

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
КАЗАНСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Е.А. Резван

ВВЕДЕНИЕ В КОРАНИСТИКУ



Допущено Учебно-методическим советом
по реализации образовательных программ
профессиональной подготовки специалистов
с углубленным знанием истории и культуры ислама



**КАЗАНЬ
2014**

УДК 297.18
ББК 86.38
Р34

Рецензент

доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой
истории стран Ближнего Востока Восточного факультета
Санкт-Петербургского государственного университета **Н.Н. Дьяков**

Ответственный редактор

кандидат исторических наук **М.Е. Резван**

Резван Е.А.

**Р34 Введение в коранистику / Е.А. Резван. — Казань: Изд.-во Казан.
ун-та, 2014. — 408 с.**

ISBN 978-5-00019-244-3

Книга представляет коранистику как комплексную научную дисциплину и самостоятельную область знаний. Она содержит историко-культурное и учебно-методическое введение и основную часть, которая представляет собой тематически подробное изложение лекционного курса в сопровождении списка рекомендованных источников и литературы. Предназначена для повышения квалификации специалистов, аспирантов, а также для студентов.

На титульном листе: сура 113 «Рассвет». Каллиграфическое упражнение почерком куфи: «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного! Скажи: “Прибегаю я к Господу рассвета от зла того, что он сотворил, от зла мрака, когда он покрыл, от зла дующих на узлы, от зла завистника, когда он завидовал!”» (Перевод И.Ю. Крачковского).

УДК 297.18

ББК 86.38

ISBN 978-5-00019-244-3

© Резван Е.А., 2014

© Издательство Казанского университета, 2014

ВВЕДЕНИЕ

Классической является та книга, 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.

Хорхе Луис Борхес

Около десяти лет назад НИИ комплексных социальных исследований Санкт-Петербургского государственного университета провел социологическое исследование «Этническое и религиозное сознание татар Петербурга». Его результаты сравнивались с материалами, полученными в ходе аналогичного по методике исследования, посвященного русскому населению Санкт-Петербурга. Одно из направлений исследования было посвящено сравнению модальных образов ислама и православия. Участников опроса просили назвать в порядке убывания значимости десять слов, которые представляют важнейшие аспекты исповедуемой ими религии. В списке, представляющем взгляды татар-мусульман, Коран занимает четвертое место. В аналогичном списке русских-православных Библия занимает последнее, десятое, место. Важно, что в обоих случаях речь идет о коренных петербуржцах, получивших образование в одних и тех же школах и институтах, выросших фактически в одной и той же культурной среде.

Полученные результаты наглядно представляют различие в «степени сакральности», которой наделяют свои священные тексты мусульмане и христиане. Я глубоко убежден, что подобный

опрос, проведенный среди мусульман всего мира, вывел бы Коран на первое место. Об этом свидетельствуют, в частности, политические и культурные новости последних лет: для мусульман оскорбление Корана сопоставимо с оскорблением Храма для христиан.

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 сложных исторических и культурных процессов, имевших место в Аравии на рубеже VI—VII вв. н. э., но естественным образом 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 сегодня 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 свою специфику в связи с важнейшими историческими, культурными и религиозными движениями, сотрясавшими мир. Предметом коранистики как самостоятельной научной дисциплины и стал этот сложный комплекс взаимосвязей, во многом благодаря которому Коран стал уникальным явлением мировой культуры.

Понятно, что заявленная 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 этой книге мы попытались остановиться лишь на нескольких аспектах, которые, с одной стороны, представляются нам сегодня наиболее интересными, с другой — в своей совокупности способны дать цельное представление по указанной проблеме. В первую очередь это специфика Корана как памятника эпохи сложения ислама, 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 заявленных 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 представляется, 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. На наш взгляд, такой подход предоставляет возможность в некоторой степени по-новому увидеть и сам памятник, сыгравший в истории человеческой цивилизации роль, сравнимую только с ролью Библии.

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

В 30—50-е годы прошлого века в Великобритании (Р. Белл), Франции (Р. Бляшер), Германии (Р. Парет) были опубликованы ставшие классическими «Введения в Коран». 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 коранистику. За годы, прошедшие после опубликования упомянутых выше западноевропейских работ, в коранистике продолжалось интенсивное накопление и публикация материалов, что, однако, не привело к качественному скачку в решении основных проблем, связанных с историей текста Корана. Напротив, на рубеже 70—80-х годов XX в., после того как Дж. Уонсборо и Дж. Бартон практически на одном и том же материале пришли к прямо противоположным выводам, стало ясно, что лишь обращение к рукописным источникам — ранним рукописям Корана и в некоторой степени, оставшимся в рукописи ранним *тафсирам* — способно вывести коранистику из методологического тупика. Важно, однако, что в ходе последовавшей дискуссии были сформулированы новые 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. Именно поэтому в предлагаемой работе автор попытался решить двоякую задачу: во-первых, снабдить студентов самой современной 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 различных 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. Многие из этих материалов стали доступны или были собраны мною в 1984–2012 гг. в Йемене, Сирии, Турции, Греции, Великобритании, Голландии, Франции, Норвегии, Финляндии, Испании, Израиле, Бельгии, США, Иране, ОАЭ, Бахрейне, Саудовской Аравии, Ливане, Австрии, Германии, Узбекистане, Эфиопии, Китае, Италии, Индонезии, Казахстане 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.

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.

Еще об одном аспекте этой работы мне хотелось бы сказать. Моя жизнь со студенческих лет связана с изучением Корана. Естественно, что мое отношение к этой 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. н. э. и стали причиной появления Книги, нашли отражение на ее страницах или были иницированы проповедями-откровениями, составившими ее текст. Воистину права Нина Берберова, которая пишет в предисловии к своей знаменитой автобиографии: «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»¹.

Каждая глава этого учебника вводится короткой историей, так или иначе связанной с моей текущей научной работой. Мне бы очень хотелось, чтобы молодые люди, прочитавшие эту книгу, отчетливо осознали не только величие этого памятника и его роль в мировой истории, но и фантастические, поистине неиссякаемые возможности, связанные с его изучением.

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 *айата*, 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-студентов как

¹ Н. Берберова. *Курсив мой. Автобиография* (Москва, 1996), с. 29.

немусульман, так и последователей религии, рожденной в результате проповедей-откровений, произнесенных в далекой Аравии почти полтора тысячелетия назад.

Коран стал частью и русской культуры. С ним связаны замечательные поэтические тексты, принадлежащие выдающимся русским поэтам. Во многих случаях взгляд поэта оказался точнее взгляда профессионала-переводчика. Эта книга написана на русском языке и предназначена в первую очередь для людей, считающих русскую культуру своей. История нашей страны такова, что так о себе со всей справедливостью может сказать и украинец, и татарин, и чеченец... Музыка великой русской поэзии часто говорит сердцу больше, чем тысяча и одно научное примечание. Именно поэтому в этой книге можно найти стихотворения русских поэтов, часто сквозь века вступавшие в поэтическую переключку с текстами, созданными в сердце Аравии. Кроме того, тексты русских поэтов в определенной степени можно считать «комментариями к Корану». В форму «подражаний» выливались чувства и размышления, связанные со своей эпохой и ее проблемами. Ровно то же мы видим и в классических арабских комментариях.

* * *

Первое учебное пособие, посвященное Корану, было написано в России для царевичей Иоанна и Петра, будущего императора России. Его на польском языке составил ректор Киево-Могилянской коллегии (позднее — академии) знаменитый православный полемист Иоанникий Галятовский (ум. 1688) Книга была напечатана в Чернигове в 1683 г. и вскоре дважды была переведена на русский язык. В некотором отношении учебное значение имел и труд молдавского господаря соратника Петра Великого князя Дмитрия Кантемира (1663—1723), озаглавленный «Книга Систима, или Состояние Мухаммеданския религии» (Санкт-Петербург, 1722 г.) В 1828 г. С. Г. Р. Генци (Гензиус) (1794—1829) издал в Петербурге арабскую хрестоматию, в основу которой положил неопубликованные парижские рукописи. Он включил в нее и фрагмент комментария ал-Байдави, посвящен-

ный 10-й *суре*. Именно ал-Байдави была посвящена его диссертация². Важную, в том числе и учебно-методическую, роль сыграла 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 Корану³.

По понятным причинам, в некоторой степени учебными пособиями можно считать и труды Г. С. Саблукова (1804–1880), автора «миссионерского» перевода Корана. «Приложения» — в то время лучший указатель к Корану в Европе, равно как и его обзорный труд о Коране⁴. К работам Саблукова примыкает и выполненный профессором Казанской духовной академии, богословом и миссионером Ефимием Маловым (1835–1918) перевод труда Г. Вайля⁵.

В ряду интересующих нас учебных пособий, несомненно, нужно упомянуть и труды А. Е. Крымского (1871–1942), профессора Лазоревского института восточных языков в Москве. В первую очередь речь идет о его «Лекциях по Корану»⁶, но большое значение имела и созданная им вместе с коллегой по Лазоревскому институту уроженцем Бейрута М. Аттая (ум. 1924) двухтомная хрестоматия, посвященная легенде о «семи спящих отроках Эфесских»⁷.

Материалы, собранные И. Ю. Крачковским в ходе подготовки к переводу Корана и учебного курса, читанного на Восточном

² G. R. Henzius. *Fragmenta arabica e. Codd. mss. nunc primum ed. (Fachraddini Razii hist. Chal. prim.)* (Petropoli, 1828).

³ 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).

⁴ Г. Саблуков. *Приложение к переводу Корана* (Казань, 1879); он же. *Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения* (Казань, 1884).

⁵ Г. Вейль. *Историко-критическое введение в Коран*. Перев. с немецкого Е. Малова (Казань, 1875).

⁶ А. Е. Крымский. *Лекции по Корану* (Москва, 1902).

⁷ А. Е. Крымский. «Семь спящих отроков Эфесских: а) А. Крымский. Общий историко-литературный очерк сказания; б) М. Аттая, А. Крымский. Переводы арабских версий VII–XIII вв.», *Труды по востоковедению, издаваемые Лазоревским институтом восточных языков XIV* (Москва, 1914).

факультете ЛГУ, несомненно, могли бы стать основой для подготовки такого прекрасного профильного учебного пособия. Однако, как известно, и сам перевод Корана, осуществленный И. Ю. Крачковским, смог увидеть свет лишь после смерти автора и распределялся под жестким партийным контролем.

В профильной учебной продукции советского периода безусловно выделяется цикл лекций (спецкурс) «Ислам в Иране», читанный И. П. Петрушевским на Восточном факультете Ленинградского университета и изданный в 1966 г. отдельной книгой. Введение, озаглавленное «Возникновение ислама» и глава III «Коран», едва ли не полвека честно служили многим поколениям студентов в качестве добротного источника информации по проблеме⁸. В это же время область атеистической пропаганды, связанную с Кораном и исламом, «окормлял» Л. И. Климович. На фоне его вполне «людоедских» работ 1930–1950-х годов, «Книга о Коране», опубликованная в 1988 г., выглядит едва ли не «вегетарианской»⁹.

Уже на излете советского периода начала работу Группа исламоведения при Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР (руководитель С. М. Прозоров). Членами группы была подготовлена программа «Введение в исламоведение»¹⁰, предназначенная для студентов старших курсов, обучающихся на восточных факультетах высших учебных заведений, и «Хрестоматия по исламу», задуманная как учебное пособие к этому курсу¹¹. К огромному сожалению, объявленная вторая часть задуманной хрестоматии, которая должна была содержать арабские тексты, так и не увидела свет.

Эта работа была продолжена в рамках серии «Культура и идеология мусульманского Востока (1997–2000, под общей редак-

⁸ И. П. Петрушевский. *Ислам в Иране* (Ленинград, 1966), с. 5–29 и 62–98.

⁹ Л. И. Климович. *Книга о Коране, его происхождении и мифологии* (Москва, 1988).

¹⁰ *Народы Азии и Африки* (1989, III, с. 106–116; IV, с. 107–116; V, с. 112–122). Автор первого, посвященного Корану раздела Е. А. Резван.

¹¹ *Хрестоматия по исламу* (часть 1: Переводы с арабского, введения и примечания). Составитель и отв. редактор С. М. Прозоров (Москва, 1994). Автор раздела «Коран и его толкования» (с. 34–85) Е. А. Резван.

цией Е. А. Резвана). Издания этой серии¹² включали уже русские и арабские тексты, а также фрагменты рукописей, необходимые для получения студентами начальной квалификации для работы с источниками такого рода.

Оставляя в стороне множество современных изданий, предназначенных для обучения российских мусульман начальной «коранической грамоте», необходимо отметить, что развернутого современного учебного пособия для высших учебных заведений по коранистике сегодня нет на полках российских библиотек. Среди изданий, предназначенных для нужд российских исламских университетов, следует назвать книгу Э. Р. Кулиева и М. Ф. Муртазина «Корановедение», изданную Московским исламским университетом в 2010 г.¹³

В основе ряда глав учебного пособия, предлагаемого вашему вниманию, лежат главы моей монографии «Коран и его мир» (СПб., 2001). За годы после выхода в свет этой книги мировая коранистика проделала довольно значительную работу, которая в том или ином виде будет представлена на страницах настоящего учебного пособия. Моя аспирантка Анна Кудрявцева в настоящее время пишет работу, посвященную материальному миру, нашедшему отражение в Коране. Текущие результаты этой интереснейшей работы просто не могли не войти в данное учебное пособие. Наконец, только что в рамках комплексного проекта «Corpus Coranicum Petropolitana» мною завершена работа над подпроектом «Лексико-грамматический строй Корана (учебно-методический корпус)». Подробнее об этом проекте можно прочитать в последней главе книги.

* * *

Пушкин и Гете, Бунин и Борхес, множество других писателей и поэтов разных эпох и разных народов своим интересом к Корану,

¹² Е. А. Резван. *Коран и его толкования (тексты, переводы, комментарии)* (Санкт-Петербург, 2000); Ф. И. Абдуллаева. *Персидская кораническая экзегетика (тексты, переводы, комментарии)* (Санкт-Петербург, 2000).

¹³ Мне в самых общих чертах известно и о других, к сожалению, малодоступных изданиях такого типа.

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 не могли остаться мною незамеченными. Эти слова, сказанные в совершенно постороннем для темы нашего исследования контексте, 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»¹⁴.

Именно такая книга и является объектом предлагаемого вашему вниманию учебного курса.

Основные задачи курса:

— представить коранистику как важную и самостоятельную область знаний, как систему взаимосвязанных исторических, лингвистических и религиозно-философских дисциплин;

— дать представление об особенностях методологии научных дисциплин, связанных с коранистикой;

— обеспечить развитие исследовательских навыков в процессе работы с текстами Корана и *тафсиров* и изучения коранистики как комплексной научной дисциплины;

— обеспечить формирование комплекса представлений об особом вкладе российских мусульман в историю мусульманской экзегетики, о роли российской науки в изучении Корана;

¹⁴ Х. Л. Борхес. *Проза разных лет* (Москва, 1984), с. 223.

— через изучение истории Корана в России обеспечить формирование доброжелательного и уважительного отношения к представителям других конфессий, толерантное отношение ко всем священным писаниям.

В результате изучения курса обучающиеся должны:

иметь представление:

— о значении изучаемой дисциплины в системе подготовки высококвалифицированных специалистов;

— об основных достижениях и проблемах, связанных с изучением истории и культуры Аравии рубежа VI—VII вв., языка Корана, истории мусульманской экзегетики, истории изучения Корана в Западной Европе и России

знать:

— основные термины и определения, связанные с коранистикой;
— важнейшие научные дискуссии по проблемам, связанным с изучением Корана;

— имена выдающихся мусульманских экзегетов и известных ученых в области коранистики, в том числе живших и творивших в России;

— основные пособия (профильные энциклопедии, монографии, библиографические указатели, периодические издания и т. п.)

уметь:

— самостоятельно работать с текстом Корана и *тафсиров*, с профильными источниками и пособиями.

Место курса в учебном процессе

«Введение в коранистику» относится к циклу образовательных гуманитарных дисциплин программы модуля повышения квалификации по истории и культуре ислама.

Ее изучение базируется на следующих дисциплинах: арабский язык, культурология, история ислама, арабская литература.

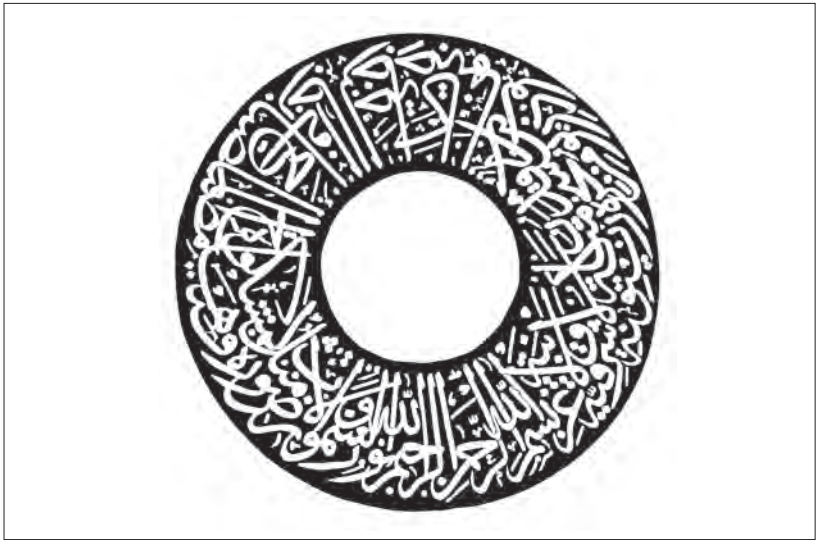
Основные положения дисциплины должны быть использованы в дальнейшей работе.

Учебно-методический комплект подготовлен в соответствии с «Требованиями к разработке и аттестации образовательной программы модуля повышения квалификации по истории и культуре ислама и учебно-методических средств реализации модуля повышения квалификации по истории и культуре ислама». Учебно-методический комплект содержит настоящее учебное пособие, программу, вопросы контроля усвоения знаний, тестовые задания, а также примерный перечень тем творческих заданий. Тесты носят контрольно-проверяющий характер, но также нацелены на активизацию познавательной деятельности в процессе изучения отдельных тем и при закреплении знаний.

Образовательные технологии

Лекционный тип занятия в программе курса занимает 100 % от общего числа аудиторных занятий. В качестве опции предлагаются самостоятельные занятия по хрестоматии Е. А. Резвана «Коран и его толкования. Тексты, переводы, комментарии», а также просмотр документального фильма «В поисках “Корана Османа”»¹⁵. На лекциях применяются новые информационные технологии. Слушателям до лекции рассылаются сборники текстов (ридеры) — материалы для предварительного чтения, содержащие в первую очередь малодоступные издания на русском и английском языках. На лекциях слушатели могут задавать вопросы по ходу занятий. Планируется подготовка программы дистанционного обучения.

¹⁵ 52 мин., студия «Алеф», Россия, 2003, автор сценария Е. А. Резван, режиссер А. В. Абашкин <<http://web1.kunstkamera.ru/uthman/rus/film.htm>>.



На иллюстрации — знаменитый «айат света» (24: 35), с XVI в. украшающий купол Святой Софии в Стамбуле.

Кеннету Крэггу (1913–2012), англиканскому епископу и известному исламоведу, принадлежит максима: «каллиграфия — первая святая обязанность пера, комментарий — вторая»¹⁶. Отдельные *айаты* и их фрагменты, небольшие *суры*, выполненные в самых разных каллиграфических стилях, являются характерной особенностью мира ислама. «Коранические картины» украшают стены жилищ и фасады общественных зданий, ювелирные украшения и рекламные постеры. Коран — источник вдохновения для многих тысяч художников, каллиграфов, дизайнеров, ремесленников. Об этой, очень важной части бытования Корана можно легко написать отдельную книгу. Здесь, а также на титульном листе и стр. 179, 247 и 319 настоящего издания мы представим лишь несколько известных образцов коранической каллиграфии, которые, тем не менее, позволят читателю «краешком глаза» заглянуть в этот удивительный мир.

¹⁶ K. Cragg. *The Pen and The Faith — Eight modern Muslim writers and the Qur'an* (London, 1985)

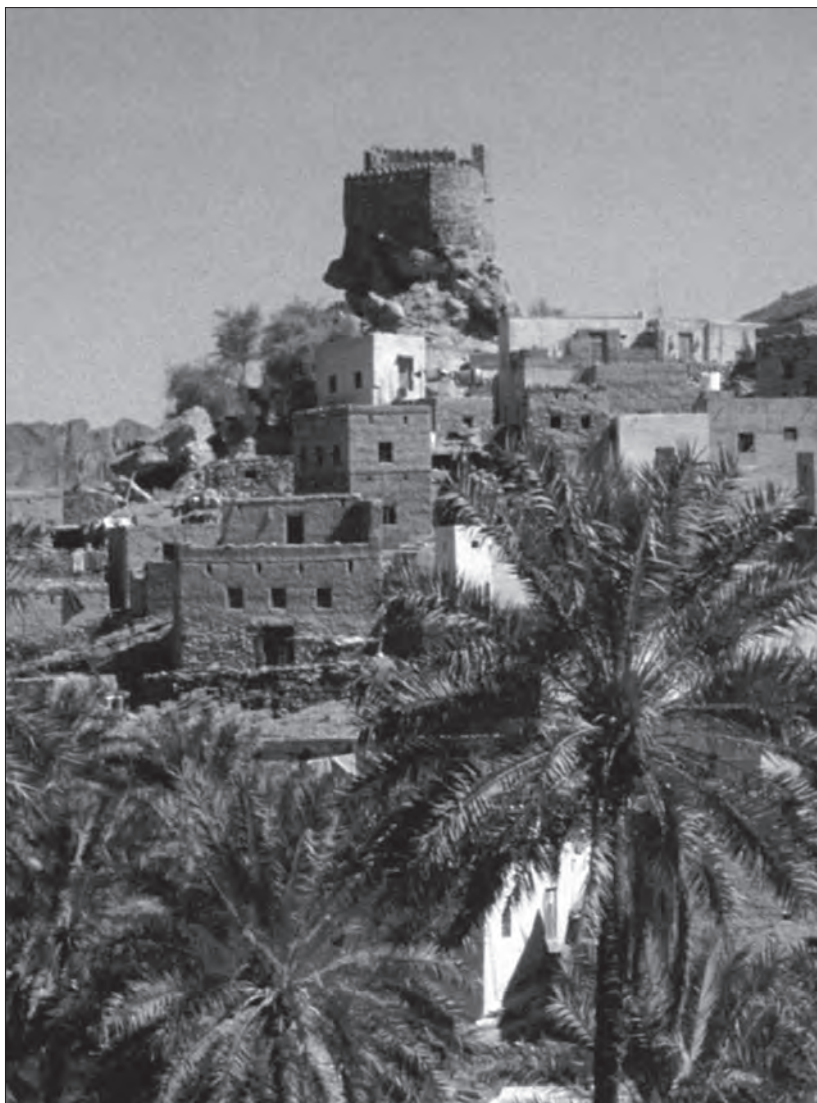


Рис. 1. Постройки селения взбираются по скале к старинной сторожевой башне в Балад Сет, Оман. В вечернее время огни в окнах домов выстраиваются в «громадную башню» и напоминают созвездия на ночном небе.

Глава I

АРАВИЯ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ИСЛАМА

*Клянусь четой и нечетой,
Клянусь мечом и правой битвой,
Клянусь утренней звездой,
Клянусь вечернею молитвой:*

*Нет, не покинул я тебя.
Кого же в сень успокоенья
Я ввел, главу его любя,
И скрыл от зоркого гоненья?*

*Не я ль в день жажды напоил
Тебя пустынными водами?¹
Не я ль язык твой одарил
Могучей властью над умами?*

*Мужайся ж, презирай обман,
Стезю правды бодро следуй,
Люби сирот, и мой Коран
Дрожащей твари проповедай.*

А. С. Пушкин. Подражания Корану (1824)

В условиях изнуряющей аравийской жары лучшее время для путешествия — ночь. Слово *тарик* («дорога») восходит к глагольной основе *тарака* — «приходить ночью», слово *тарик* — «ночной путник», «ночной гость» — часто встречается в доисламской поэзии. В пути часто ориентировались по звездам. В кромешной тьме путник в верблюжьем седле видел лишь мириады звезд, свет которых, казалось, пробивался сквозь крошечные дырочки в плотной ткани небосвода: «Клянусь небом и идущим ночью (*ат-тарик*)! А что даст тебе знать, что такое «идущий ночью»? Звезда, пронзительно сияющая»* (86:1–3)¹.

¹ Здесь и далее тексты Корана цитируются в переводе И. Ю. Крачковского. Случаи, когда наш перевод отличается, помечены знаком «*».

Солнце в этих широтах встает и садится быстро. Заря, в несколько мгновений окрашивающая небосвод фонтанами красок, казалось утомленному ночным переходом путнику радостным чудом: «Так нет! Клянусь месяцем! И ночью, когда она повертывается, и зарей, когда она показывается!» (74:32–34).

