × 20,5 см). Начало третьего *джуз'а* (2 : 252). Предположительно: XI — XII в., Иран.

Рис. 4. Фрагмент рукописи Коран почерком *мағрибй*, *сұра* 1 (собрание СПбФ ИВ РАН. Рукопись с образцами арабского письма из коллекции Н. П. Лихачева, 41, л. 102б, 10,0 × 13,8 см). Мағриб, XII в.

Рис. 5. Цветной *джавад* из рукописи MS Yahuda MSAR 900 (коллекция Еврейской Национальной и Университетской библиотеки, Иерусалим), указывающий на то, что в рукописи представлены варианты «чтений» (*ал-қир'āt*). Восточная бумага, около 1390 г. С любезного разрешения библиотеки.

Рис. 6. Лист 5а из той же рукописи. Варианты (*ал-қир'āt*) вынесены на поля.

Рис. 7. Отдельный лист (25: 53—73) богато изукрашенной рукописи Корана, выполненной почерком *мухаққақ* (собрание СПбФ ИВ РАН, 41,1 × 21,4 см). Восточная бумага, Шираз, около 1525—1550 гг.

Рис. 8. Декоративная композиция из элементов двойного фронтисписа рукописи Корана (предположительно – Тебриз, 40—60-е гг. XVI в.). Размер композиции внутри внешней рамки — 18,0 × 21,0 см. Л. 29б из альбома (*мураққа'*) Х-3, собрание СПбФ ИВ РАН, коллекция К. Фаберже. Бумага, наклеенная на картон (39,7 × 23,0 см). Монтаж — Индия, середина XVIII в.

Рис. 9. Л. 31б того же альбома. Фрагмент рукописи Корана, писанной уверенным каллиграфическим *насұм* (размер текста — 22,0 × 12,5 см), содержит *дйātы* 2: 255—258. 2 : 255 это знаменитый *дйāt ал-қурей* «тронный стих», который приобрел особую популярность как имеющий большую магическую силу. Иран, XVI в.

Рис. 10. Листы 17b—18а рукописи Корана на бумаге, выполненной мелким профессиональным *насұм* с элементами *мухаққақ*, 49 строк на странице (С-184, собрание СПбФ ИВ РАН, 27,0 × 16,0 см). Середина XVII в., предположительно — Хорасан.

Рис. 11. Молитва с кораническими аллюзиями (ср., например, 36 : 183; 38 : 180; 43 : 82; 59 : 23) в каллиграфическом упражнении (*қит'а*) из знаменитого «Санкт-Петербургского альбома» (*мураққа'*). (собрание СПбФ ИВ РАН, Е-14, л. 100б). Крупный *наста'лиқ*, 18,5 × 30,3 см, каллиграф: 'Имād ал-Ҳасанй, 1608—1609 г. Иран, Исфахан.

Рис. 12. Свиток-талисман с кораническими текстами, молитвами, магическими квадратами. Микрография, *насұ*. Дерево, шелк, восточная бумага (собрание СПбФ ИВ РАН, коллекция Н. П. Лихачева, 6,3 × 44,1 см). Иран, XVII в.

Рис. 13. Листы 1b—2а рукописи Корана на европейской бумаге, выполненной уверенным мельчайшим *насұм* (текст внутри картушей — почерк *риқ'а'*) (А-899, собрание СПбФ ИВ РАН, коллекция К. Фаберже, размер коллек-

са — $8,5 \times 5,5$ см; текстового поля — $6,8 \times 3,7$ см). *Джуммадā аввал*, 1187/июль 1773. Переписчик — *хаджй* Исма'ил, сын 'Али Шйрāзи.

Рис. 14. Листы 3б—4а рукописи Корана на бумаге, выполненной профессиональным *насихом* рукой переписчика-неараба (В-354, собрание СПбФ ИВ РАН, $15,0 \times 8,4$ см). Богато украшенный двойной фронтиснис (*сўра* 1 и начало *сўры* 2). Около 1830 г., предположительно Коканд (Дарвазо-Бадахшанская школа).

Рис. 15. Листы 1б—2а рукописи Корана на европейской бумаге почерком *ифрикй* (С-1689, собрание СПбФ ИВ РАН, $22,3 \times 16,4$ см). *Сўра* 1 и начало *сўры* 2. Воспроизводит «чтение» Варша (ум. 812 г.) от Нāфи' (ум. 785 г.). Кано (ныне — северная Нигерия), середина XIX в.

Рис. 16. Современный иранский рукописный проект (*мусхаф 'ақйк*) (*āyāt*ы 1—5 *сўры* «*ал-Фāтиха*», бумага, 40×54 см, новый почерк на основе *пирāмўз кўфй*). Художник — Бахрām Сāликй (род. 1957).