Иван Бунин, внимательнейший читатель Корана, почувствовал это необычайно верно:

Звезды горят над безлюдной землею,
Царственно блещет святое созвездие Пса:
Вдруг потемнело — и огненно-красной змеєю
Кто-то прорезал над темной землей небеса.

Путник, не бойся! В пустыне чудесного много,
Это не вихри, а джинны тревожат ее,
Это архангел, слуга милосердного Бога,
В демонов ночи метнул золотое копье².

И еще:

Разверни же, Вечный, над пустыней,
На вечерней тверди темно-синей
Книгу звезд небесных — наш Коран³!

Не менее наблюдательным оказался и другой интереснейший русский поэт и мыслитель Даниил Андреев (1906–1959):

Над белоснежною Меккою
гибкий кометы хвост,
Дух песков накаленных
и острых, могучих звезд.
Звезды вонзают в душу
Тысячи острых жал...
Благоговейный трепет
сердце Пророка сжал⁴.

² Иван Бунин (1903).

³ Иван Бунин. *Пастухи* (1905).

⁴ Даниил Андреев. *Серебряная ночь Пророка* (1933).



Рис. 2. Фрагмент стенной росписи с изображением дома-башни (III до н. э. — III в. н. э.) из Карйат ал-Фау во Внутренней Аравии.

В конце января 2013 г мне довелось оказаться в оманской пустыне. Я отошел от костра и лег на еще теплый песок, еще пару часов назад казавшийся ярко-красным в лучах заходящего солнца. Вглядываясь в звездное небо я наконец понял, почему для обозначения созвездий в Коране используется слово *бурудж* (букв. «башни»). Чистейший и сухой воздух пустыни делает небо «трехмерным» в отличие от «плоского» неба в наших широтах. Великое множество звезд — от ярчайших до еле видимых — выстроились этажами в глубину, подобно огням в окнах древних крепостных

башен (рис. 1), множество которых я видел в ходе путешествия по Оману (рис. 2): «Клянусь небом — обладателем башен, и днем обещанным, и свидетелем, и тем, о ком он свидетельствует!» (85:1–3).

* * *

1.1. Субконтинент

Аравийский полуостров, бывший некогда частью Африки, — крупнейший полуостров в мире. На востоке он омывается водами Персидского и Оманского залива, на юге — Аравийским морем и Аденским заливом, на западе — Красным морем. Его по праву можно считать особым историко-культурным регионом. Исторические судьбы Аравии обусловлены географическим положением, характером внешних связей и во многом уникальными природными особенностями. Аравия едва ли не в два раза больше Индии по территории и по крайней мере не меньше, чем Индия, заслуживает приложения к себе понятия субконтинент. Находясь в окружении центров древнейших цивилизаций (Египет, Месопотамия, Средиземноморье), она с самых отдаленных времен была связана торговыми путями и с Индией. Сегодня очевидно, что Аравия всегда была (не могла не быть!) неотъемлемой частью этого «большого мира». Важнейшим событием здесь несомненно стало рождение ислама, но было бы большим упрощением сводить к этому все значение Аравии в мировой истории. Исламу предшествовали века мощного цивилизационного развития, породившего высокий уровень открытой к контактам экономики, инженерные достижения, искусство, широкое распространение письменности. Более того, сегодня становится очевидным, что роль ислама в истории человечества, его «абсорбционные возможности», парадигмы его развития во многом являются производными от специфики древней аравийской истории, к которой столь часто обращается Коран и о которой мы знаем пока не слишком много. Ведь человечество охотнее всего фиксировало даты военных побед и имена полководцев, а история Аравии, защищенной от внешних врагов морями, горами и малопроходимыми пустынями, была мирной по преимуществу.

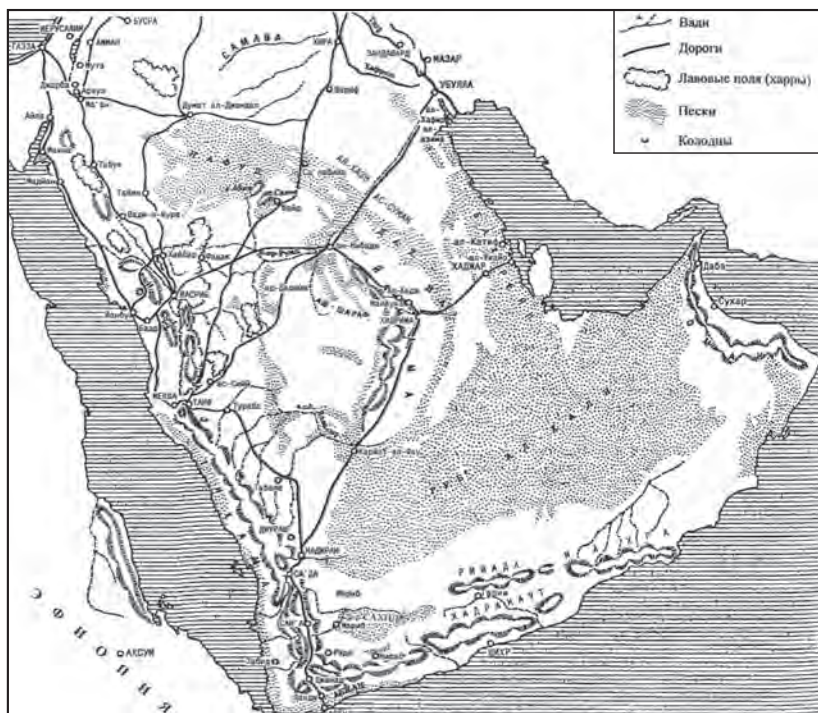


Рис. 3. Аравия накануне VII в.
(с любезного разрешения О. Г. Большакова).

Аравия (рис. 3) — обширное пустынное плато (высота от 300—600 м на востоке до 1520 м на западе). Северную часть полуострова занимает пустыня Нефуд, южную — безбрежная Руб аль-Хали. Высшая точка Аравийского полуострова — гора Джабал ан-Наби Шу'айб (3660 м) находится в Йемене, неподалеку от Саны. На севере, вдоль теперешних границ Иордании, протянулась каменная пустыня ал-Хамад. Центральную часть Аравийского полуострова занимает плоскогорье Неджд. Вдоль побережья Персидского залива лежит местами заболоченная, а частью покрытая солончаками низменность ал-Хаса (шириной до 150 км).

Хиджаз, обширная область горных цепей и лавовых полей вдоль Красного моря, отделена от него узкой приморской полосой

(Тихама). Именно Хиджаз, где были расположены Мекка и Йас-риб (будущая Медина), стал колыбелью исторических событий, завершившихся возникновением ислама. На юге Хиджаз переходит в горную область ал-Асир.

Аравия изрезана множеством каньонов, сухих русел древних рек (*вади*), часто глубоких и широких (до пяти-шести километров). *Вади* достигают многих сотен километров длины и заканчиваются обычно в бессточных впадинах. Лишь после редких дождей они на несколько часов заполняются мощными потоками воды, часто сметающими все на своем пути. Знаменитый доисламский поэт Имру' ал-Кайс (ок. 500—540) так описывал последствия селя:

А поутру над Кутайфой ливень лила она,
И корни подмыл он у деревьев канахбала.
Прошла над горой Кананом с громом и брызгами
И всех белоногих коз по склонам разогнала.
А в Тайме — из камня лишь строенья оставила,
Ни пальмы, ни хижины она не уберегла.
А вот и Муджаймир, весь в потоках и мусоре —
Как веретено, которым нити она спряла.
Как йеменский воин, из похода вернувшийся,
На плоском седле холма поклажу она сняла.
А поутру птичка там поет — разливается,
Как будто она вино наперченное пила.
И вечером из воды торчат, словно дикий лук,
Те звери, которых буря ливнем сюда снесла⁵.

Ровное дно *вади* покрыто рыхлыми отложениями продуктов разрушения горных пород. Местные жители издавна умели задерживать и отводить дождевую воду и использовать эти земли для орошаемого земледелия. Здесь часто высок уровень почвенных вод, значительно более богатая растительность, колодцы позволяют

⁵Th. Nöldeke. "Fünf Mo'allaqat, übersetzt und erklärt", *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-Hist. Klasse CXLII* (1900), с. 34. Перевод А. А. Долининой.

получить воду даже в засушливое время. Исторически именно по *вади* шли караванные пути, ставшие «каркасом» и символом исторического единства Аравии. *Вади*, начинающие свой путь в горных расщелинах, разрезают степи и плоскогорья, выжженные солнцем песчаные пустыни и многокилометровые лавовые поля:

А сколько пустынь огромных, гладких, как новый щит, —
Поков их разостланный не тронут ничьей ногой —
Прошел я без страха целиком из конца в конец:
Взбираясь на скалы и дорогой идя прямой⁶, —

восклидал аш-Шанфара, поэт-изгой (*су'лук*), живший в начале VI в. Он подчеркивает здесь свою редкую удаль и выносливость — способность идти через пустыню напрямик. Обычно же караваны двигались вдоль *вади*. Оазисы — острова в океане пустыни. Они возникали в наиболее благоприятных местах *вади*, были остановками на пути караванов и важными торговыми и религиозными центрами.

Аравийский климат крайне засушливый. Летом температура постоянно колеблется около отметки 50 °С.

В шелках песков лишь сизые поляны
Растит Аллах для кочевых отар,
И небеса здесь несказанно сини,
И солнце в них — как адский огонь, Сакар.
И в знойный час, когда мираж зеркальный
Сольет весь мир в один великий сон,
В безбрежный блеск, за грань земли печальной,
В сады Джиннат уносит душу он⁷.

Ночью песок резко отдает тепло, накопленное за день. Пустыня охлаждается на двадцать-тридцать градусов. Резкий перепад температур чувствуется человеком как страшный холод.

⁶ Al-Shanfara. "Diwan", *Diwan al-sa'alik* (Beirut, 1413/1992), с. 54. Перевод А. А. Долининой.

⁷ Иван Бунин. *Ковсень* (1903).

И сколько ночей таких злосчастных, когда ездок
Согреться пытается и лук поджигает свой⁸, —

восклидал все тот же аш-Шанфара. Сжечь лук для него — значит фактически обречь себя на верную смерть.

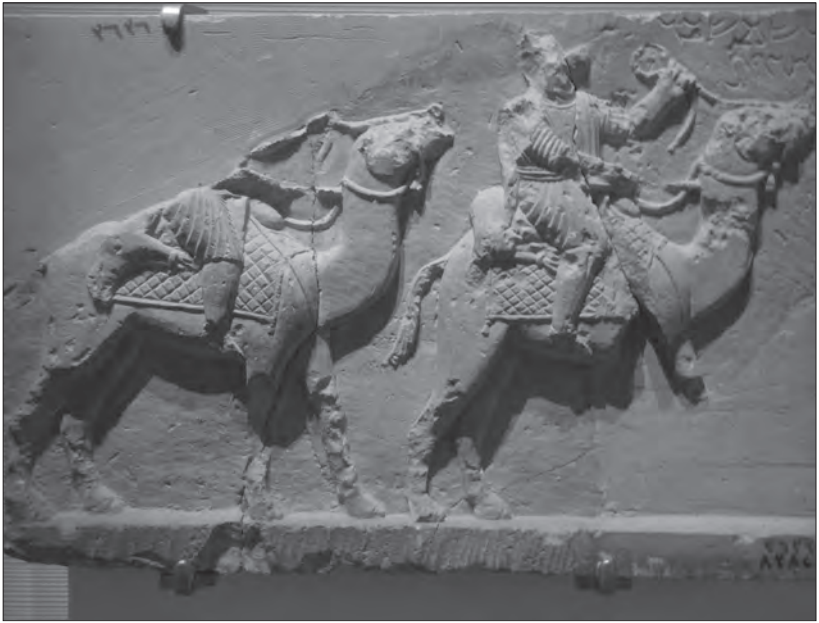
Растительность небогата: белый саксаул, верблюжья колючка — на песках, полыни, астрагалы (кустарники и полукустарники, стебли которых опушены простыми или двуконечными волосками) — на лавовых полях, одиночные тополя, акации — по руслам *вади*, тамариск — по солончакам. Кое-где, прежде всего в горах Асира, сохранились участки саванн с акацией, дикой маслиной и миндалем. В оазисах — рощи финиковых пальм, цитрусовых, бананов, зерновые и огородные культуры. Весна в Аравии — время эфемеров, травянистых однолетних растений с очень коротким вегетационным периодом.

Издавна добычей охотника (*рис. 4*) здесь были антилопа, газель, дикий осел онагр, заяц. Лакомились саранчой, плодившейся в береговых низменностях. В голодное время поедали мелких грызунов (песчанок, сусликов, тушканчиков и др.). С охотником соперничали волк, шакал, гиена, лисица-фенек и дикая кошка-каракал. В безоблачном небе парили, высматривая добычу, орлы, коршуны, грифы и соколы-сапсаны. Там, где имелась растительность, плодились дрофы, жаворонки, рябки, перепела, голуби. Картину дополняли змеи, ящерицы и черепахи.

1.2. Накануне ислама

Аравия начала VII в. н. э. Страна палящего солнца, выжженных степей, каменистых полупустынь и рваных бурых гор, пыльных торговых городов и зеленых оазисов, страна кочевников-бедуинов, земледельцев и купцов-караванщиков, наживающих состояния на транзитной торговле. К тому времени на огромной территории в три миллиона квадратных километров здесь обитало около семи миллионов человек, более половины которых вели оседлый образ жизни и около трех миллионов были кочевниками по преимуществу.

⁸ Al-Shanfara. “Diwan”, с. 37. Перевод А. А. Долининой.



*Рис. 4. Возвращение с охоты. Деталь барельефа, Пальмира, II–III вв.
Национальный музей в Дамаске.*

Необходимо иметь в виду, что лишь небольшую часть населения можно характеризовать как «чисто оседлых» или «чистых кочевых». Имелось множество промежуточных «полукочевых-полуоседлых» типов хозяйствования.

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 южносемитской 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 группе. Обе части жителей Аравии издавна осознавали свою «особость».

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 Заиорданья. Источники содержат информацию о том, что имелись определенные различия между восточными и западными областями 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 (во многих местах — 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 в. представляла собой одну этнокультурную общность. Объединяющими элементами были общая система мировоззрения, включая типологически однородное историческое сознание, однотипность морально-правовых норм, общий поэтический язык, общие формы самовыражения.

Как говорилось выше, 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 (рис. 5). В разные периоды государственность охватывала практически все обитаемые части полуострова. Здесь можно вспомнить Набатею (рис. 6), Хатру, Пальмиру, Дедан (рис. 7),

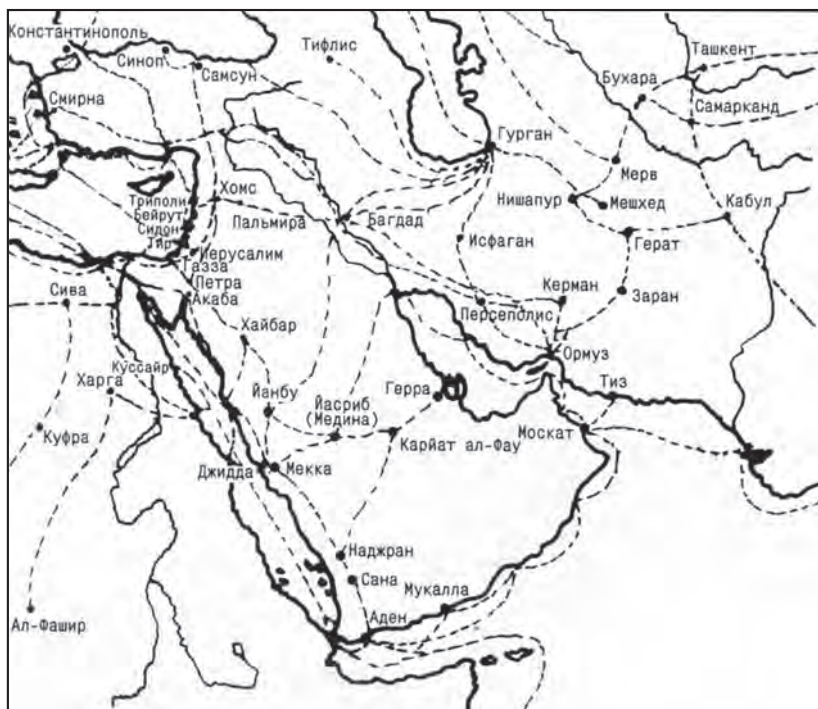


Рис. 5. Древняя и раннесредневековая Аравия в окружении торговых путей.

выросшие на торговом пути из Газы в Наджран и далее — в «Счастливую Аравию», 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 годах VI в. н. э. нового независимого от Сан'ы бедуинского Хасамитского или Хузаитского царства, вассальные княжества Гассанидов и Лахмидов. Зона влияния первых простиралась порой до Вади-л-Кура. Последние, как известно, активно продвигались на юг и запад (к Йасрибу). В VI в. где-то в районе Хулубана проходила граница между зонами влияния Лахмидов и государственных образований Южной



Рис. 6. Знаменитый мавзолей Ал-Хазна, полностью высеченный в скале. Петра, II в.



Рис. 7. «Гробница ал-Асвада», высеченная в скалах ал-Хурайбы на северо-востоке Аравии.

Аравии. Наконец, в VI — начале VII в. Южная Аравия управлялась сначала эфиопским, а затем и персидским наместником.

Центральная Аравия, покрытая прежде в своей значительной части растительностью саванного типа (ср. Исайа 21:13: «Пророчество об Аравии. В лесу Аравийском ночуйте, караваны Деданские»), 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 ка-

раванных путей, которые связывали средиземноморские государства 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 кедра и хорошо упакованных» (Иез. 27:20–24).

Ветхозаветный текст сохранил для нас 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... (рис. 8). 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.

По Восточной Аравии шли торговые пути в Индию и к медным рудникам Омана. На побережье возникли очаги эллинистической культуры, связанной и с Южной Месопотамией, и с Индией. Отсюда торговые дороги направлялись на юг Аравии, где еще в середине II тыс. до н. э. возникла особая сайхадская цивилизация. Здесь производились и отправлялись на продажу драгоценные смолы и ароматы, ценившиеся в Средиземноморье на вес золота, здесь создавались сложнейшие ирригационные системы, воздвигались величественные храмы и дворцы. Символом древнейшей цивилизации стала Марибская плотина, чья гибель нашла свое отражение в Коране (34:15–17): «У Саба в их жилище было знамение: два сада справа и слева — питайтесь уделом вашего Господа и благодарите Его! Страна благая, и Господь милосердный! Но они уклонились, и послали Мы на них разлив плотины и заменили им их

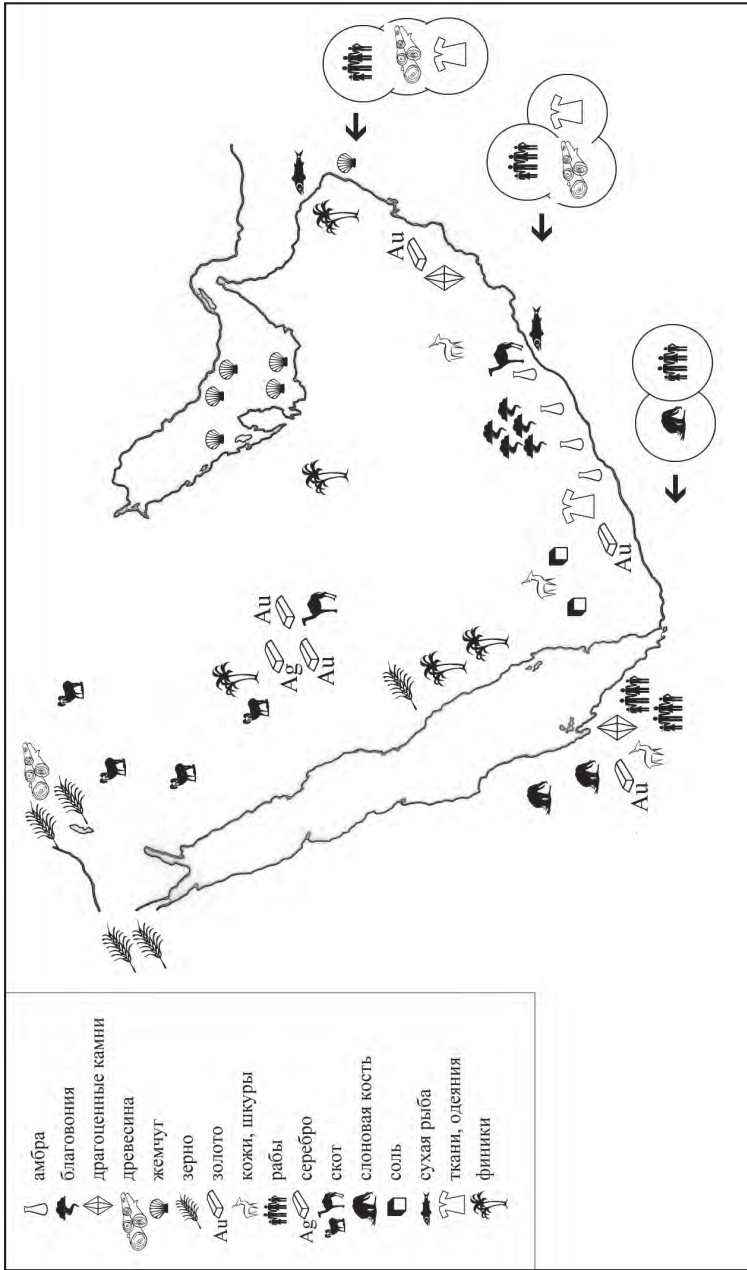


Рис. 8. Основные предметы аравийской торговли.

сады двумя садами, обладающими плодами горькими, тамариском и немногими лотосами. Этим воздали им за то, что они не веровали! Разве Мы воздаем кому-нибудь, кроме неверных?»

И сегодня, как и пятнадцать веков тому назад, путешественника поражают гигантские гробницы древней набатейской Хагры (ныне — Мада'ин Салих), расположенные на караванном пути в Сирию приблизительно в 250 километрах к северо-западу от Медины. Здесь, согласно Корану, жило гордое и богатое племя самуд (7:74: «из долин ее вы устраиваете замки, а горы высекаете, как дома»), отвергнувшее пророка Салиха, посланного к ним Аллахом: «и наутро они были в своих жилищах павшими ниц, как будто и не жили там» (11:67).

К этому же ряду памятников набатейской Аравии относятся и развалины храма в ар-Рамме, ставшие «многоколонным Ирамом» Корана и связанные в кораническом тексте с адитами, обитателями оазисов северного караванного пути. Последние не вняли посланному к ним пророку (26:134–139). «Вот сказал им брат их, Худ: “Разве вы не побоитесь Бога? Я — к вам верный посланник. Побойтесь же Аллаха и повинуйтесь мне! Я не прошу у вас за это награды; поистине, моя награда только у Господа миров! Неужели вы строите на каждой возвышенности диво, забавляясь. И устраиваете вы цистерны, — может быть, окажетесь вы вечными! А когда вы владычествуете, владычествуете тиранами. Побойтесь же Аллаха и повинуйтесь мне! И бойтесь того, кто помог вам, чем вы знаете! Он помог вам стадами и сынами, садами и ручьями. Я боюсь для вас наказания дня великого”. Они сказали: “Все равно для нас, будешь ты увещевать или не будешь увещающим. Поистине, это — только творение первых, и мы не будем наказаны”. И сочли они его лжецом, и погубили Мы их. Поистине, в этом — знамение, но большинство их не веруют!»

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). Историческая память жителей полуострова хранила предания о «древних народах» Аравии. Язык, доисламская поэзия и Коран свидетельствуют о сохранении ряда ключевых элементов культурной преемственности.

Коранический образ Аллаха стал итогом длительного предшествующего развития не только собственно аравийской, но и переднеазиатской семитской традиции. Он уходит своими корнями в глубокую ближневосточную древность. Такой базовый коранический образ, как сад — Рай — жилище Бога, легко находит параллели 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, по представлениям, зафиксированным рядом памятников, горожанам) восходит к древним, общим для всего Ближнего Востока представлениям, идеализирующим кочевую жизнь. Запрет употреблять в пищу свинину — повсеместное явление в переднеазиатском Средиземноморье. В глубокой древности он нарушался только при принесении свиньи в жертву. Коранический запрет восходит к кругу давних представлений, общих для северо-западных и южных семитов.

Начало VII в. на Ближнем Востоке (рис. 9) ознаменовалось вновь вспыхнувшей войной между Византией, раздираемой внутренней смутой, и Сасанидским Ираном. Площадь, население и военная мощь империй были приблизительно одинаковыми. Именно это обстоятельство предопределило затяжной характер войн между ними, равно как и невозможность достижения однозначной военной победы.