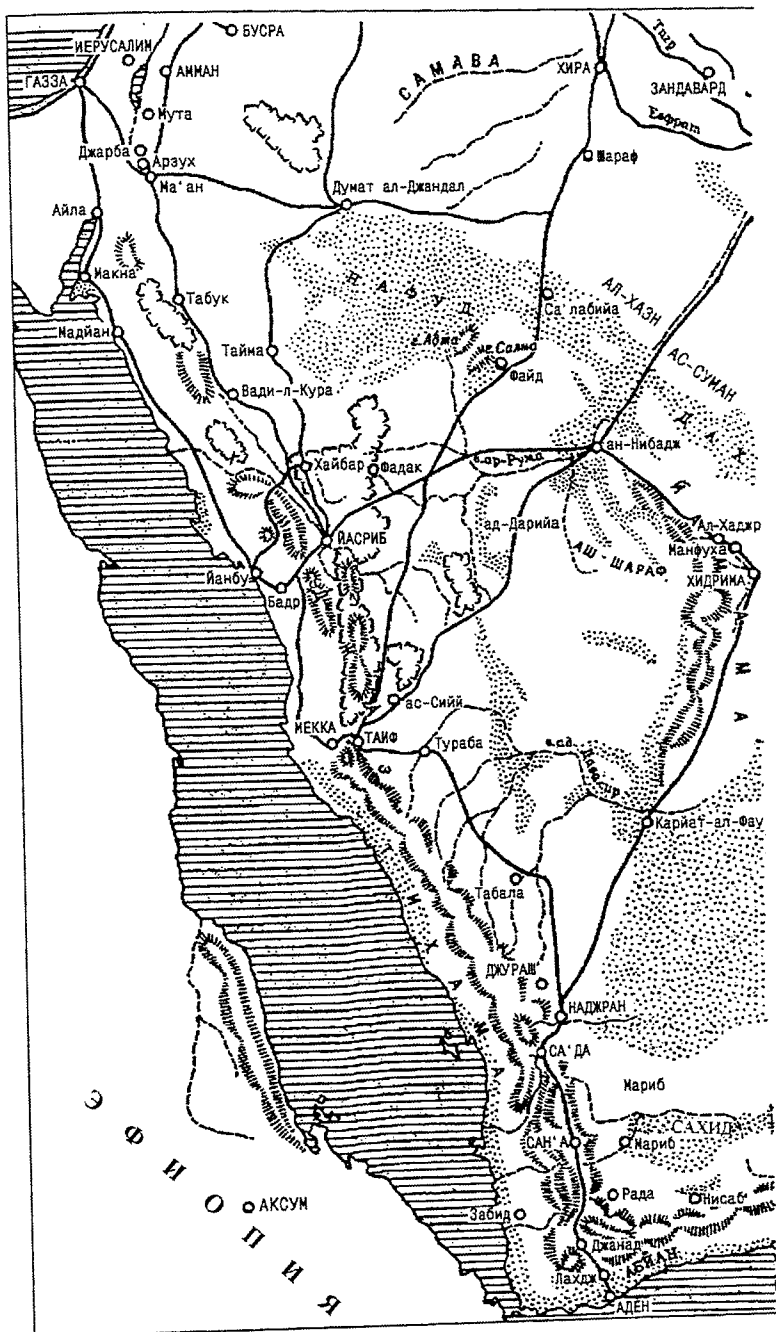
Подписи к шмуцтитулам

Шмуцтитул к части 1: Тронный *āyat* (2 : 255). Каллиграфическое упражнение почерком *кўфй*.