Богатые земли громадной Византийской империи располагались вокруг Средиземного моря, на котором безраздельно господствовал имперский флот. Балканы и Малая Азия, крупнейший город Средиземноморья Константинополь, Сирия и Палестина, Египет, Северная Африка, Сицилия жили под властью императора, которая была неограниченной и считалась данной от Бога. Император был главой не только громадного государственного аппарата, но и церкви. При этом могучее государство, простиравшееся с запада на восток на 4300 км, было перенапряжено как внутренними социальными и экономическими проблемами, так и постоянными войнами. Положение усугубилось в последней четверти VI в., когда на территорию империи, занятой затяжной войной с Сасанидами, вторглись славяне и авары. Изнутри государство подтачивали внутрицерковные

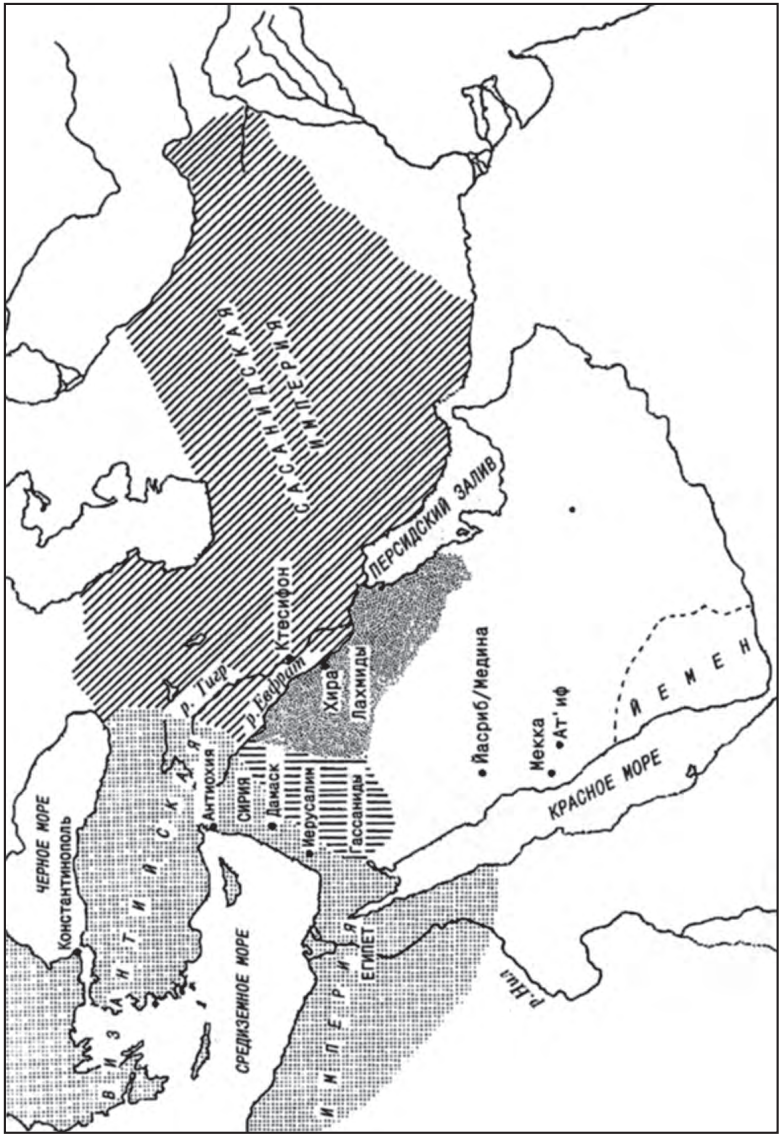


Рис. 9. Ближний Восток накануне VII в.

разногласия. Византийское христианство не было единым. Можно говорить о двух церквях: ортодоксальной мелькитской («царской»), и монофизитской, последователи которой составляли большинство в Сирии, Палестине и Египте. Гонения на монофизитов при Юстиниане I не только не привели к ликвидации раскола, но и усилили его.

В пограничных с Сирийской пустыней районах Восточной Палестины, Заиордания и Южной Сирии располагалось союзное Византии государственное образование «ромейских арабов» Гассанидов, глава которого носил византийский титул патрикия. Гассаниды, резиденция которых находилась в Джабии (чуть менее ста километров к югу от Дамаска) исповедовали христианство. Их государство было ликвидировано Византией в 585 г. но восстановлено в 629 г. ввиду мусульманской угрозы.

Главным соперником Византии в борьбе за господство на Ближнем Востоке был Сасанидский Иран, громадная континентальная страна с куда более однородным населением, разделенная на четыре большие провинции (Хорасан, Азербайджан, Нимруз и Хорабаран). Накануне возникновения ислама государство Сасанидов добилось максимального расширения своих владений и включало земли нынешних Ирана, Ирака, Азербайджана, Армении, Афганистана, Иордании, Израиля и Палестины, восточную часть современной Турции и части нынешних Индии, Сирии, Пакистана, Центральной Азии, Кавказа, Аравии, Египта. Столицей государства шаханшахов был громадный Ктесифон, немногим уступавший Константинополю по площади, числу жителей и роскоши дворцов. Государственной религией Сасанидов был зороастризм.

В интересующий нас период восточная граница государства Сасанидов подвергалась регулярным вторжениям кочевников-тюрок. На западе практически за Евфратом начинались владения аравитян-кочевников.

Вассалами Сасанидов, долгое время обеспечивавшими стабильность на степном приграничье, были арабские князья Лахмиды. Они исповедовали христианство несторианского толка, и их государство со столицей в ал-Хире распространяло свою власть на арабские племена вплоть до владений Гассанидов, обеспечивавших прикрытие Византии. С помощью Лахмидов Сасанидское го-

сударство контролировало значительную часть караванного пути, который вел в Центральную Аравию. Сасаниды контролировали и Аравийское побережье Персидского залива вплоть до Бахрейна, а в конце VI в. завоевали Йемен.

Ал-Хира со своими монастырями, где в обиход была введена арабская письменность, с щедрыми правителями, приглашавшими ко двору арабских поэтов, сыграла значительную роль в развитии арабской культуры. В 611 г. Сасаниды полностью ликвидировали лахмидское государство, что, несомненно, ослабило их позиции на аравийских границах.

Как и Византийская империя, накануне ислама государство «царя царей» испытывало гигантское перенапряжение, вызванное как внутренними проблемами, так и бесконечными войнами, дарившими иллюзорные победы, но подтачивавшими основы государства.

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 последних, оказалась в кольце персидских владений. В 627 г., однако, положение резко изменилось. Императору Ираклию, совершившему ряд смелых стратегических маневров, удалось поразить 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 лет. Эти обстоятельства самым благоприятным образом сказались на развитии мекканской торговли, обеспечив постоянный рынок сбыта для немудреных аравийских товаров, гарантировав неуклонный рост торговых оборотов и обусловив усиление экономических и политических позиций Мекки. Это 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):

«И устроили Мы между ними и теми селениями, которые благословили там, заметные для глаза селения; и направили там путь: “Идите там ночи и дни в безопасности!” И сказали они: “Господи, увеличь расстояние между нашими путешествиями!” — и обидели самих себя. И обратили Мы их в повествование и разорвали на клочки. Поистине, в этом — знамение для всякого терпеливого, благодарного!»

К моменту произнесения Мухаммадом первых откровений упадок этих центров транзитной торговли уже успел породить свои предания (*ахадис* — «повествования», 34:19). Мекканцам удалось создать своеобразную «область безопасности», основанную на системе договоренностей с племенами и получившую название *илаф*. Племена, участвуя в прибылях от караванной торговли, обеспечивали беспрепятственное движение караванов (106:1–3): «За союз курайшитов, союз их в путешествии зимой и летом... Пусть же они поклоняются Господу этого дома, который накормил их после голода и обезопасил после страха».

Созданная мекканцами система «путешествий зимой и лета», когда два каравана направлялись один в Сирию, другой в Йемен, показала свою эффективность. Торговля совпадала с паломничеством: вдоль караванных дорог у мест отдыха и стоянки издревле существовали многочисленные священные места. Все это было шагом на пути создания общеаравийского государства, необходимость которого смутно 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).

1.3. Язычество, иудаизм, христианство

Аравийская социальная практика, базовые религиозные представления 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 (записи преданий, исторические повествования, пророческие тексты).

В аравийской среде передавались изречения Лукмана, восходящие к вавилонской афористической мудрости, приписываемой Ахикару (у арабов — Хайкар). «Роман об Александре», имевший множество изводов в эллинистической традиции, жил здесь в преданиях о Зу-л-Карнайне («Двурогом»). В стихах племенных поэтов можно найти многочисленные упоминания о Нухе и потопе, об Адаме и Мусе, 'Исе и Сулаймане. В качестве примера можно привести *касиду*, приписываемую североаравийскому поэту-христианину 'Ади б. Зайду, которая представляет собой довольно близкое переложение текстов Бытия, повествующих о сотворении мира и человека:

Завершил Он творение Свое за шесть дней.
И в последний из них создал мужчину.
И воззвал Он к нему, [возвысив] голос: «Адам!»,
и ответил Ему он, благодаря тому, что в тело
созданное был вложен дух.
Затем отдал ему рай, чтобы он жил в нем
и сделал жену ему, сотворив ее из ребра⁹.

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

⁹ Ади б. Зайд ал-'Ибади. *Диван*. Тахкик Мухаммад ал-Му'айбид (Багдад, 1965), № 103, 7–9. Ср.: Быт. I:1–3, 6, 7, 14, 16, 26, 28, 31; II:7, 8, 16–18, 22; III:15–17.

Марйам-Мария как часть Троицы (5:116—117): «И вот сказал Аллах: “О Иса, сын Марйам! Разве ты сказал людям: ‘Примите меня и мою мать двумя богами кроме Аллаха?’” Он сказал: “Хвала Тебе! Как можно мне говорить, что мне не по праву? Если я говорил, Ты это знаешь. Ты знаешь то, что у меня в душе, а я не знаю того, что у Тебя в душе: ведь Ты — ведающий скрытое. Я не говорил им ничего, кроме того, о чем Ты мне приказал: ‘Поклоняйтесь Аллаху, Господу моему и Господу вашему!’ Я был свидетелем о них, пока пребывал среди них, а когда Ты меня упокоил, Ты был наблюдателем за ними, и Ты — свидетель всякой вещи”». При этом с какими-то элементами проповеди Мухаммад и соглашался (например, видимость крестной смерти ‘Исы-Иисуса, 4:155—158): «И за то, что они нарушили их завет, и не веровали в знамения Аллаха и избивали пророков без права, и говорили: “Сердца наши не обрезаны”. (Нет! Аллах наложил печать на них за их неверие, и веруют они только мало), и за их неверие, и за то, что они изрекли на Марйам великую ложь, и за их слова: “Мы ведь убили Мессию, ‘Ису, сына Марйам, посланника Аллаха” (а они не убили его и не распяли, но это только представилось им; и, поистине, те, которые разногласят об этом, — в сомнении о нем; нет у них об этом никакого знания, кроме следования за предложением. Они не убивали его, — наверное, нет, Аллах вознес его к Себе: ведь Аллах велик, мудр!)»

Христианство проникало в Аравию с юга и севера. На юге центром распространения христианства была Эфиопия. В Северной Аравии в областях, подчиненных Гассанидам, исповедовалось христианство монофизитского толка, в лахмидских пределах — несторианство, гонимое в Византии.

И на юге Аравии, в Йемене, где в начале VI в. иудаизм был принят местным правителем Зу Нувасом, и в оазисах Хиджаза и Неджда существовали иудейские общины, однако до сих пор непонятно, состояли ли они из иудеев-переселенцев, или это были арабы, некогда принявшие иудаизм.

Зачины *касид* доисламских поэтов сохранили информацию о религиозных книгах, которые им доводилось видеть: проезжая по степи, поэт встречает следы покинутой бедуинами стоянки, где в одной

из палаток жила любимая. Далее часто следует традиционное сравнение следов, сохранившихся на земле, с исписанными листами: это и «письмо в йеменской книге из пальмовых листьев», и «книги, чьи страницы заново исписаны тростниковыми палочками», и «буквы на пергаменте», «буквы, будто написанные йеменским рабом», и «строки, спешно наносимые иудеем из Таймы', который пишет по-еврейски правой рукой»...

Наджран, крупный торговый центр в южной части Аравии, имевший в этой связи значительную христианскую колонию, стал широко известен в христианском мире благодаря мучительной казни, которой в 525 г. н. э. были подвергнуты христиане, сожженные здесь во рву по приказу царя-иудея Йусуфа Ас'ара Зу Нуваса. Эта казнь, получившая широкий идейный и политический резонанс в христианском мире, упомянута и в Коране (85:4–10): «Убиты будут владельцы рва, обладающего искрами. Вот они сидят над ним и созерцают то, что творят с верующими. И вымещали они им только за то, что они уверовали в Аллаха великого, достохвального, которому принадлежит власть над небесами и землей. И Аллах о каждой вещи свидетель! Ведь те, которые испытывали верующих мужчин и женщин, а потом не покаялись, — им ведь наказание геенны, им наказание огня».

Эти события были связаны с соперничеством Византии и Ирана за контроль над югом Аравии и завершились вторжением сюда Эфиопии, поддержанным Византией.

Аравия VII в. н. э. — «последний бастион» семитского язычества. Во главе аравийского пантеона стоял ал-Лох (ал-Илах, Эл, Ил). По всей Аравии почитались женские божества ал-Лат (форма женского рода от ал-Лох) (рис. 10), Манат (воплощавшая идею судьбы) и ал-'Узза («Великая»). Значение их культа, распространенного повсюду в древнем семитском мире, было столь велико, что едва не привело к отступничеству самого Мухаммада, согласившегося было «по наущению сатаны» признать этих божеств (53:19–20): «Видели ли вы ал-Лат, и ал-'Уззу, и Манат — третью, иную? Неужели у вас — мужчины, а у Него — женщины? Это тогда — разделение обидное! Они — только имена, которыми вы сами назвали, — вы и родители ваши.



Рис. 10. Ал-Лат на льве. Хатра, II в.

Аллах не посылал с ними никакого знамения. Они следуют только предположениям и тому, к чему склонны души, а к ним уже пришло от Господа их руководство».

7:200: «А если постигнет тебя от сатаны какое-нибудь наваждение, то ищи убежища у Аллаха: ведь Он — слышащий, ведающий!» (ср. 41:36).

Коран сохранил нам имена «идолов народа Нуха» (71:23) — божеств торговых партнеров мекканцев, живших вдоль пересекавшего Аравию главного торгового пути, на котором и стояла Мекка. Святотелища этих божеств были накануне ислама объектами активного поклонения. Это южноаравийское божество Наср, символом которого был «гриф-ягнятник»; «распределяющее дождь» хамданидское божество Йа'ук (Северный и Центральный Йемен), представленное, согласно одному из преданий, в виде статуи человека; «дарующее дождь» божество мазхиджитов Йагус (районы, примыкающие к северу Йемена); «покровитель стад» хузайлитское божество Сува (Северный Хиджаз); одно из древнейших общеаравийских божеств «хранящий от опасностей» Вадд, по-видимому, связанный с лунным культом (Думат ал-Джандал).

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

Значительную роль в религиозных представлениях жителей Аравии играл мир добрых и злых духов (джиннов, шайтанов). Они представлялись как посредники между миром людей и миром богов. Духи могли вторгаться в мир обычных людей. Контакт с ними можно было установить и с человеческой стороны. Это умели делать 'аррафы («провидцы») и кахины («прорицатели»). Из мира духов получали свое вдохновение племенные поэты (ша'иры).

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 «и разногласят партии среди них»), 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, неискушенные последователи-новообращенные.

Ставшие привычными для аравитян-кочевников образы, связанные с христианами-отшельниками, вошли и в доисламскую поэзию, и в Коран. Тот же Имру' ал-Кайс пишет о своей возлюбленной:

Во мраке лицо ее — светильник отшельника,
Который вдали от всех монашья творит дела.

И дальше продолжает:

Мой друг, ты заметил ли сверкание молнии
В густых облаках, как взмахи рук иль полет крыла?
Иль это вдруг вспыхнувший светильник отшельника, —
То масло его рука заботливо подлила¹⁰.

Близкий образ встречаем и в Коране: «Аллах — свет небес и земли. Его свет точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле; стеклом точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благословенного — маслины, ни восточной, ни западной. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете! Ведет Аллах к Своему свету, кого пожелает, и производит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи» (24:35)¹¹.

¹⁰ Nöldeke. "Fünf Mo'allaqat, übersetzt und erklärt", с. 28. В обоих случаях — перевод А. А. Долининой.

¹¹ Ср. переложение А. С. Пушкина в «Подражаниях к Корану»:

Зажег ты солнце во вселенной,
Да светит небу и земле,
Как лен, елеем напоенный,
В лампадном светит хрустале.

И черные козы долго бродят вокруг меня
Монахини в длинных платьях там, на тропе крутой, —
А ночью затихнут, по соседству пристроятся,
Как будто я их вожак, вернувшийся к ним домой, —

восклидал аш-Шанфара¹².

Библейские легенды, идеи и образы проникали в поэзию ара-влян и их племенные предания. Падал престиж языческих божеств, появилось представление о некоем верховном божестве. В оазисах Хиджаза, городах Северной Аравии намечался процесс постепенной унификации языческого пантеона. На юге шло превращение городских божеств в общеименских, в качестве главного выдвигался бог Луны Алмаках, становившийся постепенно единым владыкой неба и земли. Его часто обозначали эпитетом *рахманан* («милостивый»).

Накануне ислама в Аравии появились и люди, придерживавшиеся монотеистических взглядов, но не примыкавшие ни к одной из религий. Их называли *ханифами*. 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» Саджах. 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» (5:8); «тех, которые пожирают рост» (2:275) или «приближаются к имуществу сироты» (6:152) легко находят параллели в Ветхом Завете (например, Пс. 14:5; Амос. 8:5—6; Притч. 2:10—11).

¹² Al-Shanfara. "Diwan", с. 21. Перевод А. А. Долининой.

1.4. Мекка

Мекка, торговый по преимуществу город, выделялась среди аравийских культовых центров. Накануне ислама Мекка насчитывала семь-восемь тысяч жителей. Ее святыни почитались целой группой племен, а вокруг мест поклонения на расстоянии от восьми до восемнадцати километров простиралась священная территория (*харам*), на которой нельзя было проливать кровь. Важнейшей среди святынь была Ка'ба. Накануне возникновения ислама это было каменное здание размером 10,0×12,5×9,0 м с вмонтированными в стены двумя священными камнями, воплощавшими небесные светила (рис. 11). Неподалеку от Ка'бы лежал еще один священный камень, названный после торжества ислама *макам Ибрахим* («место, где стоял Ибрахим»). По преданию, внутри языческой Ка'бы находилась однорукая сердоликовая статуя бога Хубала, а стены внутри здания были оштукатурены и имели росписи (в том числе, в соответствии с рядом преданий, изображение, связываемое с Богородицей христиан).

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 Мина, гора ал-Муздалифа, связанная с культом Кузаха, еще одного божества, дарующего дождь, и гора 'Арафат, 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 мифологии. Достаточно вспомнить обоснование, которым израильтяне мотивировали требование отпустить их из Египта — необходимость совершить паломничество в пустыню (*hag*) на поклонение верховному божеству, и близость, если не идентичность роли и сакрального статуса источника Замзам и источника Эфка в Пальмире. Возникновение языческого культа Ка'бы находит многочисленные параллели в хананейско-аморейском материале, связанном с культом звезд.



Рис. 11. «Масджид Ал-Харам, Мекка». Силикатная керамика с поглазурной росписью. Изник (Турция), XVII в.

Мекка как торговый и религиозный центр целиком и полностью контролировалась племенем бану курайш, состоявшим из шестнадцати родов. Один из таких родов — бану хашим — и дал миру основателя ислама. Власть в городе принадлежала главам родов. Их авторитет зависел главным образом от состоятельности и многочисленности мужского потомства. Роды конкурировали, создавая коалиции как внутри бану курайш, так и привлекая соседние племена.

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 ранне-мусульманской культуры. Как правило, речь идет о декларируемом отрицании важнейших аспектов мировоззрения аравитян-язычников и при этом — об обосновании вводимых Кораном идей и представлений как восстановлении забытой веры предков. 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 древних космогонических представлений и этногенетических преданий, которые оказались унаследованы исламом в «снятом виде». Как известно, ислам унаследовал ритуал *хаджжа*, 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 обоснование. Это произошло и с комплексом мифологических представлений, связанных с почитанием языческих божеств Исафа и На'или (их каменные идолы стояли рядом с Ка'бой и были разрушены мусульманами) и имевших свои истоки в древней этногенетической мифологии жителей Аравии.

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 способствовала 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. Многолетние торговые 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 организации. Ответом на потребности времени и явилось возникновение здесь пророческого движения, завершившегося с появлением Мухаммада. Его проповедь явилась результатом возникновения острого чувства напряженности и социального неблагополучия, которое на рубеже VI—VII вв. ощущалось в Мекке очень многими.

1.5. Допророческая жизнь Мухаммада (ок. 570 — ок. 610)

«Люди факта живут, но не они творят жизнь. Творят жизнь люди веры», — писал русский философ Владимир Соловьев. Жизнь самого Мухаммада, ранняя история ислама могли бы стать лучшим доказательством теории об особой «энергии веры», способной многократно усилить действенность идеи, объединить и синхронизировать усилия тысяч людей и тем самым активно вторгнуться в вечный мир и прямо воздействовать на него.

Около 570 г. н. э. (мы в целом можем полагаться на оценки, сохранные мусульманской традицией) в Аравии родился мальчик, уже к шести годам лишившийся отца и матери, испытавший нужду и несправедливость (93:6: «Разве не нашел Он тебя сиротой — и приютил?»). Отца Мухаммада, принадлежавшего к курайшитскому роду хашим, звали 'Абдаллах, мать — Амина. Очень скоро после рождения

мальчика его отец, отправившийся с торговым караваном, умер в Йасрибе, будущей Медине, «городе Пророка». Согласно традиции мальчика на пять лет отдали кормилице-бедуинке по имени Халима. Родственные связи по линии матери (роды зухра и 'абд ад-адр) и по линии кормилицы (племя са'д б. бакр, бывшее подразделением хавазин) не могли не сыграть и сыграли в жизни Пророка определенную роль.

Когда будущему Пророку был шесть лет, его мать отправилась вместе с ним на могилу мужа и умерла на обратном пути. Мальчик, лишившийся обоих родителей, сначала жил у деда, а потом у дяди, 'Абдманафа Абу Талиба, сыгравшего в жизни сироты громадную роль. Семья жила небогато. Мухаммад и его четыре сводных брата знавали, что такое лечь спать с бурчащим от голода животом.

Около 582—583 г. (т. е. когда мальчику было лет 12—13) Абу Талиб взял его в торговую поездку в Бусру на юге Сирии. По мусульманскому преданию именно в ходе этой поездки монах по имени Бахира возвестил шедшим с караваном курайшитам о том, что в их среде находится будущий пророк («Сира» Ибн Хишма — Ибн Исхака):

«И вот в том году остановились они возле Бахиры. Они часто проезжали мимо него раньше. Монах с ними не разговаривал и не показывался им. Так было до этого года. Утверждают, что монах увидел из своей кельи Посланника Аллаха, когда он подъехал вместе с караваном. Над Мухаммадом стояло облако и прикрывало его своей тенью, выделяя его среди других людей <...> И начал Бахира спрашивать его о вещах, касающихся его состояния: о его сне, внешности, делах. Посланник Аллаха стал отвечать ему. И это совпадало с тем, что знал Бахира о его особенностях. Потом он рассмотрел его спину и увидел печать пророчества между его плечами на том месте, на котором она должна была быть по его сведениям <...>

Когда закончил, подошел к Абу Талибу, дяде его, и спросил его: «Кем приходится тебе этот мальчик?» Тот ответил: «Это мой сын». Бахира сказал ему: «Он не твой сын. У этого мальчика отец не может быть живым». Сказал [Абу Талиб]: «Он сын моего брата». «Ты сказал правду, — ответил [Бахира] — Возвращайся с сыном твоего брата в его страну. Береги его от иудеев. Клянусь Богом, если они увидят его и узнают от него то, что узнал я, то обязательно будут

стараться нанести ему зло. Поистине, у сына твоего брата великое дело. Торопись с ним в его страну!». Дядя Мухаммада Абу Талиб поспешил уехать с ним и привез его в Мекку, когда закончил свои торговые дела в Сирии»¹³.

Мальчик, затем юноша, пасет овец, помогает снаряжать караваны, сражается вместе с соплеменниками. Жизнь его складывалась настолько непросто, что его покровитель Абу Талиб, также испытывавший материальные трудности, отказался выдать за него свою дочь Фахиту, предпочтя ему более состоятельного махзумита Хубайру б. Абу Вахба. Без братьев и сестер он не мог не чувствовать себя одиноким.

Перелом в жизни Мухаммада произошел около 595 г. (будущему Пророку было тогда около 25 лет). Абу Талиб посоветовал племяннику наняться за плату в четыре молодых верблюда для сопровождения части товаров, отправляемых с сирийским караваном. Товары принадлежали богатой, предприимчивой и энергичной вдове Хадидже бинт Хувайлид. К тому времени 28-летняя Хадиджа уже дважды побывала замужем. От последнего брака у нее был сын. Мухаммад, скромный и задумчивый молодой человек, понравился Хадидже и поначалу чисто деловые отношения завершились счастливым браком. Пока Хадиджа была жива, у Мухаммада не было других жен.

В то время как женитьба заметно изменила материальные обстоятельства жизни Мухаммада (он на паях с махзумитом ас-Саибом б. Абу Саибом занялся торговлей кожами), дела Абу Талиба, ставшего к тому времени главой хашимитов, пошли совсем плохо. Родственники были вынуждены разобрать по своим семьям его младших детей (так в семье Мухаммада и Хадиджы оказался маленький 'Али — в будущем последний из «праведных халифов») Понятно, что в такой ситуации Абу Талибу оказалась не по карману и почетная обязанность главы хашимитов, связанная с кормлением и поением паломников.

Мухаммад же оказался в это время человеком сравнительно состоятельным, в семье было несколько домашних рабов и рабынь.

¹³ *Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishak bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hisham*, hrsg. Dr. F. von Wüstenfeld (Göttingen, 1858), с. 71.

У него уже родился первенец ал-Касим, правда, умерший во младенчестве, и четыре дочери: Зайнаб, Рукайя, Умм Кулсум и Фатима. Время летит быстро, вскоре три старшие дочери были выданы замуж, и в семье осталась лишь маленькая всеобщая любимица Фатима.

Мухаммад очень тяжело переживал отсутствие сыновей — главного богатства в глазах соплеменников. К одному из рабов смышленому калбиту Зайду б. ал-Харису, подаренному ему Хадиджей, он относился особо. Прошло совсем немного времени и Мухаммад торжественно освободил его перед Ка'бой, объявив своим сыном. Это в какой-то степени компенсировало ему потерю ал-Касима.

Судьба предоставила Мухаммаду досуг, который был заполнен непростыми размышлениями о жизни и смерти, судьбе и справедливости. Предания сообщают, что имели место случайные встречи с гонимыми и экзальтированными христианскими проповедниками. Он часами беседовал с двоюродным братом Хадиджи Варакой б. Науфалем, который, по преданию, «знал Писание» и мог рассказывать ему о всемогущем Господе, Судном дне и посмертном воздаянии для праведников и грешников. Мухаммад присматривался к образу жизни ханифов, исповедовавших, насколько можно судить, неопределенный монотеизм и отказывавшихся от жертвоприношения идолам.

Дополнительным и очень важным стимулом к размышлениям о связи человека с божеством стал предпринятый курайшитами ремонт Ка'бы, самым серьезным образом пострадавшей от пожара и селя. Мухаммад принимал в нем активное участие.

Он, как и многие его современники, начал «искать Бога», и однажды, уйдя из Мекки и уединившись на горе Хира (рис. 12), он испытал состояния, которые глубоко поразили его и заставили изменить всю свою жизнь. Помимо воли во сне или наяву в его сознание проникли некие звуки, которые впоследствии он смог передать на родном языке. Это состояние сопровождалось особым светом и поначалу видениями.

53:1—18: «Клянусь звездой, когда она закатывается! Не сбился с пути ваш товарищ и не заблудился. И говорит он не по страстию. Это только откровение, которое ниспосылается. Научил его сильный мощью, обладатель могущества, вот Он стал прямо на высшем горизонте, потом приблизился и спустился, и был

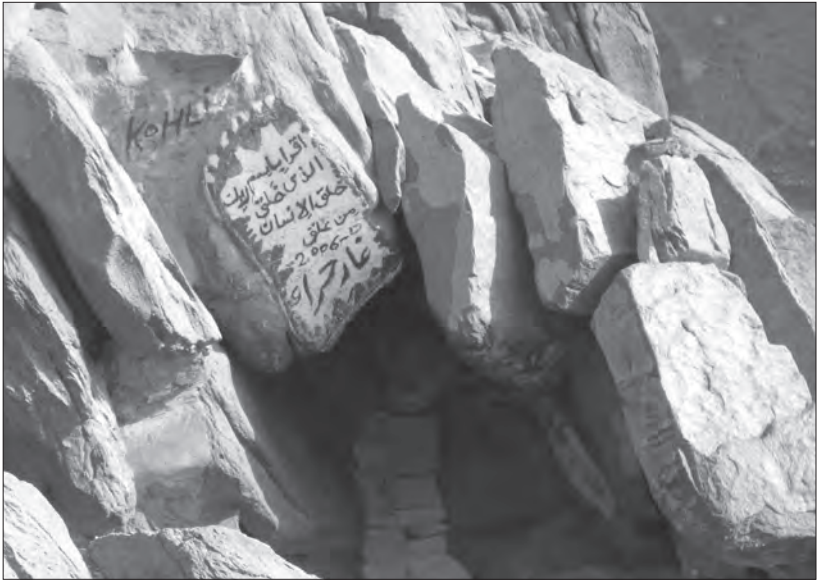


Рис. 12. Вход в пещеру на горе Хира.

на расстоянии двух луков 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 то, что покрывало, не уклонилось его зрение и не зашло далеко: он действительно видел из знамений своего Господа величайшее».

96:1–5: «Читай! Во имя Господа твоего, который сотворил — сотворил человека из сгустка. Читай! И Господь твой щедрейший, который научил каламом, научил человека тому, чего он не знал».

74:1–7: «О завернувшийся! Встань и увещевай! И Господа своего возвеличивай! И одежды свои очисти! И скверны беги! И не оказывай милость, стремясь к большему! И ради Господа своего терпи!»

81:15–29: «Но нет! Клянусь движущимися обратно, текущими и скрывающимися, и ночью, когда она темнеет, и зарей, когда она дышит! Это поистине слово посланника благородного, обладающего силой у властителя трона могучего, встречающего покорность и, кроме

того, доверенного. И ваш товарищ не одержимый: он ведь видел Его на ясном горизонте, и он не скупится на скрытое. И это — не речь сатаны, побиваемого камнями. Куда же вы идете? Это ведь только увещевание мирам, — тем из вас, кто желает быть прямым. Но вы этого не пожелаете, если не пожелает Аллах, Владыка миров».

При получении откровений Мухаммад судорожно метался, ощущал удар, сотрясавший все его существо, казалось, что душа покидает тело. После периода неуверенности и внутренней борьбы Мухаммад принимает миссию, которую он считал возложенной на него свыше. Откровения убеждали его в том, что он избран Аллахом в качестве посланника, чтобы нести людям известие о грядущем Судном дне и наказании грешников, о милосердии Аллаха к последователям истинной веры и его безграничном могуществе.

Как мы все прекрасно помним из школьной программы, Пушкин увидел это так:

Духовной жаждою томим,
В пустыне мрачной я влачился,
И шестикрылый серафим
На перепутье мне явился.
Перстами легкими как сон
Моих зениц коснулся он:
Отверзлись вещи зеницы,
Как у испуганной орлицы.
Моих ушей коснулся он,
И их наполнил шум и звон:
И внял я неба содроганье,
И горный ангелов полет,
И гад морских подводный ход,
И дольней лозы прозябанье.
И он к устам моим приник,
И вырвал грешный мой язык,
И празднословный и лукавый,
И жало мудрыя змеи
В уста замершие мои
Вложил десницею кровавой...

Возможно, лучший анализ феномена такого рода откровений принадлежит И. Н. Винникову¹⁴.

1.6. Пророческое служение в Мекке (ок. 610—622)

Около 610 г. Мухаммад б. 'Абдаллах, сорокалетний уважаемый купец, выступил 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 Каре и успешный рейд в Сирию). Начались первые проповеди в кругу наиболее близких людей, в которых звучали полученные Мухаммадом откровения (101):

1. Поражающее!..
2. И что есть поражающее?
3. И что даст тебе знать, что такое поражающее?
4. В тот день, как люди будут, как разогнанные мотыльки,
5. и будут горы, как расщипанная шерсть...
6. И вот тот, у кого тяжелы весы, —
7. он в жизни блаженной.
8. А тот, у кого легки весы, —
9. мать его — «пропасть».
10. А что даст тебе знать, что такое она? —
11. Огонь пылающий!

102:

1. Увлекла вас страсть к умножению,
2. пока не навестили вы могилы.
3. Так нет же, вы узнаете!
4. Потом нет же, вы узнаете!

¹⁴ И. Н. Винников. «Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии», С. Ф. Ольденбургу: к 50-летию научно-общественной деятельности (Ленинград, 1934). См. также: Е. А. Резван. *Коран и его мир* (Санкт-Петербург, 2001), с. 116—138.

5. Нет же, если бы вы знали знанием достоверности...
6. Вы непременно увидите огонь!
7. Потом непременно вы увидите его оком достоверности!
8. Потом вы будете спрошены в тот день о наслаждении!

В своих ранних чрезвычайно эмоциональных проповедях Мухаммад говорил о Господе (*рабб*), могущество которого безгранично, о покорности высшей силе и благодарности ей за все сущее, о помощи ближним, близости дня Суда и ужасах адского пламени.

Поначалу слушателями Мухаммада были только члены его семьи — Хадиджа, Зайд и 'Али, которому тогда было семь-девять лет. Через некоторое время участниками совместных с Мухаммадом молений стали еще несколько человек, среди которых были Абу Бакр, 'Абдаррахман б. Ауф и Джа'фар б. Абу Талиб, брат 'Али и двоюродный брат Мухаммада.

По-видимому, спустя четыре года после начала проповеди число участников тайных встреч превысило тридцать человек, и молитвенные собрания были перенесены в дом махзумита ал-Аркама б. Абу-л-Аркама. Молодые по преимуществу участники молений представляли различные группы мекканского общества: они принадлежали к разным родам, отличались по уровню богатства и родовитости. На собрания приходили и вольноотпущенники, следовавшие за своими бывшими хозяевами и покровителями.

Вскоре число сторонников Пророка приблизилось к сорока. В этом период к нему присоединились также решительный и энергичный дядя Мухаммада Хамза б. 'Абд ал-Мутталиб и влиятельный и авторитетный посол курайшитов 'Умар б. ал-Хаттаб.

Накопленный опыт обращения к группе своих сторонников, а также появление столь влиятельных последователей подтолкнули Мухаммада к началу публичной проповеди. Он вышел на склон ас-Сафа и созвал курайшитов с помощью клича, обычно используемого для предупреждения об опасности. Сбежавшиеся соплеменники оказались не только не готовы откликнуться на призыв Мухаммада, но и выразили негодование за то, что он оторвал их от текущих дел «непонятно ради чего».

По-видимому, именно с этого момента в тексте Корана появляются истории о библейских пророках, отвергнутых народами, к которым они были посланы (46:9): «Скажи: “Я не несу иного, чем другие посланники, и не знаю я, что будет сделано со мной и с вами. Я лишь следую за тем, что мне внушено; я — только явный увещатель”».*

Рассказывая эти истории, Мухаммад по большей части лишь напоминал то, что было в разной степени полноты известно его слушателям: библейские сказания передавались в лахмидской ал-Хире и в гассанидской Джабии, на ярмарках и у бедуинских костров (87:16—19): «Да, вы предпочитаете жизнь ближайшую, а последняя лучше и длительнее. Поистине это в свитках первых, свитках Ибрахима и Мусы!»

Противники Мухаммада указывали и на то, что в окружении Пророка был некто, снабжавший его нужными сведениями из этой сферы (16:105): «Мы знаем, что они говорят: “Ведь его учит только человек”. Язык того, на которого они указывают, иноземный, а это язык арабский, ясный».

В этот период все больше текстов Корана оказываются связанными с полемикой против оппонентов-мекканцев: (36:77—83): «Разве не видит человек, что Мы создали его из капли? А вот — враждебен, определенно! И приводит он нам притчи и забыл про свое творение. Он говорит: “Кто оживит части, которые истлели?” Скажи: “Оживит их тот, кто создал их в первый раз, и Он сведущ во всяком творении, — Он — тот, который сделал вам из зеленого дерева огонь, и вот — вы от него зажигаете”. Разве тот, кто создал небеса и землю, не в состоянии создать подобным им? Да, Он — Творец, мудрый! Его приказ, когда Он желает чего-нибудь — только сказать ему: “Будь!” — и оно бывает. Хвала же тому, в руке которого власть над всем, и к Нему вы будете возвращены!»

75:31—40: «Ведь он не веровал в геенну и не молился, а счел это ложью и отвернулся, затем отошел к своей семье, кичась. Горе тебе и горе! И паки горе тебе и горе! Разве думает человек, что он оставлен без призора? Разве не был он каплей из семени источника? Потом стал сгустком, и сотворил Он его и устроил, и сделал из него пару: мужчину и женщину. Разве этот не может оживить мертвых?»

Аллюзиями на истории ветхозаветных пророков Мухаммад пытался заставить своих слушателей думать и сравнивать. Однако его не спешили принимать всерьез. И, хотя за два года число последователей Мухаммада удвоилось, его продолжали считать скорее чудачком или одержимым. При этом его настойчивость постепенно стала вызывать все большее раздражение. Подлинное возмущение вызвало утверждение Мухаммада о том, что отцы курайшитов, гордившихся своим родом и служением Ка'бе, горят в адском пламени (82:9—19): «Но нет! Вы считаете ложью день суда. А ведь над вами есть хранители — благородные писцы. Знают они, что вы делаете. Ведь праведники, конечно, в благодати! А ведь грешники, конечно, в огне! Они будут гореть там в день суда, и не скроются они от него. Что же даст тебе знать, что такое день суда? И затем, что же даст тебе знать, что такое день суда? — в тот день, когда душа ничего не сможет для души, и вся власть в тот день — Аллаху».

Начались гонения, на мусульман нападали, открытые моления у Ка'бы были более невозможны. Абу Лахаб, дядя Пророка, который станет главой бану хашим после смерти Абу Талиба, заставил своих сыновей развестись с Рукайей и Умм Кулсум, дочерьми Мухаммада. Особенно тяжело преследовали людей зависимых. Чтобы избавиться от преследований, группа сторонников Пророка во главе с Усманом б. Аффаном отправилась в Эфиопию, путем, стандартным для мекканских торговцев. Это событие стало первой *хиджрой*. Оно означало разрыв с прежними родственными отношениями и переход под покровительство негуса. Часть было вернулась назад, когда стало известно о компромиссе вокруг ал-Лат, ал-'Уззы и Манат, связанном с «наущением Сатаны» (см. выше). Мухаммад раскаялся, что привело к ужесточению преследований и необходимости бегства в Эфиопию уже почти ста его сторонников. Мухаммад посягнул на важнейшие религиозные традиции Мекки, центра аравийского язычества. С главным мекканским святилищем — Ка'бой, с культом божеств, расположенных вокруг Мекки, было в значительной степени связано и экономическое процветание города.

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 (3:2–5): «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!»

Абу Талиб, глава рода хашим, следуя кодексу кровнородственной чести, продолжал поддерживать своего племянника, несмотря на увещевания и даже угрозы именитых курайшитов. Ответом стал бойкот хашимитов, предписывавший не вступать с ними ни в торговые отношения, ни в браки. Хашимитов поддержали ближайшие родственники бану ал-мутталиб и даже несколько представителей других родов. Здесь важно то, что большинство сородичей Мухаммада, страдая за него, не разделяли его идей. Понимая степень опасности, все, оставив дома, поселились рядом с домом Абу Талиба, где, по-видимому, имелась какая-то защитная инфраструктура, традиционная для оседлых поселений Внутренней Аравии. С другой стороны Абу Лахаб по понятным причинам остался на стороне противников Пророка. Кровнородственные связи, казавшиеся незыблемыми, стали давать трещины.

Бойкот продолжался около трех лет, но к результату не привел. Обе стороны конфликта были связаны родством, все так или иначе несли убытки, ситуация была нетерпимой, и по инициативе нескольких авторитетных сограждан бойкот был прекращен.

Шел десятый год с момента начала пророчества, оказавшийся, возможно, самым тяжелым в жизни Мухаммада. В мае 619 г. умирает сначала Хадиджа, поддерживавшая мужа в самые трудные минуты, а через месяц и покровитель Мухаммада, глава рода хашим Абу Талиб. Вскоре новый глава рода Абу Лахаб отказывает Пророку в защите. Находясь в отчаянном положении, Мухаммад стал искать помощи вне Мекки.

Он отправляется с проповедью в Таиф, но не только не находит там поддержки, но и вынужден оттуда бежать. Едва спасшись в саду, принадлежавшем двум братьям-курайшитам, Мухаммад, согласно преданию, обратился к Господу с отчаянной молитвой: «О Боже! Я жалею Тебе на свою слабость и неспособность, на свое унижение! О самый милосердный из милосердных! <...>

Ты — Господь мой, кому Ты поручаешь меня? Тому, кто вдали и смотрит угрюмо на меня? Врагу моему, которому Ты поручил дело мое? Если это гнев от Тебя, то я смирюсь. Сила Твоя укрепляет меня. Я защищаюсь светом лика Твоего. Пред ним скрытое становится явным. Молю: пусть дела этой и будущей жизни станут благими, не направляй на меня гнев Свой, не осердись на меня! Я буду делать все по велению Твоему, пока Ты не станешь доволен мной. Нет силы и могущества, кроме как с Тобой!»

Обуреваемый тяжелыми думами, Мухаммад смог въехать в Мекку лишь заручившись покровительством главы рода науфал Мут'има б. 'Ади. Вскоре наступило время паломничества, и он вновь и вновь пытался обратиться с проповедью к людям, стекавшимся в Мекку. Однажды ему повезло. Несколько паломников из Йасриба внимательно выслушали его и, вернувшись в родной город, рассказали близким о новом вероучителе.

Согласно мусульманскому преданию, контакты с йасрибинцами продолжались в течение трех сезонов паломничества. Их было несколько, но запомнились две встречи, и обе происходили в 'Акабе, что в Мине, неподалеку от Мекки. Во время первой Пророку присягнули двенадцать человек. Они попросили направить в Йасриб наставника, что и было сделано Мухаммадом. В следующем (621) году в 'Акабу прибыло уже около семидесяти человек. Мухаммад договорился с ними о переезде в Йасриб и выбрал из числа участников встречи двенадцать своих представителей (*накибов*). Он отправлялся в Йасриб в качестве третьейского судьи, местные арабские племена аус и хазрадж принимали его не только как главу общины, но и как вероучителя. В свою очередь Мухаммад дал обязательство не разделять свои и их интересы. В этом случае успех проповеди был во многом основан на некотором знакомстве арабов Йасриба с мессианскими идеями иудаизма.

Отъезд членов общины в Йасриб происходил постепенно на протяжении трех месяцев, чтобы не вызывать подозрений. Пришло время, и Мухаммад перебрался в дом Абу Бакра. Под покровом ночи он и Абу Бакр вышли из дома и спрятались в пещере на южной окраине Мекки. Поиски беглецов продолжались три дня и не дали результатов. Когда активность противников Пророка

спала, к пещере привели верблюдов. Чтобы запутать следы Мухаммад и Абу Бакр двинулись в Йасриб окольным путем и избегали пользоваться обычными стоянками для отдыха. Они оказались в Йасрибе в конце сентября 622 г. В Мекке у Пророка осталась жена Сауда и дочь Фатима.

1.7. Пророческое служение в Йасрибе (Медине) (622–632)

Йасриб — крупнейший земледельческий оазис Хиджаза, находившийся в 350 километрах к северу от Мекки, с середины VI в. жил в состоянии практически перманентной войны. Основу его арабского населения составляли племена аус и хазрадж. В Йасрибе жили и еврейские (или обращенные в иудаизм арабские) племена бану кайнука, курайза, надир, фитйаун. Арабы пришли в оазис позже, их положение изначально было зависимым. К началу VII в. борьба за главенство в оазисе привела к доминированию арабов. Но борьба шла и между самими ауситами и хазраджитами, и между родами внутри каждого из них. Как всегда бывает в таких случаях, две основные противостоящие коалиции постоянно менялись, и обе, как правило, включали и арабов, и иудеев. Оазис состоял из ряда укрепленных поселений, и силы сторон были в целом равны. Внутренние возможности для стабилизации ситуации были исчерпаны, и роль арбитра была предложена Пророку. Жители оазиса пригласили его как последнюю надежду установить мир и согласились на достойных условиях предоставить убежище его последователям.

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 полутора миллиардов жителей Земли.

Важно, что Мухаммада и его сторонников принимали здесь не как покровительствуемых, как обычно бывало в таких случаях. Йасрибские мусульмане стали «помощниками» (*насир*, мн. *ансар*),

призванными в первую очередь оказывать военную поддержку переселенцам-мусульманам (ед. *мухаджир*). Вскоре для скрепления общины Мухаммад предложил массовое братание *мухаджиров* и *ансаров*. В Аравии той поры практически не делалось различий между побратимами и родными братьями (вплоть до права наследования друг другу). Согласно имеющимся источникам, общее число побратимов составило около ста человек.

Далее последовало заключение многостороннего соглашения, разработанного Мухаммадом и имеющего цель обеспечить в Йасрибе внутренний мир. Соглашение, известное в литературе как «Конституция Медины», по-видимому, несколько раз дополнялось. Из сохранившейся версии текста явствует, что Мухаммад, по-прежнему полагавший, что он проповедует то же откровение, которое было дано Мусе, считал мусульман и иудеев одной общиной верующих (*ал-му'минун*), исповедующих при этом разные религии (*дин*). При этом иудеи не только не признавали божественность его миссии, но и неоднократно пытались уменьшить его авторитет, указывая на искажения при передаче ветхозаветных текстов (62:5–6). «Те, кому было дано нести Тору, а они ее не понесли, подобны ослу, который несет книги. Скверно подобие людей, которые считали ложью знамения Аллаха! Аллах не ведет людей неправедных! Скажи: “О вы, которые стали иудеями! Если вы утверждаете, что вы — близкие к Аллаху, помимо прочих людей, то пожелайте смерти, если вы правдивы!”».

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 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-откровения, в слова которых на протяжении долгих веков напряженно будут вчитываться люди, ища в них скрытый и всеобъемлющий смысл. Постепенно возникает Книга, которая хранится пока в памяти самого Пророка и его последователей, в первых несовершен-

ных и разрозненных записях, возникавших сначала независимо от Мухаммада, а потом и по его прямому указанию. Окончательно прокладывается путь к независимому развитию учения Пророка, превращению ислама в самостоятельную религиозную систему.

Опираясь на своих мекканских сподвижников и новообращенных мединских мусульман, Мухаммад приобретает в Медине все большую власть. На начальном этапе рост влияния Пророка сопровождался и усилением оппозиции, как иудейской, так и арабской. Ряд жителей Йасриба, в том числе и весьма влиятельных, был недоволен 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. *мунафик*).

Вскоре благодаря хорошо продуманной умеренной политике положение Мухаммада в Йасрибе еще более 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. Мухаммад организовал нападение на большой караван (1000 верблюдов, груз на сумму около пятидесяти тысяч динаров), который возвращался из Газзы. Посланное на помощь каравану тысячное мекканское ополчение во главе с Абу Джахлем почти втрое превышало силы мусульман, но численное превосходство не помогло мекканцам.

Разгром превосходящих сил мекканцев в сражении при Бадре (март 624 г.) (*рис. 13*) привлек на сторону Мухаммада новых сторонников, значительно укрепил его авторитет (8:5–17): «Как вывел тебя твой Господь из твоего дома с истиной, а часть верующих противилась, препираясь с тобой об истине, после того как она разъяснилась, точно их гонят к смерти, а они смотрят. И вот, обещал вам Аллах один из двух отрядов, что он будет вам; вы желали бы, чтобы не имеющий вооружения достался вам. А Аллах желает

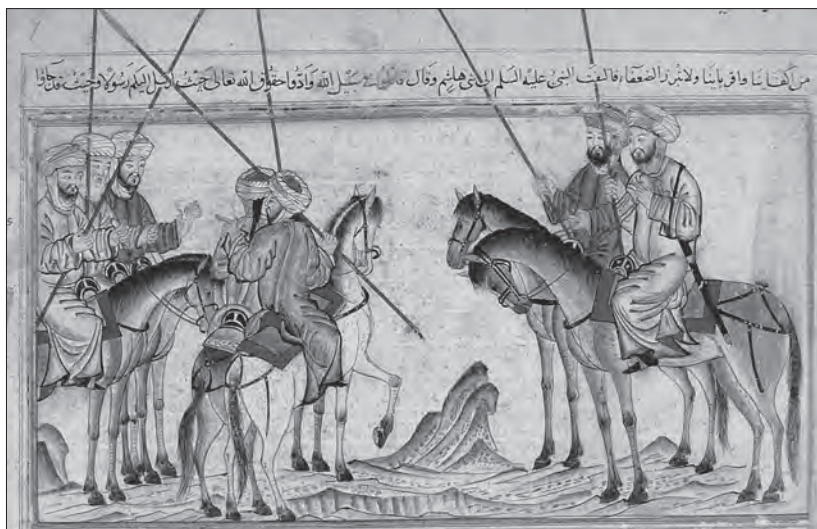


Рис. 13. «Битва при Бадре». Миниатюра из рукописи, созданной в начале XIV в. в Тебризе и представляющей сочинение «Джами' ат-Таварих», составленное Рашид ад-Дином ал-Хамадани (1247—1318). Коллекция Нассера Халили.