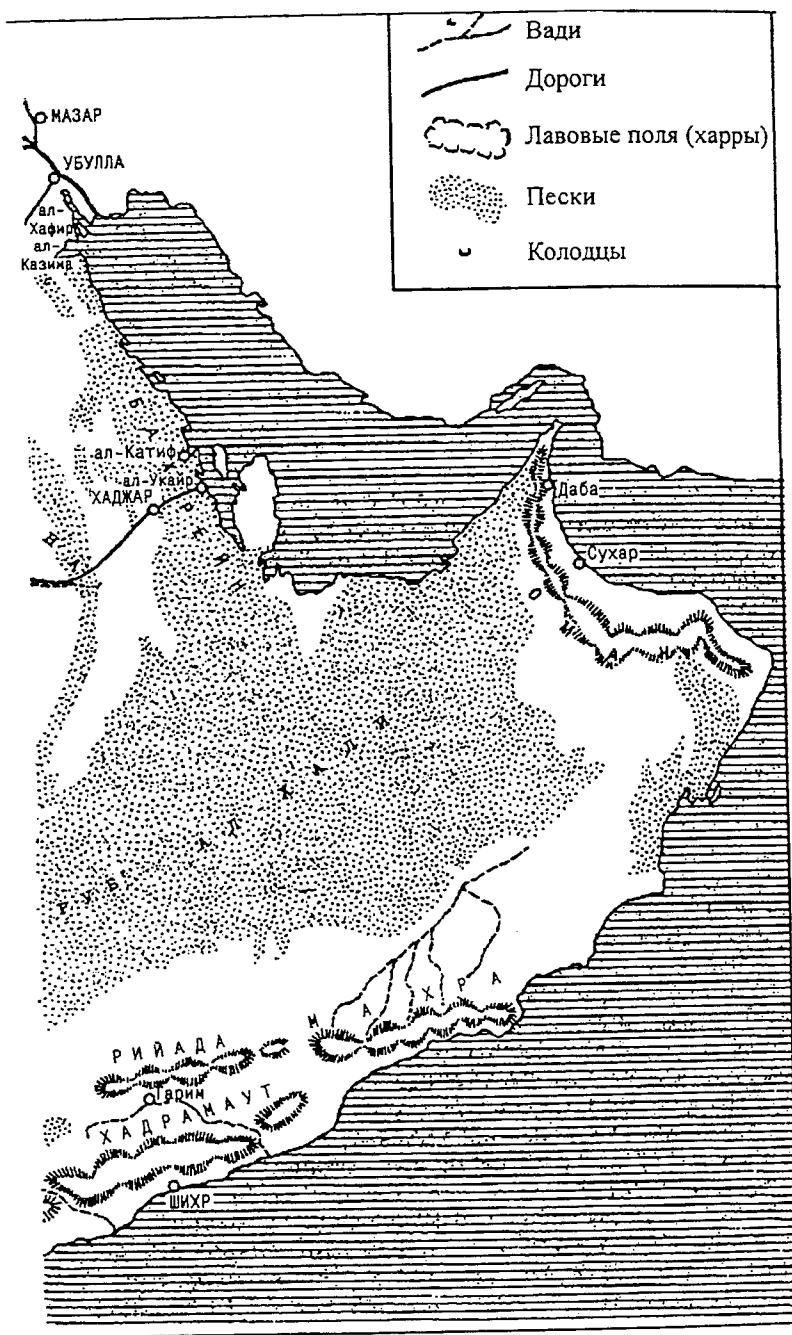
Шмуцтитул к части 2: Десять наиболее почитаемых сподвижников Пророка. Каллиграфическое упражнение почерком *кўфй*.

Шмуцтитул к части 3: Русская *тузга* на официальном предписании, выданном русскоподданному врачу в 1836 г. для поездки в Крым.