утвердить истину Своими словами и отсесть неверных до последнего, чтобы утвердить истину и изничтожить ложь, хотя бы и ненавистно было это грешникам.

И вот, зывали вы за помощью к вашему Господу, и Он ответил вам: “Я поддержу вас тысячью ангелов, следующих друг за другом!” Сделал это Аллах только радостной вестью, и чтобы успокоились от этого ваши сердца. Ведь помощь — только от Аллаха; поистине, Аллах — великий, мудрый! Вот Он покрыл вас дремотой в знак безопасности от Него и низвел вам с неба воду, чтобы очистить вас ею и удалить от вас мерзость сатаны и чтобы укрепить ваши сердца и утвердить этим ваши стопы. Вот внушил Господь твой ангелам: “Я — с вами, укрепите тех, которые уверовали! Я брошу в сердца тех, которые не веровали, страх; бейте же их по шеям, бейте их по всем пальцам!” Это — за то, что они откололись от Аллаха и Его посланника... ведь Аллах силен в наказании! Это — вам! Вкусите же его и что для неверных — наказание огня!

О те, которые уверовали! Когда вы встретите тех, кто не веровал, в движении, то не обращайтесь к ним тыл. А кто обратит к ним в тот день тыл, если не для поворота к битве или для присоединения к отряду, тот навлечет на себя гнев Аллаха. Убежище для него — геенна, и скверно это возвращение! Не вы их убивали, но Аллах убивал их, и не ты бросил, когда бросил, но Аллах бросил, чтобы испытать верующих хорошим испытанием от Него. Поистине, Аллах — слышащий, сведущий!»

В России как нигде знают, сколь ожесточенной и кровавой может быть гражданская война, в основе которой лежит идеологическое противостояние. После Бадра в плену у мусульман оказались близкие родственники мекканцев. Согласно преданию, дочь Пророка Зайнаб прислала в Йасриб в качестве выкупа за своего мужа, попавшего при Бадре в плен, ожерелье, подаренное ей Хадиджей. Мухаммад отпустил Абу-л-Аса безвозмездно.

Постепенно происходит окончательный разрыв с иудеями и христианами. Мухаммад приходит к осознанию принципиального отличия своей проповеди от того, что исповедовали «обладатели Писания» (*ахл ал-китаб*). Продолжая говорить, что ислам — это возвращение к забытой вере Ибрахима (Авраама), он осуждает иудеев и христиан за искажение и забвение истинного учения.

Известно, что первая мечеть, построенная на окраине оазиса, была, как христианские храмы, ориентирована на восток, большая мечеть Йасриба, построенная к концу 623 г. ориентирована на север, на Иерусалим. Но в результате судьбоносных перемен мусульмане начинают обращать молитвы уже к мекканским святыням, к «Дому Аллаха» Ка'бе (2:142): «Вот скажут глупцы из людей: “Что отвратило их от киблы, которой они держались?” Скажи: “Аллаху принадлежит и восток и запад, Он ведет, кого хочет, к прямому пути!”» (2:144–145): «Мы видим поворачивание твоего лица по небу, и Мы обратим тебя к кибле, которой ты будешь доволен. Поверни же свое лицо в сторону запретной мечети. И где бы вы ни были, обращайтесь свои лица в ее сторону. Ведь те, кому даровано писание, знают, конечно, что это — истина от Господа их, — поистине, Аллах не небрежет тем, что они делают! И если ты доставишь тем, кому даровано писание, всякое знамение, они

не последуют за твоей киблой, и ты не последуешь за их киблой. И некоторые из них не следуют кибле других. А если ты последуешь за их страстями после того, как пришло к тебе знание, ты, конечно, тогда — из нечестивых».

Изменяются правила поста. Вместо совместного с иудеями поста «дня очищения» (*'ашура'*) вводится пост месяца рамадан, который в ритуальном отношении не повторял иудео-христианские традиции. Вводится призыв на молитву, также по своему характеру отличный от практики христиан и иудеев. Особым днем для мусульман становится пятница. Именно в пятницу, накануне открытия субботнего рынка в Йасрибе, было удобнее всего проповедовать среди людей, приехавших в оазис по торговым делам. И статус пятницы (день собрания, а не обязательного отдыха), и сам выбор дня недели отличал мусульман от «людей Писания». Изменяется 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.

Мы видим, что уже первые два года, проведенных в Йасрибе в постоянном контакте с иудеями, привели к базовым переменам как в общем идеологическом обосновании ислама как самостоятельного религиозного движения, так и в ритуальной сфере (2:135—137). «Они говорят: “Будьте иудеями или христианами — найдете прямой путь”. Скажи: “Нет, — общиной Ибрахима, ханифа, ведь он не был из многобожников”. Скажите: “Мы уверовали в Аллаха и в то, что ниспослано нам, и что ниспослано Ибрахиму, Исмаилу, Исхаку, Йакубу и коленам, и что было даровано Мусе и Исе, и что было даровано пророками от Господа их. Мы не различаем между кем-либо из них, и Ему предаемся”. А если они уверовали в подобное тому, во что вы веровали, то они уже нашли прямой путь; если же они отвратились, то они ведь в расколе, и Аллах избавит тебя от них: Он ведь — слышащий, знающий».

Ибрахим, отец прародителя арабов Исма'ила, объявляется предвестником ислама. Аллах именно в Мекке заключил с Ибрахимом союз и приказал построить здесь Ка'бу. Учение, ниспосланное Ибрахиму, естественным образом оказывается древнее

Торы и Евангелия (2:140—141): «Или вы скажите, что Ибрахим, и Исмаил, и Исхак, и Йакуб, и колена были иудеями или христианами? Скажи: “Вы больше знаете или Аллах? Кто же нечестивее того, кто скрыл у себя свидетельство Аллаха? Поистине, Аллах не небрежет тем, что вы делаете!” Это — народ, который уже прошел: ему — то, что он приобрел, и вам — то, что вы приобрели, и вас не спросят о том, что делали они».

Победа при Бадре позволила Мухаммаду расправиться с рядом своих противников и дома, в Йасрибе. Небольшая уличная стычка вызвала противостояние мусульман с бану кайнука⁴, закончившееся осадой, капитуляцией и поголовным выселением бану кайнука⁴ в Хайбар и на юг Сирии. В условиях торжества мусульман по поводу победы при Бадре прежние союзники отказали бану кайнука⁴ в поддержке.

Мухаммад всеми силами стремился нарушить торговлю мекканцев с Сирией и закрепить свое влияние уже вне Йасриба, в первую очередь в районах, лежавших восточнее оазиса. То тут, то там на караванных маршрутах появлялись мусульманские отряды. Один раз удалось захватить небольшой мекканский караван с серебром. Все это не могло не волновать мекканцев, которые практически сразу после поражения при Бадре приступили к подготовке ответного похода.

Через год после Бадра в марте 625 г. главному мекканскому оппоненту Пророка Абу Суфйану удалось собрать войско общей численностью около трех тысяч человек. Двести конников резко увеличивали мощь атаки, а семьсот воинов, одетых в кольчуги, обеспечивали устойчивость при отражении нападения. Войско смогло подойти к Медине практически незамеченным, но мекканцы не воспользовались этим преимуществом. В ответ Мухаммаду удалось собрать тысячное войско при ста кольчужниках, но, по преданию, он отверг советы старожиллов встретить мекканцев на узких улицах и решил дать открытый бой. Накануне сражения мусульман покинул Ибн Убайй, который увел в оставленный абсолютно незащищенным Йасриб до трехсот своих воинов. В битве при горе Ухуд (рис. 14) мусульмане потерпели поражение, погиб каждый десятый из них, но в целом и это поражение не смогло



Рис. 14. «Битва при Ухуде: Пророк во главе войска мусульман». Миниатюра из рукописи, созданной в 1595 г. и представляющей сочинение «Сийер-и неби», составленное Мустафой б. Йусуфом в конце XIV в.

серьезно поколебать позиции Пророка (см. 3:152—156): «Аллах оправдал пред вами Свое обещание, когда вы перебили их по Его дозволению. А когда вы оробели и стали препираться о деле и ослушались, после того как Он показал вам то, что вы любите, среди вас оказались желающие ближнего мира и среди вас были желающие последнего. Потом Он отвернул вас от них, чтобы испытать вас; и Он простил вас, — ведь Аллах — обладатель милости к верующим! Вот вы поднимались и не поворачивались ни к кому, а посланник звал вас в последних отрядах. И Он воздал вам огорчением за огорчение, чтобы вы не печалились о том, что вас миновало и что вас постигло. Поистине, Аллах сведущ в том, что вы делаете! Потом Он низвел на вас после огорчения для спокойствия сон, который покрыв одну часть вас, а другую часть обеспокоили их души: они думали об Аллахе несправедливой думой язычества, говоря: “Разве для нас есть что-нибудь из этого дела?” Скажи: “Все дела принадлежат Аллаху”. Они скрывают в своих душах то, чего не обнаруживают тебе. Они говорят: “Если бы у нас было что-нибудь из этого дела, то не были бы мы убиты тут”. Скажи: “Если бы вы были в своих домах, то те, кому предписано убиение, вышли бы к местам своего падения... и чтобы Аллах испытал то, что в вашей груди, и чтобы очистить то, что в ваших сердцах”. Поистине, Аллах знает про то, что в груди! Поистине, те из вас, которые отвернулись, в тот день, когда встретились два отряда, — их заставил споткнуться сатана чем-то, что они приобрели. Аллах уже простил их, — ведь Аллах — прощающий, кроткий! О вы, которые уверовали! Не будьте, как те, кто не веровал и говорил своим братьям, когда они двинулись по земле или совершали поход: “Если бы они были при нас, то не умерли бы и не были бы убиты”, <...> чтобы Аллах сделал это огорчением и в сердцах. Поистине, Аллах оживляет и умерщвляет. И Аллах видит то, что вы делаете!» (см. также далее 3:157—174).

После отхода победителей-мекканцев Мухаммад расправился с иудейским бану надира, члены которого были замечены в контактах с врагом. Все племя было выселено за пределы Медины, увезя с собой только мелкий скарб. В результате военные и экономические позиции Мухаммада в городе еще более упрочились. Рос его

авторитет и во Внутренней Аравии в целом. Соглашаясь принять ислам, к нему обращаются за помощью люди, жившие за сотни километров от Медины. Мухаммад рассылает проповедников все дальше и дальше, организует рейды против бедуинских племен.

Когда в марте 627 г. десятитысячное 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. Все запомнили, что лагерь осаждавших разметал ураганный ветер (33:9–20): «О вы, которые уверовали! Вспоминайте милость Аллаха вам, когда пришли к вам войска, и Мы послали на них ветер и войска, которых вы не видели. Аллах видит то, что вы делаете! Вот пришли они к вам и сверху и снизу вас, и вот взоры ваши смутились, и сердца дошли до гортани, и стали вы думать об Аллахе разные мысли. Там испытаны были верующие и потрясены сильным потрясением! И вот говорили лицемеры и те, в сердцах которых болезнь: “То, что обещал нам Аллах и Его посланник, только обман!” И вот сказал один отряд из них: “О жители Йасриба! Не годится стоять вам, вернитесь!” А другой отряд из них просил пророка, говоря: “Дома наши — обнажены”. Но не были они обнажены. Они только хотели бежать. А если бы к ним войти с разных сторон селения, а потом спросить о восстании, то они сошлись бы на этом и остались бы там только немного. А раньше они заключили с Аллахом завет, что не будут поворачивать спину. Завет с Аллахом будет спрошен. Скажи: “Не поможет вам бегство, если вы бежите от смерти или от убийства; и тогда вы попользуетесь только немного”. Скажи: “Кто тот, кто защитит вас от Аллаха, если Он пожелает вам зла или пожелает вам милосердия?” Не найдут они себе помимо Аллаха ни покровителя, ни помощника! Знает Аллах удерживающих среди вас и говорящих своим братьям: “Сюда, к нам!” Но выказывают они мужество только немного, скупясь для вас. А когда приходит страх, ты видишь, как они смотрят на тебя, очи их возвращаются, как у того, с кем от смерти обморок. А когда пройдет страх, они пронзают вас острыми языками, скупясь на доброе. Они не уверовали и пустыми

сделал Аллах их дела! И было это для Аллаха легко! Они думают, что сонмы не ушли. А если сонмы придут, они хотели бы оказаться кочевниками среди арабов, расспрашивая про известия о вас. А если бы они были с вами, то сражались бы лишь немного».

Иудейское бану курайза, изменившее в ходе «битвы у рва» союзному договору, было жестоко наказано: мужчины перебиты, а женщины и дети проданы в рабство: (33:26–27): «И вывел Он тех из людей Писания, которые помогли им, из их укреплений и вверг в их сердца страх; одну часть вы перебьете и возьмете в плен другую часть. И Он дал вам в наследие их землю, их жилища, их достояние и землю, которую вы не попирали. Аллах над всякой вещью мощен!»

Мухаммад побеждал во многом потому, что, подвижимый религиозным чувством, смог в ряде случаев стать выше бедуинских обычаев и традиций. Для его противников война была набегом, серьезно ограниченным обычаем кровной мести. Мухаммад же и его воины сражались за веру, и к шестому году хиджры Медина оказалась полностью под контролем мусульман. Отряды мусульман все чаще появляются вне Медины и уходят все дальше.

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 (*харам*) Мекки у водопоя 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 святыне. 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.

Через два месяца после возвращения из Худайбийи Мухаммад организует поход против Хайбара, места, куда переселилась

значительная часть его мединских противников. Вслед за Хайбаром сдался уже без боя другой богатый оазис — Фадак. Мусульманская община окончательно выходит за пределы Медины и превращается в государство. Тогда же был установлен мусульманский контроль над важнейшей частью ключевого для Аравии торгового маршрута из Йемена в Сирию. Власть Мухаммада продолжала расти, все новые договоры о союзе заключали с Мединой 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. умирает в доме 'Аиши, самой молодой и любимой из его новых жен, не оставив мужского потомства. Связь с Небом прервалась. Для проповедей-откровений началась самостоятельная жизнь.

Вопросы для самоконтроля:

Откуда до ислама христианство проникало в Аравию?

Что верно?

1. С юга и севера.
2. С запада и востока.
3. Из Египта.
4. С Востока.

Мекканцами накануне ислама была создана система «путешествий зимы и лета». Куда отправлялись караваны?

Что верно?

1. Один в Персию, другой в Эфиопию.
2. Один в Сирию, другой в Йемен.
3. Один в Египет, другой в Ирак.
4. Один в Оман, другой в Эфиопию.

В каком качестве Мухаммад был приглашен в Йасриб?

Что верно?

1. Как Пророк.
2. Как удачливый военный предводитель.
3. Как третейский судья.
4. Как гонимый проповедник, ищущий убежища.



Рис. 1. Обуздать взбесившегося верблюда невероятно сложно.

Глава II

КОРАН КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК И ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПАМЯТНИК

*Восстань, пророк, и виждь, и внемли,
Исполнись волею моей,
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей.*

А. С. Пушкин. *Пророк* (1826)

Очень хорошо помню, как много лет назад, читая первый раз перевод Корана, сделанный И. Ю. Крачковским, я споткнулся о фразу «Заклеймим Мы его по хоботу!» (68:16). Было очевидно, что что-то здесь не так, но разобраться с этим фрагментом я смог совсем недавно, когда мы с коллегами приступили к большой работе по изучению материального мира, так или иначе отраженного в Коране.

Арабы метят скот раскаленным железным тавром: «Заклеймим Мы его морду» (68:16), — говорится о грешнике. Кожу верблюдов, страдающих чесоткой (рис. 1), обрабатывают расплавленной смолой или горячим дегтем: грешники в Коране стоят в оковах, «одеяние их из смолы, лица их покрывает огонь» (14:51). Невольно вспоминается строка из «Му‘аллаки» знаменитого доисламского поэта ат-Тарафы (середина VI в.), которого изгнали сородичи, оставив одного, «словно вымазанного дегтем чесоточного верблюда»¹. Упрямому верблюду в носу выжигается отверстие, куда вставляется повод: «И лица в тот день мрачные — можно подумать, что сделаны в них отверстия» (75:24–25).

Такова истинная участь грешников согласно Корану².

¹ W. A. Clouston. *Arabian Poetry* (Glasgow, 1881), No. 53, с. 23.

² Подробнее об этом см. ниже в главе 8.

Коран, собрание откровений, которые были произнесены Мухаммадом между 610 и 632 гг. главным образом 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, возникшие перед обществом.

2.1. Откровение

Проповеди-откровения Мухаммада, человека, оказавшегося в этот период в центре охватившего Аравию религиозно-политического движения, естественным образом отразили те новые общественные отношения, которые уже бытовали в оседлом обществе Внутренней Аравии, но еще не были закреплены традицией, правовыми обычаями и институтами. В Коране впервые авторитетом Аллаха легализуются социальные институты, нормы и представления, сложившиеся в развитых оседлых обществах Внутренней Аравии, таких как Мекка, Медина (Йасриб), Та'иф.

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» (*ал-лаух ал-махфуз*) (85:22), небесному архетипу всех Писаний. Эти слова передавались Пророку Джибрилом, ангелом, избранным Аллахом для этой миссии (*рис. 2*). Согласно Корану, Мухаммад — обычный смертный, не способный творить чудеса. Главное чудо, подтверждающее его пророческую миссию, и есть Коран.

Само слово «Коран» (араб. *ал-кур'ан* «чтение вслух», «наизусть», возможно, под влиянием сирийского *qeryana* «чтение Свя-



Рис. 2. «Мухаммад получает свое первое откровение от Джibriла». Миниатюра из рукописи, созданной в начале XIV в. в Тебризе и представляющей сочинение «Джами' ат-Таварих», составленное Рашид ад-Дином ал-Хамадани (1247–1318). Коллекция библиотеки Эдинбургского университета, Шотландия.

ценного 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 *хадис* «рассказ», *хакк* «истина», *сура* «наиважнейшее», *айа* «знак», «чудо», «знамение», *танзил* «ниспослание», *ал-хикма* «мудрость», *ал-фуркан* «различение (между истинным и ложным)», *аз-зикр* «напоминание (того, что было ниспослано прежде)». С увеличением числа откровений, появлением их новых записей и по мере все большего противопоставления Корана Писаниям иудеев (*ат-Таура*) и христиан (*Инджил*) в тексте Корана появляется термин *киتاب* «книга», частотность употребления и важность которого возрастают в *сурах*

мединского периода жизни Мухаммада. Впоследствии термины *айя*, *сура* и *кур'ан* приобретают узкое терминологическое значение: первый как обозначение наименьшего уровня членения коранического текста, второй как обозначение промежуточного уровня, и третий как обозначение всей Священной книги. Коран как «физический объект» обозначается также термином *ал-мусхаф* («свиток»). Последний в самом тексте Корана не встречается.

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

Принцип организации текста связан с историей его фиксации: после первой короткой *суры* «ал-Фатиха» — молитвы, играющей важную роль в исламском ритуале, следуют длинные. Хотя далее и прослеживается тенденция к уменьшению длины *сур* от начала Корана к его концу, более половины *сур*, нарушают этот принцип организации текста и предшествуют более длинным. Большинство *сур* (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. Важно помнить, что 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 исследователи вслед за средневековыми мусульманскими учеными усматривают в структуре текста «смысловые блоки», объединяющие несколько *сур* 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 разных порядках (*тартиб*) расположения *сур*, восходящих к версиям текста, приписываемым таким сподвижникам пророка, как Ибн Масуд (ум. 653), Убайй б. Ка'б (ум. 642)

или 'Али (ум. 661). Древнейшие рукописи Корана, обнаруженные под крышей соборной мечети Сан'ы (Йемен) действительно сохранили разный порядок *сур*.

В тексте выделяется начальная группа длинных *сур*, составивших своеобразный зачин, важнейшую часть Писания (возможны аналогии с местоположением и ролью Пятикнижия у иудеев и Четвероевангелия у христиан). Часто говорят о «семи длинных *сурах*» (*ас-саб' ал-тивал*) (*суры* 2–7 + (8–9) или 2–7+10) и группе коротких, «расчлененных» (*муфассал*) *сур* в конце. По формальным принципам выделяют еще несколько групп *сур*: «стояйатные» *суры* (*ал-ми'ун*), т. е. все *суры* (кроме «семи длинных»), содержащие свыше ста *айатов* (10–12, 16–18, 20, 21, 23, 26 и 37); *ал-мусаббихат* *суры*, начинающиеся с «*саббаха ли-ллах*» («восхваляет Аллаха») или «*йусаббиху ли-ллах*» (57, 59, 61, 62, 64); *ал-калакил* *суры*, начинающиеся с «*кул*» («Скажи:») (72, 109, 112–114). Двадцати девяти *сурам* предшествуют отдельные буквы (*ал-фаватих*), число которых колеблется от одной до пяти. Множество исламских и европейских гипотез, объясняющих их значение и историю появления в тексте, не привели к возникновению общепризнанной теории. Такие «буквенные зачины» позволили выделить еще две группы *сур*: *ат-тавансан*, которые начинаются с *та' син* (26–28) и *ал-хавамим* (или *ал-хавамимат*), которые начинаются с *ха' мим* (11–46). И, наконец, выделяют группу *сур* эсхатологического содержания (20, 32, 36, 66, 67) и две *суры*, 113 и 114, связанные с охранительной магией и получившие название *ал-му'аввизатани* (эти две *суры* связаны и по ряду формальных признаков).

Все *суры*, за исключением девятой, начинаются с *басмалы* — формулы, традиционно переводимой как «Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного!». В этой связи важно отметить, что одна из древнейших рукописей Корана, фрагменты разрозненной копии которой хранятся в Санкт-Петербурге и Париже, не имеет стандартного разделителя между *сурами* 8 и 9.

Первоначально *суры* не имели названий. В ранних рукописях одну *суру* от другой отделял пробел, позднее часто заполнявшийся орнаментом. Однако требования удобства обращения к тексту привели к возникновению названий. Обычно *сура* получала название

не по содержанию, но по ключевым словам того или иного фрагмента. Часто названием становилось слово или выражение, встречающееся только в данной *суре*. Существование разных традиций передачи текста привело и к возникновению различных названий для одной *суры* (см. Приложение 1). Так, у *суры* 98 зафиксировано семь названий.

По времени произнесения в соответствии с мусульманской традицией *суры* подразделяются на мекканские (610—622 гг., девяносто *сур*) и мединские (622—632 гг., двадцать четыре *суры*, которые в большинстве своем длиннее мекканских). Европейские ученые (У. Мьюир, Т. Нольдеке, 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 тридцать *джу'зов* и шестьдесят *хизбов*. Рукописи сохранили также деление на семь частей (*суб'*) и четыре части (*руб'*).

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 увещеваниями и предписаниями к его последователям. Обычно мы не знаем совсем или можем только предполагать, что явилось причиной появления того или иного откровения, каковы были аргументы противной стороны. Коран — это запись живой речи, которая предполагала, что аудитория знает, о чем идет спор и в разной степени 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. Сегодняшний уровень понимания проблемы позволяет выделить в нем особые формы — сакральный язык, арабийский поэтический

язык (*койне*), обиходно-бытовое *койне* межплеменного общения в их мекканском варианте. Особенность языка Корана — отражение в нем эмоционального состояния Мухаммада, передававшего откровения.

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

Значительная часть текста Корана, особенно ранние *суры*, представляет собой рифмованную прозу (*садж'*). Мухаммад в этом следовал традиции публичных выступлений доисламских аравийских прорицателей и ораторов. *Суры* раннего периода — это короткие обращения, исполненные поэтической красоты и силы. Они представляют, часто вне понятной нам логической последовательности, поток идей и образов, внезапно возникших в сознании Пророка под воздействием идеи всемогущества единого Бога-Творца. Эти *суры* 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 *сур* характерно развернутое, часто детализированное изложение. 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. *Lingua sacra* Корана 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, принадлежат к его космогонии. Вскрыть пласт этих значений сегодня невероятно трудно, а в ряде случаев и невозможно.

В словах, которые произносил Мухаммад, громадную роль играли интонация, модуляция голоса, жесты, выражение лица. В проповедях, произносимых перед разными слушателями в разное время, вновь и вновь звучал удачно найденный логический поворот, сравнение, яркий эпитет. То, что сегодня может восприниматься 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 развитии. Во Внутренней Аравии к VII в. уже несколько столетий создавались и передавались различные тексты. Однако лишь небольшая часть произведений последнего предисламского века дошла до нас в поздней передаче. Главным образом это племенная поэзия, племенные предания (во многом это собрание прецедентов, восходящих к рассказам третейских судей), пословицы и поговорки (*амсал*), небольшие фрагменты религиозных текстов.