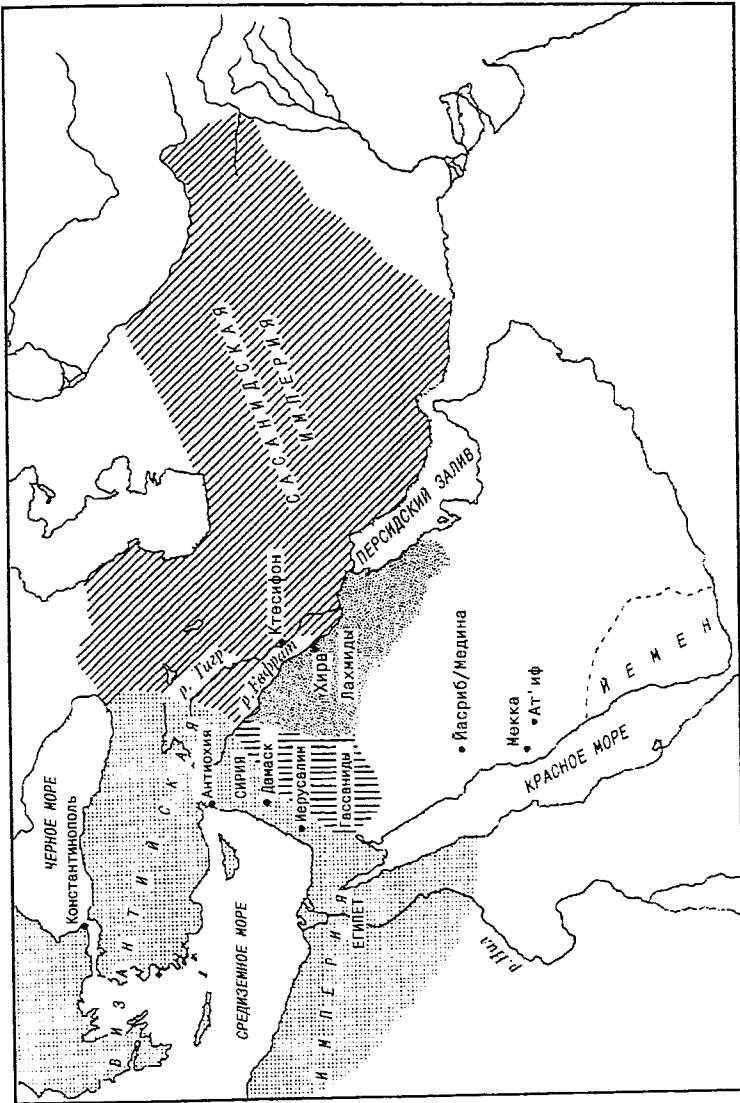
КАРТЫ



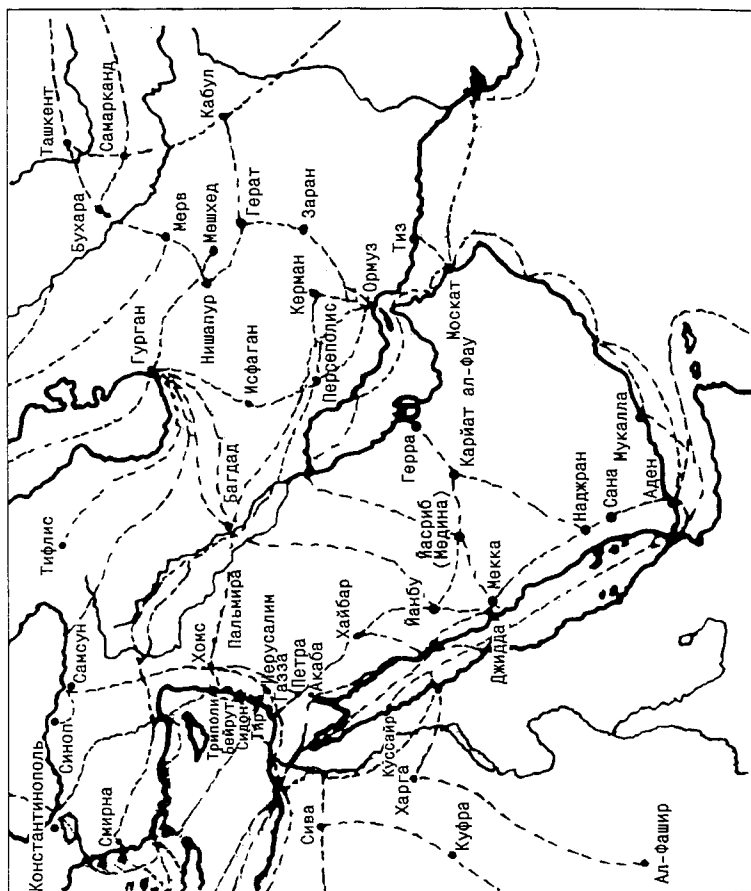
Карта 1. Аравия накануне VII в.