Мухаммад волею судьбы объединил в своем лице несколько социальных ролей, которые в обществе предисламской Аравии принадлежали обычно разным людям (*ка'ид*, *ра'ис*, *'акид* — «военный предводитель», *хакам* — «третейский судья», *саййид* — «вождь племени», *ша'ир* — «племенной поэт», «ведун», *хатиб* — «племенной оратор», *кахин* — «прорицатель»). Тексты Корана содержат элементы, связанные с особенностями выступлений каждого из этих лиц. Этим во многом объясняется стилистическая разнородность Корана.

Коран объединил практически все виды текстов, бытовавших в предисламской Аравии. Они были связаны воедино общей формой пророческого откровения. Однако Коран не был лишь повторением. Сплавив в единое целое в своих проповедях разные типы текстов, Коран переосмысливает и перерабатывает существовав-

шую 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.

В этой связи следует отметить закономерность появления в мусульманской догматике представления об *и'джаз ал-Кур'ан* — чудесности, неподражаемости Корана (см. ниже). 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 — 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 *айатов* 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 возвеждай». Ведь такого рода сентенции — неотъемлемая часть многовековой религиозно-литературной традиции, зафиксированной в сотнях сочинений на множестве языков Передней Азии и Средиземноморья.

Последняя четверть XX в. принесла целую серию публикаций, авторы которых попытались вынести мусульманскую традицию

«за скобки». Приверженцы такого 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 в повестку дня необходимость обращения к независимым источникам, привели к разработке новых методик работы с текстами. Судя по всему, 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 традицию.

Своеобразие Корана как историко-культурного памятника и как исторического источника заключается в том, что 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 санкцией. Мироззрение, явленное Кораном, обозначило новую ступень в развитии общественного сознания общества Аравии. Важно, что новые религиозные и социально-правовые идеи представлены 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-кийама*), полемика с многобожниками и «обладателями Писания», описание ада (*джаханнам*) и рая (*ал-джанна*), поучительные рассказы (*ал-масани*) о наказании «народов», таких, например, как 'ад и самуд, отвергнувших 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 и молодой мусульманской общины 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 арабских монотеистических течений. В ходе этой полемики естественным образом происходило насыщение коранических текстов 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.

Усвоение идей Корана явилось закономерным результатом религиозного и социального развития общества Аравии. Появление этого памятника отразило глубинные связи культуры, религиозных и социальных представлений арабов с культурой и историческим опытом народов Передней Азии.

2.2. «Кораноцентризм» мусульманской культуры

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 стали 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 арабо-мусульманской 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 границы Передней Азии (рис. 3). 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 непререкаемого 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, и столкновений с государствами «письменных религий» задача кодификации Священного текста стала для носителей новой идеологии важнейшей. Создание «конкурентной» Книги было напрямую связано с формированием и утверждением арабской нации.

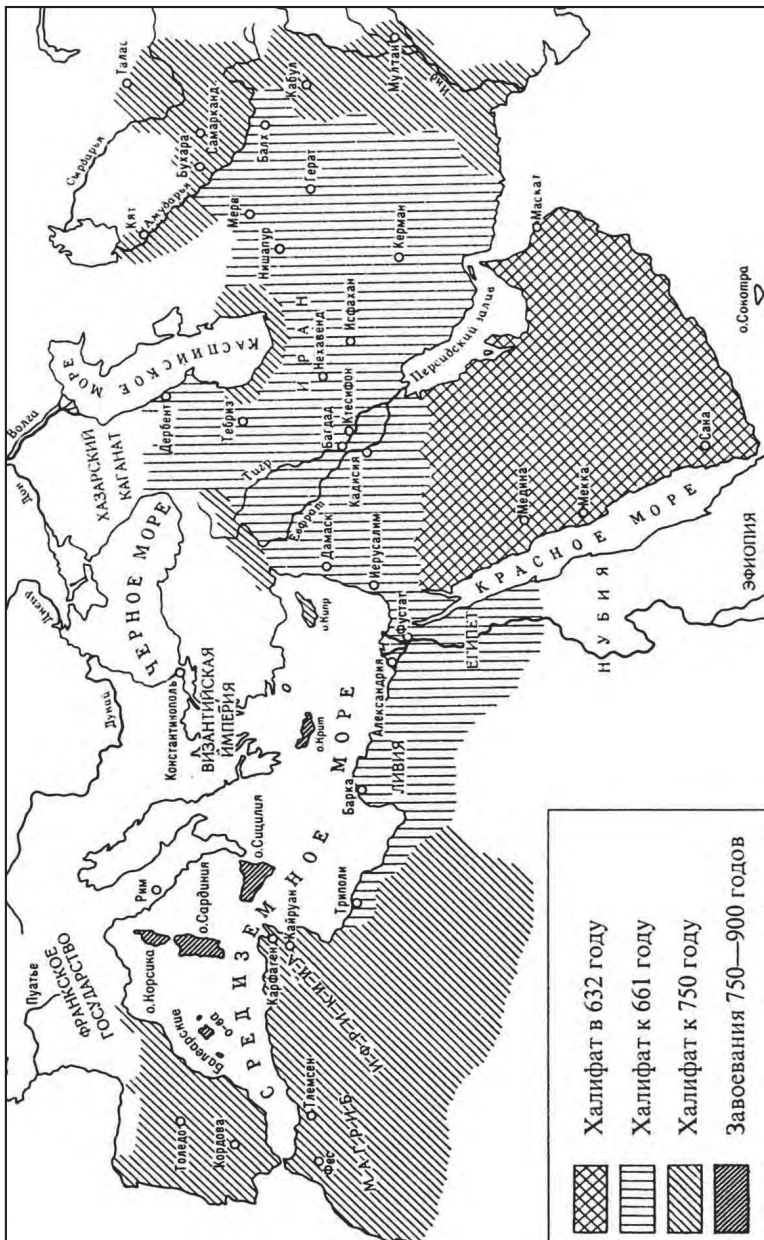


Рис. 3. Ислам в VII—X вв.

История фиксации текста Корана занимает несколько столетий и неразрывно связана с важнейшими событиями в жизни ислама.

Во 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. н. э. и заключающейся 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 перспективе³.

Анализ широкого круга ранних эпиграфических материалов (в частности, из мечети «Купол скалы» в Иерусалиме) (рис. 4) убедительно показывает⁴, что изображения коранических фрагментов — «картин Слова Божьего» стали играть в мечети ту же функциональную роль, что и росписи христианских храмов, являясь своеобразной знаковой системой, описывающей, в частности, религиозно-мифологическую картину мира. Впоследствии множество изразцов, украшавших мечети и мавзолеи, могли нести значительные части текста, превращая все здание в «рукопись» Священной книги. Все это привело к тому, что каллиграфия стала основой художественной культуры мусульманских народов.

Огромную роль в развитии и становлении того многопланового феномена культурной истории человечества, который коротко обо-

³ 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.

⁴ 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).

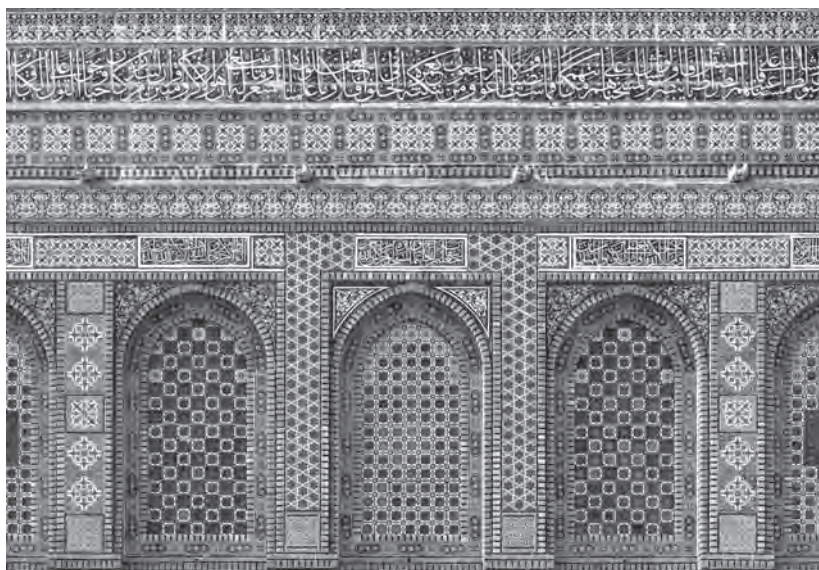


Рис. 4. Часть фасада мечети «Купол Скалы» на Храмовой горе в Иерусалиме, обновленного в 1545/6 г. по приказу султана Сулаймана.

значается словом «Коран», сыграли суфийские учения и их адепты. Именно им ислам обязан развитием учения о рецитации Корана, созданием системы знаков, завершившей длительный процесс фиксации его единообразного текста, и развитием принципов аллегорического истолкования текста, которые легли в основу сотен сочинений, составивших важный элемент исламской религиозной культуры. Особенности суфийского вероучения самым непосредственным образом отразились на характере использования «слова Аллаха» в религиозной практике и на внешнем облике рукописей Корана и памятников околоторанической литературы. Мироззрение членов суфийских братств стало катализатором широкого проникновения фрагментов коранического текста «в быт», когда вера в магическую силу «слова Аллаха» привела к массовому появлению *айатов* и их фрагментов на изделиях оружейников, ювелиров, гончаров, строителей и ткачей. 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 ‘Усмана».

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. 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. Однако именно Россия, мусульманское население которой переживало на рубеже XIX — XX вв. подлинное религиозно-культурное возрождение, подарила миру плеяду интереснейших мусульманских авторов.

Вопросы для самоконтроля

Что представляет собой язык Корана?

Что верно?

1. Язык племени курайш, который одновременно был и языком классической арабской поэзии.

2. Литературный наддиалектный поэтический язык Аравии (поэтическое койне) с некоторым влиянием элементов разговорного языка Мекки.

3. Искусственный *Hochsprache*, который понимали повсюду в Хиджазе.

4. Он был во многом «сконструирован» арабскими филологами VIII–IX в. в ходе процесса создания канона.

В связи с чем текст Корана был поделен на тридцать джу'зов и шестьдесят хизбов?

Что верно?

1. В связи с историей фиксации текста.

2. Этого требовали особенности переписки Священного текста.

3. В соответствии с потребностями культа и для благочестивых упражнений.

4. Так как такое деление было зафиксировано в древнейших рукописях.

Каков принцип организации текста Корана?

Что верно?

1. После первой короткой суры «ал-Фатиха» каждая сура строго длиннее предыдущей.

2. Прослеживается тенденция к уменьшению длины сур от начала Корана к его концу, более половины сур нарушают этот принцип организации текста и предшествуют более длинным.

3. От самых длинных сур к самым коротким.

4. Четкой тенденции не прослеживается, что связано с историей фиксации текста.

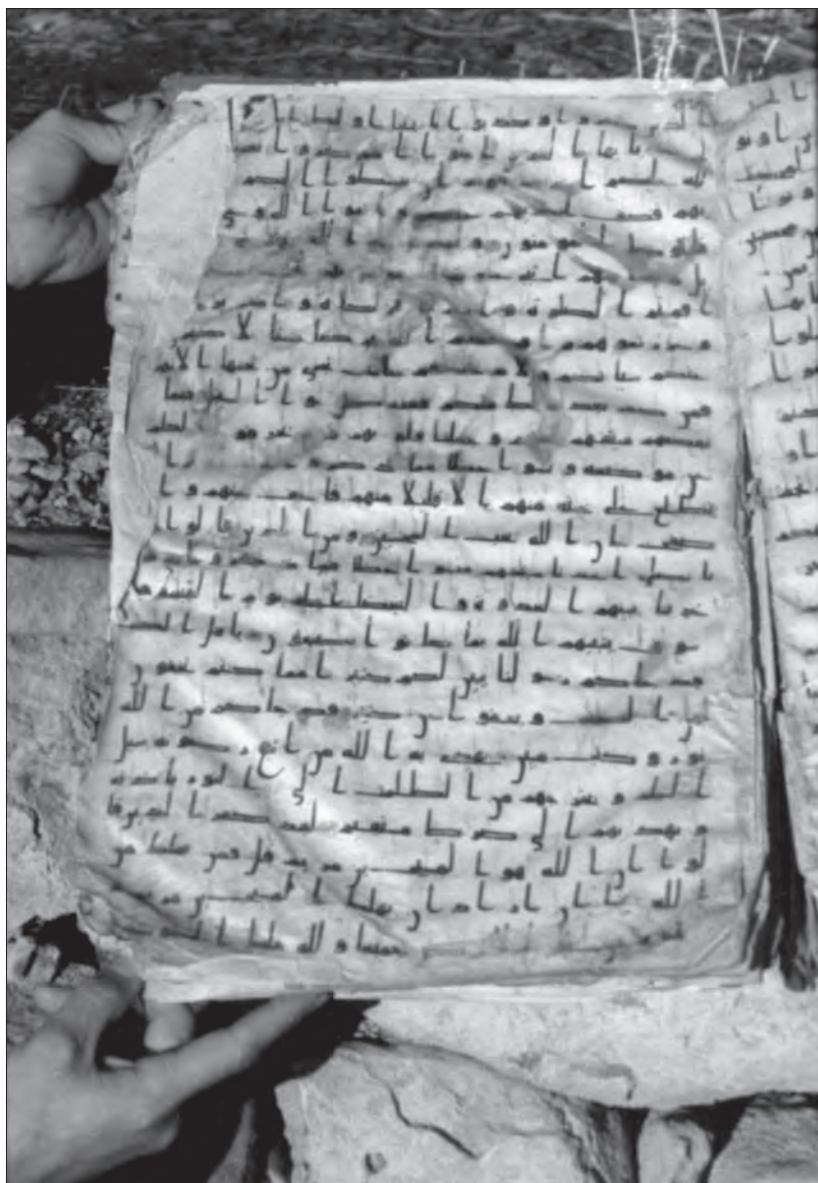


Рис. 1. Один из листов «Корана 'Усмана», хранившийся в мазаре шейхов 'ишкийя в Катта-Лангаре. Полевая фотография (2001 г.)

Глава III

ИСТОРИЯ ТЕКСТА КОРАНА

*«Во имя Бога и пророка!
Прочти, слуга небес и рока,
Свой бранный клич: скажи, каким
Девизом твой клинок украшен?»
И он сказал: «Девиз мой страшен.
Он — тайна тайн. Элиф. Лам. Мим»*

*«Элиф. Лам. Мим? Но эти знаки
Темны, как путь в загробном мраке:
Сокрыв их тайну Мохаммед...»,
«Молчи, молчи! — сказал он строго, —
Нет в мире Бога, кроме Бога,
Сильнее тайны силы нет».*

Иван Бунин (1905)

Наша машина съехала на обочину и остановилась на краю обрыва. Далеко впереди на склоне виднелось небольшое купольное здание, удивительно гармоничное на фоне гор. Катта-Лангар, мечеть и усыпальница суфийских шейхов братства 'ишкиййа. Я глубоко вдохнул еще прохладный утренний воздух: там меня ждут листы одной из древнейших рукописей Корана в мире, часть которой хранится теперь в Санкт-Петербурге. Мы сделали несколько фотографий и двинулись дальше. Встреча со старожилками, короткие переговоры, получасовой подъем в гору — и вот уже передо мною желтоватые листы древнего благородного пергамена (рис. 1). По меньшей мере двенадцативековая судьба этой рукописи — 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.

3.1. Свод

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-китаб*), подобное священным книгам иудеев и христиан. Он умер до того, как работа была закончена, однако откровения были сохранены в записях и памяти его секретарей и последователей.

Традиция передает имена людей, собиравших откровения Пророка еще при его жизни независимо от него. Среди них называют ‘Али, Салима и Абу Мусу, ‘Усмана б. ‘Аффана, Халида б. Са‘ида, Убаййу б. Ка‘ба. Разные источники называют и другие имена лиц, записывавших за Пророком его откровения.

Последователи Мухаммада знали многие откровения наизусть, 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 предприняли попытку собрать все известные откровения. По разным сообщениям, за двадцать лет, прошедших после смерти Мухаммада, возникло по крайней мере пять версий такого текста.

Решение о составлении сводного текста Корана было принято в критический для ислама период, обозначаемый как *ар-ридда* — «отступничество», 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-бакриййа*,

собрание которых было осуществлено, по преданию, секретарем Пророка Зайдом б. Сабитом по приказанию Абу 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 — 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‘аза б. Джабала, Куфа — Ибн Мас‘уда, Басра — Абу Мусы ал-Аш‘ари (ум. 662), Сирия — Убаййа б. Ка‘ба. 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 возростала и в связи с тем, что на завоеванных территориях мусульмане вошли в контакт с целым морем религиозных доктрин и учений, бурлившем на Ближнем и Среднем Востоке. На этом фоне третий халиф ‘Усман предпринял в Медине, где соответствующая традиция была по понятным причинам представлена наиболее полно, попытку создания единой для всей общины редакции Священной книги. Такой текст (*имам*), основанный на одной из версий, сохранявшейся в Медине, и с учетом других записей, правильность которых подтверждалась двумя свидетельствами, был собран в 650—656 гг. специальной коллегией под руководством Зайда б. Сабита. По преданию, выверенные копии этого текста были разосланы по важнейшим политико-административным центрам Халифата (источники называют Мекку, Басру, Куфу,

Дамаск, Медину, иногда также Египет и Бахрейн). Особенности фиксации текста потребовали посылки вместе с каждой копией чтеца, знавшего Коран наизусть.

По преданию, в попытке обеспечить полное единообразие халиф ‘Усман приказал сжечь все копии, содержавшие отличный от разносланного вариант текста. Однако исследования сохранившихся древнейших рукописей показывают, что вывод из оборота ранних коранических списков произошел не ранее рубежа IX—X вв. Хотя начинание ‘Усмана и было поддержано общиной в целом, а созданная под руководством Зайда б. Сабита версия встретила одобрение, другие тексты исчезли не сразу. Не все были готовы безоговорочно выполнить приказ халифа. Так, Ибн Мас‘уд, согласно преданию, заявил, что он тогда уже собирал Коран, «когда Зайд еще был в утробе многобожницы». Кроме того, многие продолжали помнить тексты Корана, несколько отличные от *расм ‘Усмани*, 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* Корана обусловили сложности, с которыми столкнулись мусульманские авторитеты в процессе выработки правил фиксации единообразного текста Корана.

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 *хатт*, *киتاب*, *китаба*, *катаба*);

— внедрить систему диакритических знаков (*‘аджм*, *и‘джам*, *накт*) и знаков вокализации (*шакл*, *ишкар*, *ташкил*, *харакат*, иногда также *накт*) и установить единый «стандарт рецитации» (*дабт* или *лафз*, *нутк*);

— принять общие правила рецитации (*кава'ид ал-кира'ат*) Корана, так как и после решения двух первых задач сохранялась возможность неоднозначного понимания текста (например, отметить место необходимой полной (*вакф ат-тамм*) или невозможной «отвратительной» паузы (*вакф акбах*) 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 Абу Бакра, 'Умара и 'Али, затем инициатива двух выдающихся иракских наместников Зийада б. Абиhi (ум. 675) и ал-Хадждажа (ум. 714), покровительство влиятельных халифских *вазир*ов Ибн Мукулы (ум. 940) и Ибн 'Исы (ум. 946).

Источники сообщают нам, что варианты текста (*ал-кира'ат*), 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 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 текста. Однако в целом следует признать, что распространение *расм 'Усмани* 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 точки под или над буквой. Они зафиксированы на двух папирусах, датированных 643 г., но использовались нерегулярно.

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 Басра, где развивались конкурировавшие между собой грамматические системы (ед. *мазхаб*), возникавшие в рамках нерасчлененного поначалу комплекса религиозно-правовых дисциплин и разделявшие общие подходы и терминологию. В это время знаменитые чтецы (*ал-курра'*) были одновременно и знаменитыми грамматиками (например, Ибн Аби Исхак ал-Хадрами (ум. 735/6) или Абу 'Амр б. ал-'Ала' (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 Абу ал-Асвада ад-Ду'али (Дили) (ум. 688). Этого человека (он был секретарем, *кади*, военачальником, поэтом) из круга 'Али называют основателем '*илм ан-нахв*'. Традиция связывает работу Абу ал-Асвада сначала с инициативой 'Али, а затем с поручением знаменитого омеййадского наместника и названного брата Му'авийи Зийада б. Абихи, правившего всей восточной частью Халифата. Для нас важно не столько имя конкретного исполнителя, в данном случае Абу ал-Асвада, сколько упоминание традицией роли 'Али и Зийада б. Абихи. Первый не мог не понимать важности дальнейшей работы над унификацией текста Корана как для дела ислама, так и для своей репутации. В свою очередь Зийад, 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 Писания. Возможно, на этом 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-Хаджжаджа (ум. 714), железной рукой усмирявшего смуты, раздиравшие Халифат, и писавшего стихотворные послания, ставшие образцом жанра. По преданию, ал-Хаджжадж пору-

чил своим писцам Насру б. 'Асиму (ум. 707) и Йахйе б. Йа'муру (ум. 746) довести до конца выработку системы обозначений для долгих и кратких гласных и установить ряд дополнительных элементов письма. 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 (*курра'*), знавших текст наизусть и признававшихся обществом главными носителями традиции. К инициативе ал-Хадждажа относят и возникновение деления текста Корана на тридцать равных частей (ед. *джуз'*), обусловленного богослужебными потребностями.

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 Давуд» Вахба ал-Мунаббиха, датированная 844 г., содержит уже практически полный набор знаков вокализации.

К этому времени Халил б. Ахмад (ум. 786/7 или 791) разработал и ввел дополнительные знаки (*хамза*, *ташдид*, *васл*). Его ученик знаменитый «басриец» Сибавайхи (ум. 796), грамматики ал-Асма'и (ум. 828), Абу 'Убайда (728–824/5), Абу Зайд ал-Ансари (ум. 830/1), ученики упомянутого выше Абу 'Амра б. ал-'Ала' (ум. 770), а также «куфиец» ал-Фарра' (ум. 822) создали труды, ознаменовавшие освоение арабскими грамматиками стихии языка и завершение создания стройной грамматической системы. «Китаб» Сибавайхи 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, правоведы, 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-Масахиф» и посвященные проблеме *ал-кира'ат*. Их авторами были Ибн Аби Давуд (ум. 928), Ибн Анбари (ум. 938/9) и Ибн Ашта ал-Исфахани (ум. 970/1). Однако главную роль суждено было сыграть ученику Ибн Аби Давуда Ибн Муджахиду (859—935), знаменитому авторитету в коранических науках, который работал в Багдаде, находясь под последовательным покровительством двух влиятельнейших великих *вазир*ов Ибн Муклы и Ибн 'Исы, чьи власть и влияние можно было уподобить власти регента при особе *халифа*.

Сочинение Ибн Муджахида носило название «Ал-Кира'ат ас-саб'а» и претендовало едва ли не на официальный статус, закрепляя систему допустимых коранических «чтений». Предложенная система опиралась на консонантную основу «'Усмановой 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-ихтийар*) 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 Шаннабуза в 935 г.)

Последнего (ум. 939) по приказу *вазира* Ибн Муклы не только выпороли, но и заставили произнести следующие слова в качестве отречения от любых «чтений», не получивших одобрение Ибн Муджахида: «Я читал тексты, отличные от тех, которые восходят к 'Усману и были одобрены сподвижниками Пророка. Теперь я ясно вижу, что они были неправильны. Я искупил свою вину и отрекаюсь от своего прежнего мнения. Текст 'Усмана — истинный текст, который никто не имеет права отвергать или подвергать сомнению»¹. Теолог ал-'Аттар (ум. 965) использовал в своем толковании на Коран несколько «чтений», которые не соответствовали «официальной

¹ А. Мец. *Мусульманский ренессанс* (Москва, 1973), с. 195.

редакции». Он полагал, что незыблемой 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 созданной коллегии факихов и чтецов. Его отречение было «запротоколировано» и подписано всеми присутствовавшими. По преданию, он, однако, сохранил все свои варианты и даже передавал их своим ученикам. 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» (*ал-кира'ат*), 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 передачи (*ар-ривайа*). Постепенно эта система получила широкое распространение, однако продолжали существовать и другие взгляды. Одни мусульманские авторитеты говорили о традициях десяти чтецов (ед. *кари'*), 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». На практике получили распространение лишь две из традиций, отмеченных Ибн Муджахидом: куфийская — «Хафс (ум. 805) 'ан 'Асим» (ум. 744) и, в меньшей степени, мединская — «Варш (ум. 812) 'ан Нафи' (ум. 685)». «Борьба чтений», едва ли оказывавших, впрочем, серьезное влияние на понимание текста, сопровождалась 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 принялся публично осуждать «человека, который сжег *мусхаф*», намекая

на халифа 'Усмана, обвиняемого шиитами в узурпации власти, по праву, по их мнению, принадлежавшей имаму 'Али, преследовании 'Абдаллаха б. Мас'уда и приказе об уничтожении древних списков Корана, которые отличались от «'Усмановой редакции». Шиит-подстрекатель был арестован и казнен, что вызвало возмущение среди его единомышленников. Ситуацию стабилизировало лишь совместное вмешательство халифа и буидского амира, 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 текста.

Среди сохранившихся рукописей Корана имеются экземпляры, которые параллельно отмечают несколько вариантов «чтений». Возможно, они восходят к попытке Абу Мусы ал-Казвини, переписавшего текст таким образом, что с помощью точек разного цвета передавались разные «чтения». Один такой список хранится в Еврейской национальной библиотеке (Иерусалим), другой был приобретен знаменитым частным собирателем Нассером Д. Халили для своей коллекции.

3.2. Рубежные века

Империя бурлила. Это был период растущего разочарования в государстве и «официальном» исламе. Восстания IX—X вв. бросили вызов власти халифа: «Правда явилась миру, махди воскрес, власть 'Аббасидов, законоведов, чтецов Корана и проповедников предания подходит к концу». В 930 г. карматы увезли черный камень Ка'бы, в 939 г. началось «сокрытие» (*гайба*) имама шиитов, проповеди исмаилитских *да'и* привлекали тысячи сторонников, исмаилитские экзегеты толковали скрытый (*батин*) смысл Корана, начинается расцвет новоперсидского литературного языка, на который переводится Коран. Наконец, в 945 г. Багдад был взят шиитами Буидами. Власть халифа резко ограничивается.

Последний этап работы мусульманских авторитетов над унификацией коранического текста имел место уже в совершенно иных исторических условиях, и о нем речь пойдет ниже. Однако после

Ибн Муджахид 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 (‘илм ат-таджвид), призванной разработать набор знаков для кодификации смыслового членения, фонетических особенностей текста, ритуальных аспектов рецитации Корана и установить возможные мелодико-ритмические варианты такой рецитации.

В предисловии к тематическому выпуску журнала Американской академии религии (декабрь 1980 г.), озаглавленному «Исследования по Корану и тафсирам», 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 недостаточно. Незадолго до того У. Грэм отмечал необходимость изучения Корана как «живого слова» среди мусульман». В изучении этого аспекта «бытия Корана» видел Р. Мартин возможность свести к минимуму «кросскультурный конфликт между специалистами-мусульманами и немусульманами»².

У. Грэм, А. Уэлч и Р. Мартин не были первыми, кто обратил внимание на важность этой проблемы. В 1970 г. Г. фон Грюнебаум отмечал следующее: 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

² А. Т. 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; 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 1 (Canberra, 1980), с. 27.

психологического воздействия. 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 иудаизме. К. Падвик, автор интересной работы, посвященной мусульманским сборникам молитв, отмечала, что Коран в мусульманском богослужении является и псалтырью, и лекционным, его стиль господствует во всех молитвенных актах, произносимых вслух.

История сложения традиции *'илм ат-таджвид*, связанной как с непосредственным чтением Корана — *'илм ал-кира'ат*, так и с этикетным, еще не написана, хотя за последние годы этому аспекту бытия Корана была посвящена обширная литература. Эта история тесно связана с возникающим во второй половине VIII—начале IX в. мистико-аскетическим движением в исламе, позднее получившим название *ат-тасаввуф*, с практикой исламских аскетов (ед. *захид*) и подвижников (ед. *'абид*), суфиев (*суфи*, *мутасаввиф*).

Параллельно с кодификацией текста Корана шла канонизация правил его рецитации, устанавливались основы ритуального поведения при чтении Священного текста (внешний этикет), и требования внутреннего этикета для достижения особого настроения на рецитацию и погружения в текст, 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'уд).

Традиционно считается, что первым специальное сочинение, связанное с *'илм ат-таджвид*, написал современник Ибн Муджахида Муса б. 'Убайд Аллах б. Хакан ал-Багдади (ум. 936). Как свидетельствует восьмая книга знаменитого труда ал-Газали «*Китаб адаб тилават ал-Кур'ан*», к XII в. эта система была уже детально разработана и принята общиной. В это же время появляются многочисленные рукописи Корана, содержащие набор специально

разработанных знаков. Очевидно, однако, что это был длительный процесс, историю которого еще предстоит восстановить.

Правила чтения (*кава'ид ал-кира'ат*) Корана подробно описывали вопросы ассимиляции и диссимиляции согласных, влияние согласных на произношение следующих за ними гласных, постановку фразовых и смысловых ударений и т. п. Особую роль играла регламентация постановки пауз (*вакф ва ибтида'*), ибо именно знаки пауз выполняли в основном роль знаков препинания, обеспечивали понимание смысловой нагрузки каждого *айата* в отдельности и связей между ними в целом, регулировали дыхание чтеца. Так, в *айате* 23:115 постановка паузы после глагола «призывает» полностью извращает смысл сказанного: «А кто призывает вместе с Аллахом другого бога». Между тем непостановка обязательной полной паузы на стыке 19-го и 20-го *айатов* 9-й *суры* искажает смысл сказанного: «Аллах не ведет людей несправедливых // Те[x], которые уверовали».

Несмотря на то что традиция сохранила информацию о десяти или семнадцати паузах, которые соблюдались самим Пророком, вся разработанная к этому времени система не обосновывалась *иснадом* и, таким образом, формально 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 памяти. Интересы чтецов (*ал-курра'*) не пострадали: новая система была настолько сложной, что, как и изначальная предельно простая, требовала для своего освоения длительных специальных занятий (см. ниже *Приложение 3*).

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 (о возможных путях продолжения исследований см. ниже, глава 8).

3.3. К истории рукописной традиции

Изучение сохранившихся рукописей Корана показывает, что X в. ознаменовался принципиальными изменениями в истории текста Корана. Помимо появления сочинения Ибн Муджахиды именно тогда получили распространение новые коранические почерки, отличавшиеся значительно большей декоративностью по сравнению с предыдущими. Это в первую очередь «восточный *куфи*» и курсивный *наси* (старейший датированный список относится к 1001 г.)

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 арамейского. Средневековая историческая традиция называет лахмидскую ал-Хиру местом рождения нового письма, однако самые ранние его памятники обнаружены в областях Сирии, исторически связанных с Гассанидами, 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 одновременно. В сирийском приграничье начали писать почерком, который позднее стал называться *хиджази*, а почерк, получивший название *куфи*, возник в столице Лахмидов ал-Хире, предшественницы Куфы.

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 *хиджази* (см. *рис. 1*). Эти списки датируются VII—началом IX в. Рукописи, условно относимые ко второй части, по-прежнему называют куфическими (*рис. 2*). Не так давно Ф. Дерош предложил новый термин для обозначения этого корпуса коранических стилей — «Аббасидская традиция»

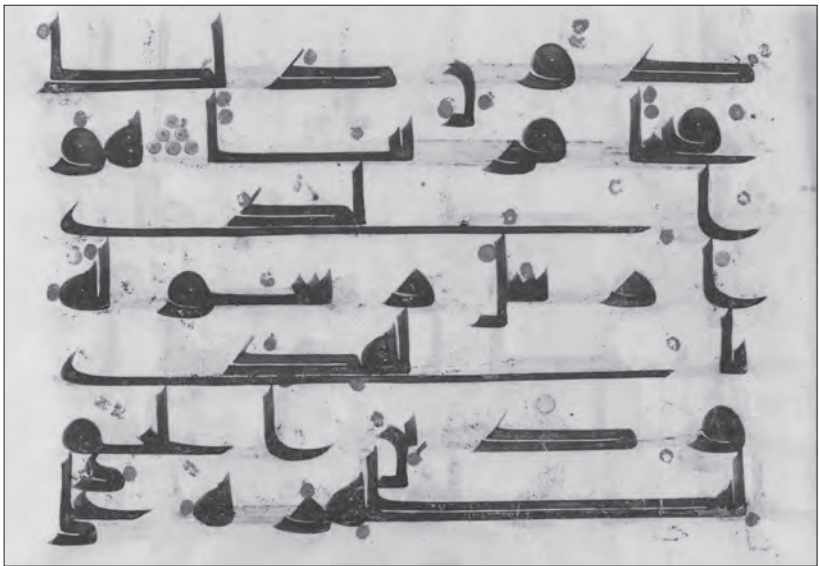


Рис. 2. Лист рукописи Корана IX–X в., выполненной почерком куфи.

(«the 'Abbasid tradition»)³. В совокупности рукописи *хиджази* и рукописи «'Аббасидской традиции», которая просуществовала в своих главных проявлениях до начала XI в., должны отражать подлинную историю фиксации текста Корана.

Очень близок *хиджази* 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.)

³ Здесь и далее имеется в виду работа: Fr. Déroche. *The Abbasid Tradition. Qur'ans of the 8 to the 10th Centuries AD* (Oxford, 1992) (Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art, i).

Рост влияния Ирака в жизни Халифата, инициативы иракских наместников, связанные с кодификацией текста Корана, авторитет иракских богословов и грамматиков (три из семи *ал-кира'ат*, принятых ал-Муджахидом, связаны с куфийской традицией, одно — с басрийской) привели постепенно к вытеснению *хиджази* и господству *куфи* 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. Как уже говорилось, формульным стало в доисламской поэзии сравнение следов покинутой бедуинами стоянки, где в одной из палаток жила любимая, с исписанными листами. Возможно, существовали библейские тексты, писанные арабским письмом. По преданию, лахмид Ну'ман б. ал-Мунзир обладал списком, в котором были собраны стихи, написанные в его честь.

Согласно традиции для фиксации проповедей Пророка в то время использовались различные материалы. Главным образом это были пергамен (*рикк*, *ракк* см.: 52:3) и папирус (*киртас*, от греч. *chartes*; см.: 6:7, 91). Основным термин, который используется в Коране для обозначения писчего материала, — *сахифа* (мн. *сухуф*). В доисламской поэзии последний мог иметь значение «кожа», «поверхность лица». В Коране к терминам *ракк* и *сухуф* могут прилагаться производные от основы *нун-шин-ра'* («развертывать», «растилать») (52:3; 71:52), т. е. имелись в виду свитки.

В обиходе для письма использовали кожу (*джилд*, *адим*), особенно тонкие полоски, похожие на ремни, а также черенки пальмовых листьев. Несомненно, эти материалы могли применяться как подручные для записи отдельных откровений, особенно в начале пророческой деятельности Мухаммада. Традиция упоминает также плоские камни, деревянные дощечки, лопатки 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.

Согласно одному из преданий, листы (*сухуф*) первых записей — Откровения — образовали *мусаф* («книга», «кодекс», из эфиопского). *Сухуф* поместили между двумя досками (*лаухани* или *даффатани*).

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 однететрадные кодексы не пережили V в. Естественно, что первые арабские книги (наша в их числе), а это были списки Корана, по основным параметрам напоминали своих коптских и сирийских предшественниц, разве что были немного 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 которого разбросаны по разным коллекциям. Сохранилось и незначительное количество фрагментов, материалом для которых послужил папирус. Пергаменам противостоит большое число рукописей, переписывавшихся начиная с первой половины X в. на самаркандской бумаге «восточным *куфи*», а затем и *наسخи*. С начала IX в. бумага приобрела такое же распространение на Востоке мусульманского мира, как папирус в Египте.

подавляющая часть этих рукописей переписана в форме кодекса. Кораны, выполненные почерком *хиджази*, имеют, как правило, вертикальный формат, обычный для ближневосточной книги той эпохи, куфические — в большинстве своем горизонтальный формат. 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 *куфи* 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 церквей, где молящиеся заполняли всю глубину помещения. Нельзя исключить того, что горизонтальное расположение в этой связи ассоциировалось у мусульман с сакральными функциями.

Более интересным представляется, однако же, другое допущение. При абсолютной справедливости приведенных выше наблюдений появление горизонтального формата, столь типичного для кувфических 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 свитков, они явно стоят в стороне от основной 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 отличала *кибла*, *азан* как способ призыва на молитву, пост месяца рамадан, арабский как священный язык... Очевидно, что в определенный момент потребовалось подчеркнуть и «независимость» ислама в выборе облика его Священной книги. Возможно, импульс этому был дан в Ираке в период не совсем ясных инициатив ал-Хаджаджа. Эти обстоятельства могут объяснять как вытеснение «профанного» *хиджази* монументальным *куфи*, 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) постепенно вызвал к жизни новые почерки и обусловил возвращение вертикального фор-

мата. 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 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 варианта.

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 с использованием простого инструмента,

известного как *мистара*, иногда для этой цели могли использовать чернила или графит. Такая практика прослеживается уже на 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 1:1,333.

Принципиальной является проблема датировки ранних списков Корана, которая едва ли не с момента своего возникновения и вплоть до наших дней порождает острые дискуссии.

Датированные списки рукописей Корана I–II вв. *хиджры* исключительно редки. Зафиксированы фрагменты одной такой копии I в. (712/3 г.) и двух копий II в. (720 или 725 г.). Ряд более поздних списков датируется благодаря вакфным записям. К сожалению, эти записи нечасты. В ряде случаев рукописи могут быть более древними, чем отмечают имеющиеся записи. Самые старые вакфные записи датируются второй половиной IX в. (877/8 и 882 г.) Ряд рукописей на первой или последней странице содержит пометы о смерти или рождении отдельных лиц. Однако подлинные колофоны на рукописях рассматриваемого типа исключительно редки.

Также сложно решается 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 *магриби*, работая в Дамаске.

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*.



*Рис. 3. Большая мечеть Сан'ы. Построена в VII в.
из материалов древнего дворца-крепости, восходящего к III в. н. э.*

Современные физические методы позволяют датировать любые пшечные 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 долгое время были заняты изучением, консервацией и реставрацией более чем сорока тысяч рукописных фрагментов (от двенадцати до пятнадцати тысяч — на пергамене), обнаруженных в «генизе» под крышей в старинной соборной мечети Сан'ы⁴ (рис. 3). Причем из девятисот собранных из этих фрагментов списков приблизительно 10 % переписаны хиджази.

Не меньшее значение имеют и результаты исследований французских специалистов Ж. Сурдель-Томин, Д. Сурдель, С. Ори

⁴ Подробнее см.: *Masāhif San'a'. Catalogue of the Exhibition at the Dar al-Athar al-Islamiyyah, Kuwait National Museum* (Kuwait, 1985).



Рис. 4. Мечеть Умаййадов в Дамаске, перестроенная из базилики святого Иоанна Крестителя, одна из древнейших и наиболее почитаемых мечетей в мире.

и Ф. Дероша, которые начиная с 1964 г. опубликовали серию работ о рукописных сокровищах из Большой мечети Дамаска (рис. 4). 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 списков⁵.

⁵ J. Sourdel-Thomin, D. Sourdel. “Nouveaux documents sur l’histoire religieuse et sociale de Damas au Moyen Age”, *Revue des Études Islamique* XXXII (1964), с. 1–25; они же, «À propos des documents de la Grand Mosquée de Damas», там же XXXIII (1965), с. 73–85; S. Ory, “Un nouveau type de *mushaf*”, там же, с. 87–149; Fr. Déroche, “Collections de 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 в серии *Culture et civilisations médiévales* of the CNRS (Paris, 1983), с. 145–165.

Несомненно, обнаружение хранилищ, подобных тем, что были открыты в Сан'е, 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 гебраистику. 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 Сан'е, 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 *сур*. 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 почерки были очень похожи, для того чтобы отличить фрагменты, достаточно было отследить формы конечных *каф* и *мим* (эти буквы имели множество вариантов написания). В одном случае удалось установить, что один и тот же фрагмент Корана был дважды переписан переписчиком из Сан'ы.

Ф. Дерош развил этот подход, предложив для создания типологии и установления относительной хронологии списков добавить к *каф* и *мим* отдельное и конечное написание *алифа*, срединное (иногда конечное) написание *'айн / гайн*, конечную форму *нуна* и срединную форму *ха'*. При отсутствии конечной формы *нуна* он предлагает использовать для классификации и сравнительного анализа конечные *син / шин* и *сад / дад*. При этом нужно постоянно иметь в виду, что переписчик мог использовать как внутри написания буквы, так и в лигатурах, соединяющих разные знаки, технику *машик*, 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 *хиджази*, между буквами, которые не могут быть связаны лигатурой, оставалось довольно значительное расстояние. *Алиф* в рукописях, переписанных *хиджази* и ранним *куфи*, 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 *алифов* и простановка *алифа* вместо *хамзы*. 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 или даже страницы. А. Джеффри 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. *хиджры*.

Анализ корпуса фрагментов, найденных в Сан'е, убедительно показал, что намного легче датировать фрагменты, выполненные *хиджази*, по сравнению с рукописями, писанными *куфи*. При этом необходимо иметь в виду, что переписчики Корана были очень консервативны: они продолжали копировать почерки своих предшественников даже тогда, когда те уже давно вышли из употребления.

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 *накт* могли обозначаться и знаки вокализации, и собственно диакритика, и целый ряд вспомогательных значков.

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 наи-

более 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 списков.

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 *куфи*, легко прийти к заключению, что огромные, очевидно, многотомные рукописи (до пяти тысяч листов) — результат работы нескольких писцов, переписывавших текст частями.

Среди рукописей, найденных в Сан'е, 12,5 % иллюминированы. Главными элементами украшения служат различные разделители, обозначающие начало и конец *сур* (занимающие иногда до целой страницы), *айатов* и групп из пяти, десяти, иногда пятидесяти и ста *айатов*, а также деление на *аджаз'* ($\frac{1}{30}$ часть). Орнаменты были основаны на геометрических, растительных и архитектурных мотивах. Иногда специальные розетки маркировали окончание последнего *айата суры*. 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 *айаты*, а также выделявших группы из пяти и десяти *айатов*, совершила заметную эволюцию. Если в рукописях *хиджази* 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 *хиджази* разделители *айатов* присутствуют обязательно, то в рукописях *куфи* 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 *ха'* для обозначения групп из пяти *айатов*. Среди рукописей, найденных в Сан'е, 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 значении. Выделение таких групп *айатов* делалось, по-видимому, для правильного распределения дыхания при рецитации.

Факт наличия или отсутствия иллюминированных разделителей *сур* также не может служить доказательством при датировке рукописи. Действительно, те списки, которые мы считаем наиболее ранними, не содержат орнаментированных разделителей *сур*, а разделители *айатов* в них предельно просты. Окончание одной и начало следующей *суры* 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. А. 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»⁶.

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 *сурами* пустое место. По этой же причине нельзя надежно использовать для датировок анализ форм и элементов орнаментов, используемых в разделителях *сур*.

⁶ А. Grohman. "The Problem of Dating Early Qur'ans", *Der Islam* XXXIII (1958), с. 229.

Сейчас представляется очевидным, что заглавия *сур* появились в списках далеко не сразу: считалось невозможным смешать Слово Бога (тексты откровений) с профанной речью (заглавиями *сур*, придуманными людьми). Часто заглавия предшествующей или последующей *суры* вписывались позднее или в пустое место между *сурами*, или на поля либо писались над орнаментом. Впоследствии заглавия стали частью орнаментированной заставки и могли включать также информацию о количестве *айатов* 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 *сурами* и, естественно, опускал заглавия.

В ряде случаев в рукописях как *хиджази* (очень редко), так и *куфи* зафиксированы двойные фронтисписы, обозначающие начало или конец рукописи. Обычно это близкие к элементам классических мозаик или ковровых орнаментов 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 краски.

Пытаясь получить дополнительные основания для датировки фрагментов, найденных в Сан'е, М. Дженкинс из музея Метрополитен осуществила сравнительный анализ орнаментов рукописей (главным образом это разделители *сур*) и декоративных элементов мусульманских архитектурных памятников, датированных II—III вв. *хиджры*.

Для сопоставления исследовательница привлекла росписи консолей потолков соборной мечети в Сан'е (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 (691/2), украшения фасада Каср ал-Хайр ал-Гарби (724—727), элементы мозаики полов в Хаммам ал-'Анджар (714/5), декоративные фрагменты из Большой мечети в Дамаске (705—707) и Хирбат

ал-Мафджар (739–743), кубок, найденный при раскопках в Фустате и датруемый 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 Йемене⁷.

Возможность различной датировки текста рукописи и орнаментированных заставок в нем ставит под вопрос саму методикую 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 *айатов* в той или иной *суре*. Это, казалось бы, дает нам возможность простым подсчетом числа *айатов* отнести рукопись к той или другой школе. Проблема, однако, в том, что уже предварительный анализ рукописей *хиджази* 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-кира'ат*, принятому мусульманской традицией. Более того, рукописи, обнаруженные в Сан'е, выявили множество новых «чтений», не зафиксированных традицией. Эти же списки позволили определить и последовательности *сур*, не совпадающие ни с принятой последовательностью, ни с порядками расположения *сур* в списках Ибн Мас'уда и Убаййа 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 *сур* позволило Пуину задать вопрос, означает ли это, что «при жизни Мухаммада большая часть *сур* не была записана и зафиксирована в своей более или менее окончательной форме»⁸.

⁷ M. Jenkins. "A Vocabulary of Umayyad Ornament", *Masahif San'a'* (Kuwait, 1985), с. 29–33.

⁸ G. R. Puin. "Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'a'", *The Qur'an as Text*, ed. St. Wild (Leiden, 1996), с. 111.

Таким образом, сегодня очевидно, что реальная история фиксации текста Корана, сохраненная для нас ранними рукописями, самым серьезным образом отличается от той, которую сохранила традиция. Лишь анализ рукописей позволит восстановить подлинную историю постепенной фиксации канона.

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-Хира — 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. Именно они сохранили для нас важнейшие элементы подлинной истории фиксации Священной книги мусульман.

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 различных 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 существует еще одна книга, стандартный текст которой мог быть украшен изобразительными элементами, характерными, например, для коптского Египта или Центральной Азии, Валенсии или Индии, Китая или европейского барокко... В этом отношении коллекции рукописных Коранов служат своеобразными путеводителями по морю мусульманской книжности.

3.4. После рукописей

Как будет подробно говориться ниже, в 1787 г. в типографии Академии наук в Петербурге впервые в России был напечатан полный арабский текст Корана (рис. 5 а, б). 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 Коранов.

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 выдающегося французского исламоведа Р. Бляшера (1900–1973), возможно, именно они сыграли решающую роль в многовековом процессе закрепления единообразия текста Корана⁹. Одним из достижений издателей была публикация в издании 1857 г. наряду с основным текстом в редакции Хафса коранических вариантов (*ал-кира'ат*), воспроизводящих 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, встала в ряд основных интеллектуальных столиц ислама и по ряду направлений могла соперничать с такими центрами как Стамбул, Каир и Бейрут. Этому способствовал высокий уровень образованности коренного населения, идеи религиозно-политиче-

⁹ R. Blachère. *Introduction au Coran* (Paris, 1947), с. 133.

ского 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, 1928 гг. в Каире нового издания текста, осуществленного под покровительством египетского короля Фу'ада I (1868—1936). Издание, ставшее в настоящее время последним шагом в канонизации орфографии, структуры текста и правил чтения, осуществлено специальной коллегией мусульманских ученых. Работе над этим изданием предшествовала полная потеря интереса к кораническим «вариантам» (*ал-кира'ат*) в трудах египетских модернистов. За основу было взято одно из «семи чтений», наиболее популярное к тому времени в мусульманском мире, а именно «чтение» «Хафс 'ан 'Асим». В своей работе члены коллегии опирались не на анализ ранних рукописей, а на современные им мусульманские сочинения по проблемам «чтений» (*ал-кира'ат*), что, безусловно, сужает значение этой работы. Тем не менее египетское издание, повсеместно принятое сегодня как в мусульманском мире, так и европейскими учеными, явилось значительным шагом в изучении текста¹⁰. 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.

¹⁰ G. Bergstrasser, "Koranlesung in Kairo", mit einem Beitrag von K. Huber, *Der Islam* XX (1932), с. 1—42.