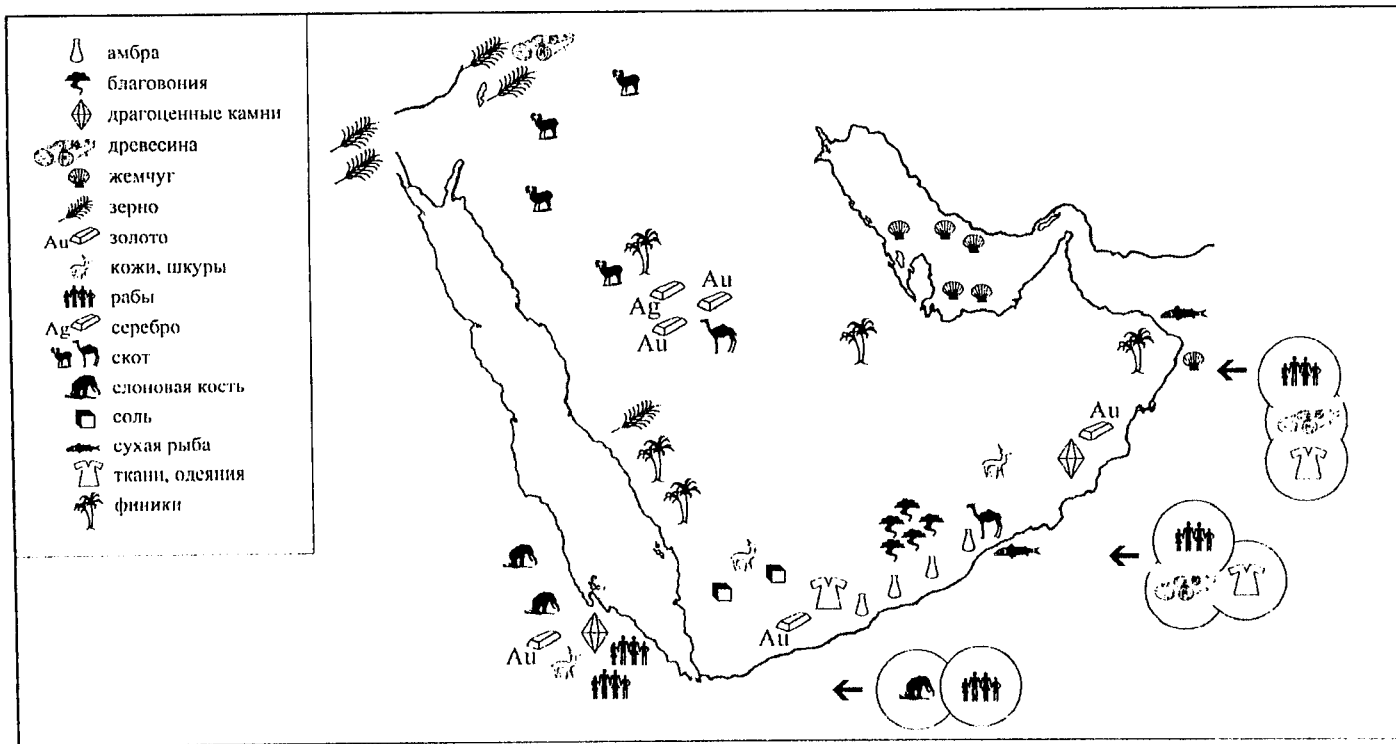
(с любезного разрешения О. Г. Большакова)



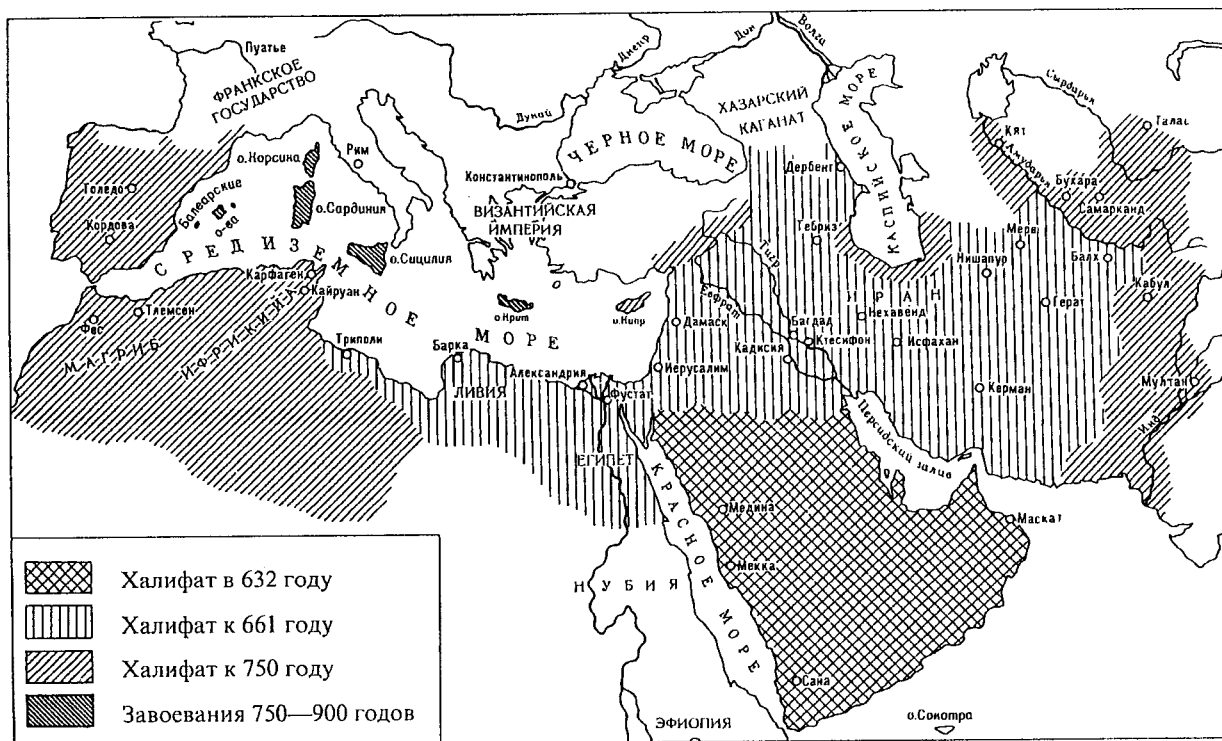
Карта 2. Ближний Восток накануне VII в.



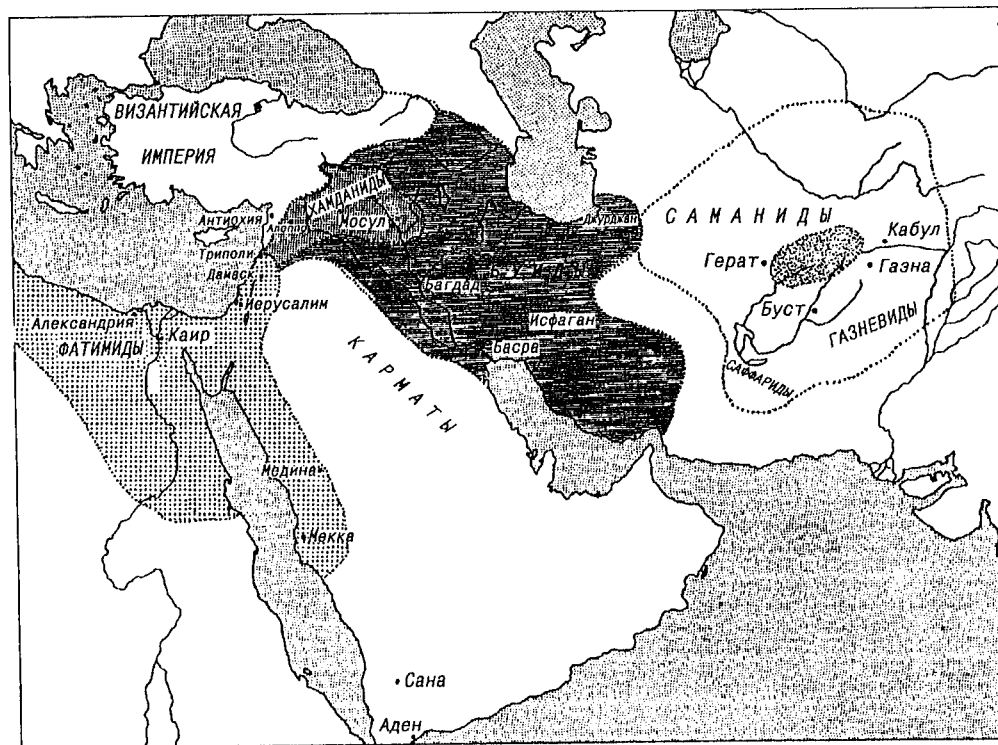
Карта 3. Древняя и средневековая Аравия в окружении торговых путей



Карта 4. Основные предметы арабской торговли



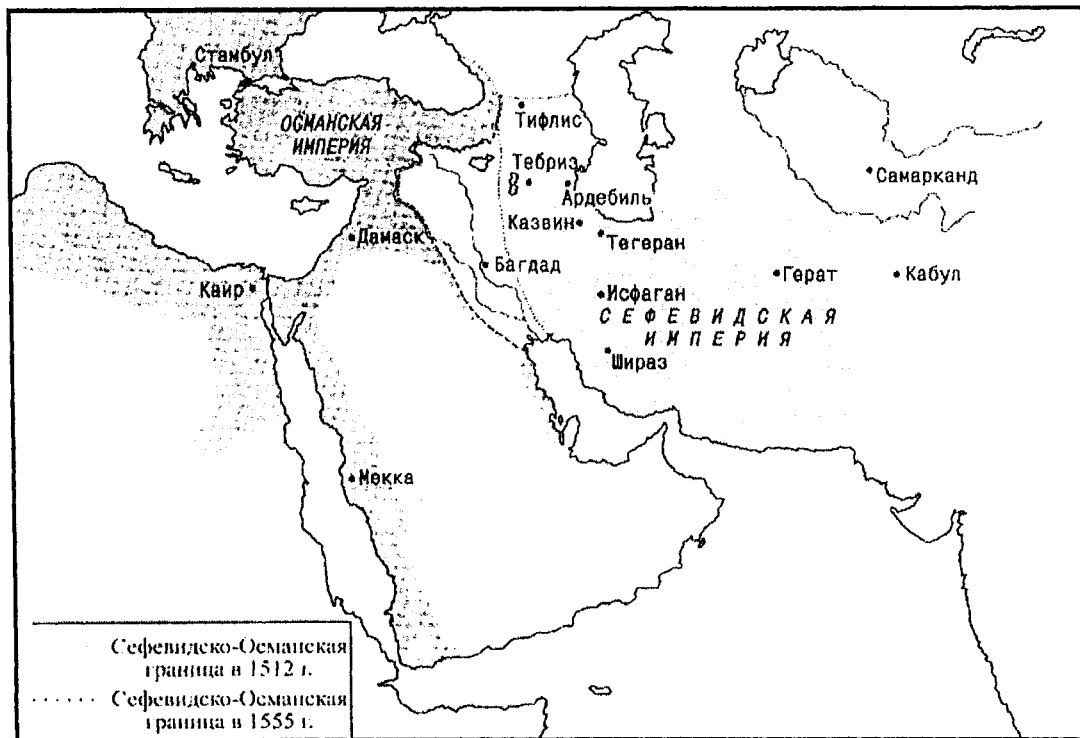
Карта 5. Ислам в VII—IX вв. (в качестве основы использована карта, опубликованная на форзаце книги *Ислам. Энциклопедический словарь*, Москва, 1991)



Карта 6. Ближний Восток в конце X в.



Карта 7. Рукопись Е-20: «географические координаты»



Карта 8. Ближний и Средний Восток в XVI в.

SUMMARY

Various factors in the development of Russian Islamic studies precluded the appearance of a scholarly introduction to the Qur'ān that would provide an overview of the text. E. A. Rezvan's work not only fills this gap, but provides scholars of Islam, historians, philosophers, and specialists on religion with rich material for thought and comparison.

E. A. Rezvan's study is the result of 15 years of work on the text of the Qur'ān and the most varied sources. The author's numerous previous publications have allowed him to formulate a truly broad theme: the role and place of the Qur'ān in Muslim society, the history of the study of this text both in the Muslim East and in Europe, and the application of new technologies to the organization and analysis of extant materials on the Qur'ān's early history. Rezvan's approach rests on two interconnected tasks: examine various aspects of the internal links between the «Qur'ān» and «society» (The Qur'ān and Arabian Society: 6th-7th cent.; The Qur'ān and Muslim society: 8th-10th cent.; The Qur'ān and Europe and Russia) and searching for means to solve the methodological problems posed by the Qur'ān's early history with recourse to new information technologies.

The book contains more than 100 color and black-and-white illustrations. Moreover, some copies will be augmented with audio recordings of various recitation styles on CD-ROM, as this is the only way to convey to readers the variations allowed within the existing tradition. The disc contains recitations of the first *sūra*, «Al-Fātiha», and brief information on the styles of recitation. The audio recording is accompanied by examples of Qur'ānic calligraphy from the collection of the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

The author has recently received offers to publish his book in English and French, which indicates the interest of a broader readership in his work.

КОРОТКО ОБ АВТОРЕ (ABOUT THE AUTHOR)

Ефим Резван (род. в 1957 г.) — доктор исторических наук, главный редактор международного научного журнала «*Manuscripta Orientalia*», заместитель директора Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН, автор десятков научных работ, опубликованных на русском, английском, арабском, французском, немецком, японском, итальянском и узбекском языках.

Сфера научных интересов — коранистика. Помимо журнальных и энциклопедических статей, разделов в коллективных монографиях Е. А. Резваном подготовлена (совместно с А. Н. Вейраухом) публикация первого русского перевода Корана Д. Н. Богуславского (Санкт-Петербург, 1995). Е. А. Резван — автор книг «Коран и его толкования» (СПб., 2000), «Коран в России» (Дубай (в печати), на арабском языке), «Коран Усмāна (Катта Лангар, Санкт-Петербург, Бухара, Ташкент)» (Санкт-Петербург, Париж, Дубай (в печати), соответственно: русское, английское и арабское издания). Также он является участником международного научного проекта «Энциклопедия Корана».

Область научных интересов Е. А. Резвана включает историю российско-арабских отношений. Здесь им опубликована серия монографий «Русские корабли в Заливе. Материалы Центрального Государственного архива ВМФ» (арабское издание — Москва, 1990; английское издание — Лондон, 1994), «Хаджж сто лет назад: 'Абд ал-'Азиз Давлетшин и его секретная миссия в Мекку, 1898 г.» (Бейрут, 1994, на арабском языке). Арабское издание следующей книги из этой серии — «Арабская лошадь в России» — вскоре выйдет из печати в Объединенных Арабских Эмиратах.

Е. А. Резван — один из организаторов выставки «От Багдада до Исфагана. Миниатюра и каллиграфия из коллекции СПбФ ИВ РАН» (Париж—Нью-Йорк—Лугано—Зальцбург) и соавтор ее фундаментального каталога (Милан, 1995: французское, английское, немецкое и итальянское издания). Широко применяя в работе новые информационные технологии, Е. А. Резван стал инициатором разработки и одним из создателей специализированного программного обеспечения, в том числе системы автоматического распознавания арабского шрифта, наиболее популярной сегодня на арабском Востоке. Также он является автором и координатором проекта «Азиатский музей. Шедевры Санкт-Петербургской академической коллекции восточных рукописей» (на CD-ROM), главным редактором ряда научных серий.

Е. А. Резван удостоен почетной награды Университета Сока (Токио, 1998), золотой медали в ознаменование 100-летия Саудовского королевства (Эр-Рияд, 1999), премии Комитета мусульман Азии (Ташкент, 1998, как один из авторов энциклопедического словаря «Ислам на территории бывшей Российской империи»).

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	7
ВВЕДЕНИЕ	17
Часть 1. Аравия, Коран, Мухаммад	51
Глава 1. <i>Lingva sacra</i> : язык, бессознательное и «реальный мир»	52
Глава 2. От Адама: арабийские этногенетические предания, их отражение и развитие в Коране.	83
Глава 3. Чудо Книги: Коран и предисламская словесность	98
Глава 4. «Отзвук вселенских гармоний» (пророческое откровение, религиозное вдохновение, оккультная практика)	116
Глава 5. «Это удручает Пророка, но он стыдится вас» (этикетные нормы и социальные представления)	139
Часть 2. После Пророка	169
Глава 1. Становление канона: борьба за единообразие	170
Глава 2. «Чтобы ты разъяснил людям, что им ниспослано» (<i>ульм ал-Кур'ан</i> : взрыв разномыслия).	261
Глава 3. <i>Тахаджжаб би-л-мусхаф</i> : талисман, щит и меч	321
Часть 3. «Записная тетрадь человечества»	351
Глава 1. <i>Contra legem Saracenorum</i> : Коран в Западной Европе	352
Глава 2. <i>West-Östlichen Divans</i> : Коран в России.	383
ПРИЛОЖЕНИЯ	456
Приложение 1	456
Приложение 2	468
Приложение 3	478
Приложение 4	481
Т. К. Ибрагим, Н. В. Ефремова. Путеводитель по Корану	485
СИСТЕМА ТРАНСКРИПЦИИ	536
УКАЗАТЕЛИ	538
СПИСОК ЦВЕТНЫХ ИЛЛЮСТРАЦИЙ	591
ПОДПИСИ К ШМУЦТИТУЛАМ	592
КАРТЫ	593
SUMMARY.	602
КОРОТКО ОБ АВТОРЕ	603

CONTENTS

FOREWORD	7
INTRODUCTION	17
PART 1. ARABIA, QUR'ĀN, MUḤAMMAD	51
Chapter 1. <i>Lingva sacra</i> : Language, the Unconscious and the «Real World» . . .	52
Chapter 2. <i>Ab Ovo</i> : The Problem of Reconstructing Ancient Arabian Cosmogonic and Anthropogenetic Lore	83
Chapter 3. The Miracle of the Book: the Qur'ān and Pre-Islamic Literature . . .	98
Chapter 4. «Echoings of Universal Harmonies» (Prophetic Revelation, Religious Inspiration, Occult Practice)	116
Chapter 5. «Raise not your Voices above the Prophet's Voice» (Society, Power and Etiquette Norms)	139
PART 2. AFTER THE PROPHET	169
Chapter 1. Emergence of the Canon: the Struggle for Uniformity	170
Chapter 2. Triumph of Diversity: the Muslim Exegesis	261
Chapter 3. <i>Taḥajjaba bi-l-Muṣḥaf</i> : Talisman, Shield and Sword	321
PART 3. «THE NOTEBOOK OF MANKIND»	351
Chapter 1. <i>Contra legem Saracenorum</i> : the Qur'ān in Western Europe	352
Chapter 2. <i>West-Östlichen Divans</i> : the Qur'ān in Russia	383
APPENDICES	456
<i>Appendix 1</i>	456
<i>Appendix 2</i>	468
<i>Appendix 3</i>	478
<i>Appendix 4</i>	481
T. K. Ibrahim, N. V. Efremova. Guide to the Qur'ān	485
TRANSLITERATION	536
INDEX	538
COLOR ILLUSTRATIONS	591
SCHMUZTITLE ILLUSTRATIONS	592
MAPS	593
SUMMARY	602
ABOUT THE AUTHOR	603