سورة البقرة مائتان وثمانون
 وست ايات في الكوفي وهي
 اول ما نزل بالمدنية وذكر قوم
 انها مكية سوى آية منها وهي
 قوله تعالى وانتوا ايومان رجعو
 ن فيه الى الله فانها نزلت يوم
 النحر يعني في حجة الوداع وكلا
 هما ستة الاف وماية احدى
 وعشرون كلمة وحررها خمسة
 وعشرون الفا وخمسون مائة
 حرفا

قوله تعالى الذين يؤمنون
 بالغيب اي يصدقون باخبار
 الله عز وجل عن الجنة والنار
 والقيامة والحساب وانسابه
 ذلك ماخوذ من غريب القران
 للعريزي

وقوله تعالى الذين يقيمون
 الصلاة واقامتها ان يؤتي بها
 بمخوفة كما فرض الله عز وجل
 يقال قام بالامر واقام به اذا جا
 به حقوقه ماخوذ من غريب
 القران للعريزي

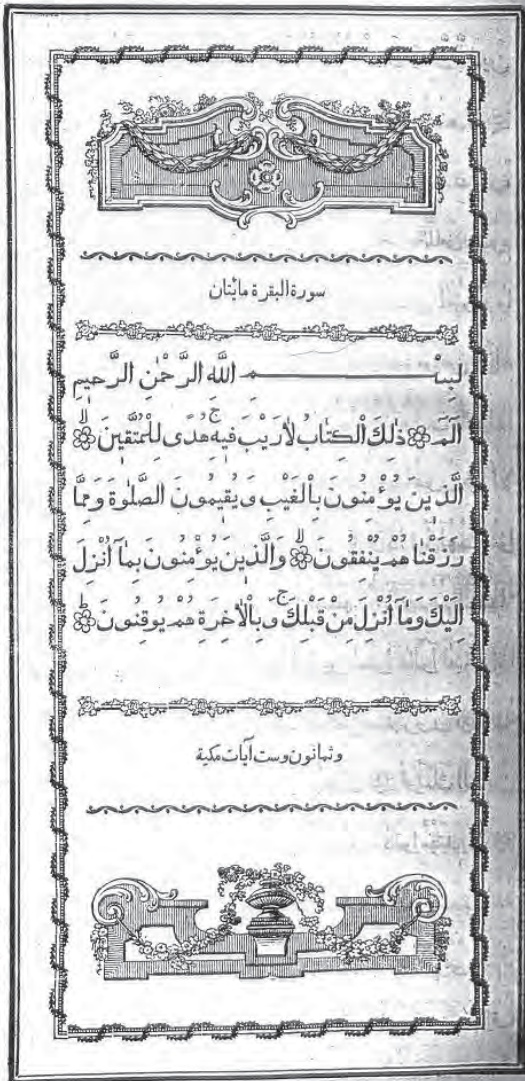


Рис. 5 а, в. Первые страницы Корана, изданного в Санкт-Петербурге в 1787 г. по указу Екатерины Великой.

سورة فاتحة الكتاب العزیز
سبع آیات اختلف العلماء فی
تزیولها علی قولین احدھا
انھا مکیة والثانی انھا مدنیة
وتسمى ام القرآن وام الكتاب
والسبع الثانی والبسلة عند
الامام الشافعی رحمہ اللہ وکلا
مها مائة وعشرون كلمة وخر و
فها مائة وثلاث وعشرون حرفا

فراعاصم والکسائی مالک یوم
الدين بالالتی وقر الباقون
بقیر الی ملک یوم الدين

قرأ قبل السراط فی جمیع
القران بالسین واختلف بالزرا
ی الزراط والاشمام وخلاد
انھا هنا خاصة فی الاول والبا
قون بالصادخالصه

قرأة علیهم بضم الهمزة وابن
کثیر وقالون بضم الهمزة الی
للجمیع ووصلانها بواضع الهمز
ة وغیرھا والباقون بکسر
الهمزة علیهم



سورة فاتحة الكتاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ
أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ
عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

العزیز سبع آیات مکیة



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 с ликвидацией султаната в Турции (1922) Халифат был отделен от светской власти, а затем и упразднен (1924), что воспринималось многими мусульманами как катастрофа. Чуть позже в ходе политики «туркизации» в Турции были изданы переводы Корана на турецкий язык без оригинального арабского текста (рис. 6).

В покровительстве проекту нового издания Корана проявились амбиции Фу'ада I, ставшего после распада Османской империи правителем крупнейшего и наиболее влиятельного 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 Хафсу.

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. Нольдеке плодотворно работали, продолжая труд учителя над «Историей Корана» (знаменательно, что сам Нольдеке от продолжения этой работы уклонился).

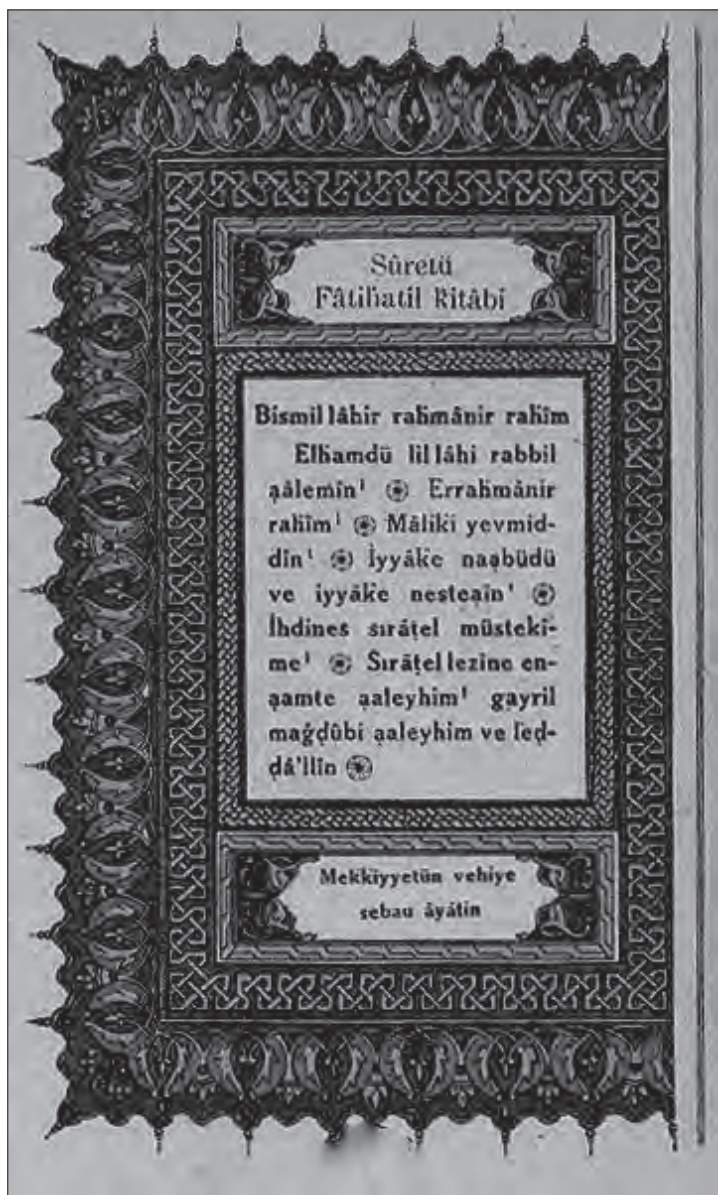


Рис. 6. Первая турецкая публикация Корана латиницей:
«Elkur'an Elmuşhafuşşerif» (Istanbul, 1932).

В 1927 г. Г. Бергштрессер и А. Джеффри совместно разработали план критического издания текста Корана, о необходимости которого говорили А. Даранбур, Р. Гейер, И. Гольдциер. В работе 1935 г. «Прогресс в изучении текста Корана» А. Джеффри 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, едва не уничтожившая бомбами союзников мюнхенский фотоархив (не так давно он был обнаружен, но оказался далеко не таким богатым, как все считали), 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* 'Усмани, 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 некоей 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 Сан'ы. Именно анализ этих рукописей впервые со всей очевидностью показал несоответствие той истории текста Корана, которая реконструируется на основе мусульманской традиции, реальной истории первых этапов фиксации текста. Исследования рубежа 1970–1980-х годов еще раньше подтвердили противоречивость самой этой традиции.

Только совместная работа палеографов, лингвистов и историков, тщательное описание и изучение сохранившихся рукописей, создание базы данных по ранним спискам, их издание и изучение способны дать объективные материалы для воссоздания ранней истории Корана. 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.

Вопросы для самоконтроля

Когда и кем было принято решение о составлении сводного текста Корана?

Что верно?

1. Во время *ар-ридды* («отступничества») преемником Пророка «праведным халифом» Абу Бакром.
2. По решению 'Али — четвертого «праведного халифа».
3. На рубеже VII—VIII вв. могущественным иракским наместником ал-Хадждажем.
4. В X в. по инициативе Ибн Муджахида.

Какова роль «Казанских Коранов» в истории существования памятника?

Что верно?

1. Особой роли не имеет.
2. Это издание было исключительно важным для мусульман Российской империи.
3. Это первое мусульманское издание, и оно практически завершило многовековой процесс окончательной фиксации текста.
4. В существовании рукописных подражаний.

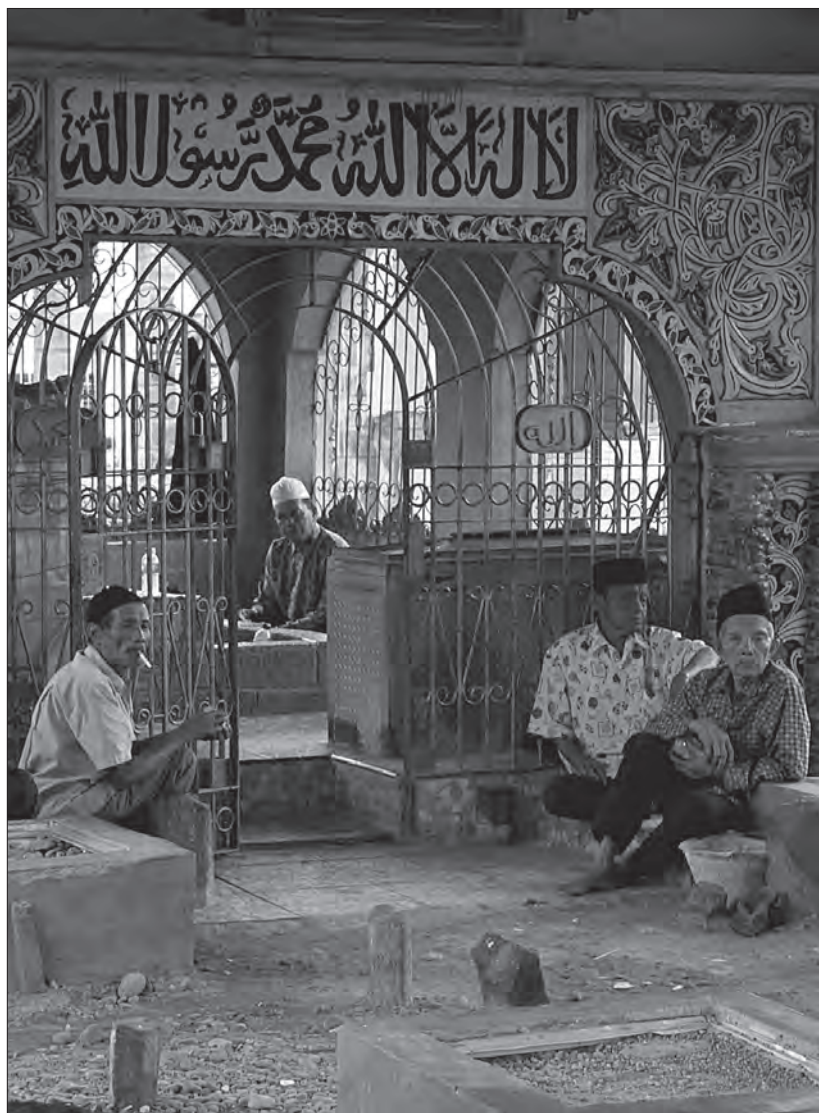


Рис. 1. Молящиеся у входа во внутренний мавзолей шейха Бурхан ад-Дина (1649–1692), суфийского подвижника, принадлежавшего к братству шатарийя и обратившего минангка-бау в ислам. Улакан, Западная Суматра, 2013 г.

Глава IV

'ИЛМ АЛ-КУР'АН ВА-Т-ТАФСИР И РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

*Не упаду на горы и поля
Ни солнцем теплым, ни дождем весенним:
Ты сотрясешься, твердая земля,
Тебе обетованным сотрясеньем.*

*Ты мертвецов извергнешь из могил,
Разверзнутся блистательные недра
Твой скорбный прах сокровища таил,
И ты раздашь их правильно и щедро.*

*Узнает мир о друге и враге,
О помыслах узнает и поступках
Закоченевших в тундре и тайге,
Задушенных в печах и душегубках.*

*Один воскликнет нагло и хитро:
— Да, сотворил я зло, но весом в атом! —
Другой же скажет с видом виноватым:
— Я весом в атом сотворил добро.*

Семен Липкин. *Подражания Корану. Глава ХСІХ (1955)*

Многообразие — важнейшая черта мира ислама. Коран живет в своих толкованиях, а толкования создаются в Центральной Азии и Индии, в Мавритании и Индонезии, в Китае и Албании, Эфиопии и Швейцарии... Мир научился находить в этой книге обоснования самому разному жизненному укладу. Весной 2013 г. я работал на Суматре (рис. 1). Целью полевых исследований являлось изучение культурных и религиозных традиций народа ми-нангкабау, соединяющего следование исламу суннитского толка (шафийтский мазхаб) с традиционным укладом, в основе которого

лежат элементы матриархата (так, право владения землей и домом до сих пор передается лишь по женской линии). Доводы для такой организации общества, как и всюду в исламском мире, ищут и находят в Коране.

Взгляд на Коран менялся и с ходом истории. Внутренние смуты сменялись иноземными нашествиями, периоды относительно спокойные и благополучные следовали за годами голода и нищеты. Разрушались столицы и гибли династии... Каждый век смотрел на Коран своими глазами. Каждое поколение вычитывало в Священной книге свое.

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»¹. 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.

* * *

Естественный ход событий после смерти Мухаммада выявил множество вопросов, на которые в Коране невозможно было найти прямых ответов. Это стало еще более очевидным, когда в ходе завоеваний и образования 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 пророческого предания — *сунны*, с другой — к возникновению все более и более отдалявшихся от прямого

¹ Б. Л. Пастернак, «Охранная грамота», *Воздушные пути: проза разных лет* (Москва, 1983), с. 252.

смысла «метафорических» комментариев к Корану, а в дальнейшем и к созданию в среде последователей различных направлений в исламе новых «Писаний».

Неконституированный характер исламского богословия, отсутствие институтов, признанных всей уммой (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 неразрешимой.

4.1. После Пророка

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 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 преданием о словах и поступках основателя ислама (*сунна*). 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 документ.

«Каллиграфия — первая святая обязанность пера, комментарий — вторая»². 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 эпохи.

Являясь одним из ключевых элементов системы традиционного мусульманского образования, комментарии к Корану (*тафсиры*) формировали и продолжают формировать мировоззрение миллионов и миллионов мусульман. Сотни комментариев, передающих нам своеобразное понимание Корана их авторами, являются удивительными памятниками эпохи.

Первым толкователем откровений был сам Мухаммад: «И послали мы тебе упоминание, чтобы ты разъяснил людям, что им ниспослано» (16:44). Такие разъяснения должны были представлять неотъемлемую часть проповедей Мухаммада и, безусловно, вошли в Коран, составив первый, «базовый уровень» истолкования откровений (например, 6:82, 31:13, 84:8, 2:187). 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 *айате* 2:106 говорится о том, что Аллах может заставить Мухаммада забыть некоторые из прежних *айатов*, может отменить их, заменив на лучшие или похожие. Эти слова были произнесены в связи с обвинениями оппонентов, указывавших на чересчур вольное обращение Пророка с текстами откровений. Иногда такие изменения носили, по-видимому, случайный характер: одно слово заменялось

² K. Cragg. *The Pen and the Faith. Eight Modern Muslim Writers and the Qur'an* (London, 1985), с. 22.

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.

Появление *айатов*, близких по смыслу, но текстуально не совсем совпадающих с произнесенными раньше, вызывало споры и разногласия: «Он — тот, кто ниспослал тебе Писание; в нем есть стихи, твердо установленные, которые — основа книги; и другие — близкие [им] по смыслу, но отличающиеся. Те же, в сердцах которых уклонение, держатся за то, что в нем отличается, вызывая смятение, требуя толкования этого. Не знает его толкования никто, кроме Аллаха. И твердые в знаниях говорят: “Мы уверовали в него; все — от нашего Господа”» (3:7). Позднее этот *айат* привел к появлению специальной теории, подразделяющей все *айаты* Корана на «твердо установленные» (*мухаммат*) и «близкие [им] по смыслу, но отличающиеся» (*муташабихат*) и процедур особого толкования последних.

Другой вид изменений — это появление в проповедях Мухаммада *айатов*, отменяющих прежние, что было обусловлено изменением обстоятельств жизни Пророка и его общины на протяжении двадцати двух лет. Наиболее известен здесь случай с «наущением сатаны», когда Мухаммад согласился считать три языческих божества (ал-Лат, ал-‘Уззу и Манат) посредницами между Аллахом и людьми (53:19–22 и 22:52, см. Приложение 4). Позднее в рамках комплекса наук о Коране (*‘илм ал-Кур’ан ва-т-тафсир*) возникло специальное направление *‘илм насих ал-Кур’ан ва мансухуху*, тесно связанное с мусульманским правоведением. Путем установления хронологической соотнесенности *айатов* правоведы пытались определить те из них, которые не могут являться основой законоположений, так как были впоследствии отменены. Так было выяснено, что *айат* 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 *айата*.

Анализ такого рода сочинений показывает, что почти сразу после смерти Пророка внутри оставленных им текстов, составивших

Коран, имелась некоторая небольшая группа *айатов* — около 40, которые считались «отмененными». Они в свою очередь были связаны с «отменяющими» их *айатами*. Все эти *айаты* составляли достаточно жестко соединенную группу, причем хронологическое место каждого из них ясно осознавалось.

Таким образом, уже в ходе самой пророческой деятельности Мухаммада содержание его проповедей, составивших текст Корана, претерпевало значительные изменения: одни из произнесенных прежде *айатов* заменялись новыми, другие получали новое истолкование. Содержание многих *айатов* 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 мусульманского предания давали аргументы как сторонникам, так и противникам истолкования Священного текста и становились исходной точкой ожесточенных дискуссий.

Слушатели Мухаммада хранили в памяти обстоятельства произнесения многих *сур* (*асбаб ан-нузул*), причины полемики Пророка со своими оппонентами — без этого многие *айаты* оставались малопонятными. В частности, различали *суры*, 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. «Связка» этой информации с тем, что было известно об «отмененных и отменяющих» *айатах*, сохранила важнейший пласт, который в той или иной форме вошел в большую часть *тафсиров* и отразил действительную историю возникновения Корана (см. Приложение 4). 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 *айаты* и *суры* часто комментировались *имамом* в мечети после пятничной проповеди. 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, 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» составили особый литературный жанр, входя неотъемлемой частью в *тафсиры* и вводя в них новые идеи и образы.

Жизнеописания Мухаммада также в значительной части были посвящены толкованию Корана: в них *айаты* помещались в событийный контекст. Комплекс *айатов*, связанных с правовыми нормами, санкционированными Пророком, явился предметом тщательного изучения и толкования в сочинениях мусульманских правоведов. Первые арабские лексикографические и грамматические сочинения также в значительной мере были связаны с потребностями толкования Корана. Становление комплекса наук о Коране происходило в тесном взаимодействии с развитием учения о допустимых вариантах, «чтениях» (*ал-кира'ат*) Священной книги. Оно шло в рамках становления общей догматической системы ислама, в которой Коран объявлялся главным «чудом», главным божественным знамением, главным доказательством превосходства исламской религиозной доктрины, подтверждением истинности пророчества Мухаммада.

Особое направление, связанное с толкованием Корана, начало возникать в ходе сложения *сунны* Пророка. Знаменитый сборник таких преданий (*хадисов*) «Ас-Сахих» ал-Бухари (810–870) содержит специальный раздел, посвященный толкованию Корана. Генетически он восходит к появившимся во второй половине VII в. сборникам *хадисов*, в основе которых лежит принцип «*сунна* разъясняет Коран». Этот раздел, по-видимому, можно считать одним из важнейших итогов развития указанного направления. Он занимает в сочинении одно из важнейших мест и включает в себя 457 *хадисов*. Ал-Бухари собрал материал, посвященный каждой из *сур* Корана.

Выбор *хадисов* демонстрирует высокие требования, которые предъявлялись автором к их достоверности. Комментируется

далеко не каждый из *айатов*, и редко к одному *айату* приводится более одного *хадиса*. В труде ал-Бухари в качестве перво-передатчиков фигурируют семьдесят шесть лиц, главным образом это ближайшие сподвижники Мухаммада. Коранические тексты широко привлекались ал-Бухари и в других главах его сочинения, которое продолжает сохранять громадную популярность в мусульманском мире и сегодня.

Специальные сочинения, посвященные толкованию Корана, возникали внутри поначалу нерасчлененного комплекса дисциплин. Они унаследовали выработанную процедуру исследования и складывавшийся терминологический аппарат. По-видимому, можно с достаточными основаниями утверждать, что традиция письменной фиксации *тафсиров* существовала уже спустя два века после смерти Мухаммада.

Рождение науки о Коране во многом связано с обострением идеологической и политической борьбы к концу правления Умаййядов. *Тафсиры* стали идеологическим оружием в борьбе за власть в Халифате. Одновременно создавались *тафсир* суннита ал-Маки (642—722) и шиитские комментарии ал-Джу'фи (ум. 745/6) и ас-Судди (ум. 745). Традиция шиитских комментариев бурно развивалась в Куфе. Шиитские авторы с помощью аллегорического толкования Корана (*та'вил*), 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 Джабир б. Йазид (ум. 745/6), один из самых ранних проалидских комментаторов Корана, толковал, например, *айат* 34:14, повествующий об истории Сулаймана, и *айат* 12:80 из истории о Йусуфе. Таким же образом часто комментировался и *айат* 5:67, который шиитские экзегеты связывали с преданием об объявлении Мухаммадом своим преемником 'Али. При этом проалидские комментаторы вменяли в вину своим противникам заведомое искажение, извращение текста Корана и уничтожение ряда ключевых *айатов*. В шиитских кругах переписывались, а позднее публиковались рукописи Корана, содержащие дополнительную, 115-ю *суру*, имеющую название «ан-Нурайн» (рис. 2).

سُورَةُ التَّوْرَةِ اٰتٰى وَاَرٰمِعْنَ اَبَةَ

بَعْدَ مَا اٰمَنُوْا فَكَلِمَتٌ مِّنْ رَّبِّكَ اَلْحَمِيْمَةُ الَّذِيْنَ
 وَاَسْتَعْلَمُ بِهَا وَيَسْمِعُ مَا وَعَدَلَهُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ
 وَنَقَسْنَا الْعَهْدَ مِنْ بَعْدِ تَرْكِيْدِهَا وَقَدْ
 صَرَّرْنَا لَكُمْ الْاٰمَنَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ ۝
 مَا اٰتٰى الرَّسُوْلَ قَدْ اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ اٰيَاتٍ يَبْلُغُ
 فِيْهَا مَنْ يَتَّقُوْهُ مُؤْمِنًا وَّمَنْ يَقُوْلُ مِنْ تَعْدِكَ
 يٰظُهْرُوْنَ ۝ فَاَعْرَضَ عَنْهُمْ اِنَّهُمْ مَعْرِضُوْنَ ۝
 اِنَّا لَنُهَمُّهُمْ فِيْ يَوْمٍ لَا يُغْنِيْ عَنْهُمْ شَيْءٌ
 وَلَا هُمْ يُرْجَوْنَ ۝ اِنْ لَهُمْ فِيْ جَهَنَّمَ مَقَالٌ
 عِنْدَ لَا تَعْدِلُوْنَ ۝ تَسْبِيْحٌ بِاسْمِ رَبِّكَ وَاَنْ
 مِنْ السَّاجِدِيْنَ ۝ وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا مُوسٰى
 وَهَارُوْنَ بِمَا اسْتَفْتٰى فَتَمَعَّرَا هَارُوْنَ فَصَبَّرْ
 جَبَلًا لَّحُلْنَا مِنْهُمْ الْفِرْعَوْنَ وَالْحٰنٰزِيْرَ وَلَعَنَّاكُمْ
 اِلَى يَوْمٍ يَبْعَثُوْنَ ۝ فَاصْبِرْ سَوِيْرًا يُمْلٰى ۝
 وَلَقَدْ اٰتَيْنَا بِلٰكَ لَقِيْمًا كَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكَ مِنْ
 اَنْرَسَلِيْنَا ۝ وَجَعَلْنَا لَكَ مِنْهُمْ وِصِيًّا لَعَلَّهُمْ
 يَرْجِعُوْنَ ۝ وَمَنْ يَمُوْلَ عَنْ اَمْرِىْ فَاِنَّ
 مَرْجِعَهُ لَنَلِيْقَنَّعُوا يَكْفُرُوْنَ قَلِيْلًا ۝ فَلَا تَسْاَلْ
 عَنِ النَّٰكِسِيْنَ ۝ مَا اٰتٰى الرَّسُوْلَ قَدْ
 جَعَلْنَا لَكَ فِيْ اَعْيٰقِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا عَهْدًا مُّخَدَّدَةً
 وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِيْنَ ۝ اِنْ عَلِيًّا فَاِيْتَا
 بِاللَّيْلِ سٰجِدًا لِّصَدْرِ الْاَخِيْرَةِ وَيَرْجُوْ قَوَابِ
 رَبِّهِ قَدْ هَلَّ بِسِتْرِىْ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا وَهُمْ بَعْدَايِ
 يُعْدُوْنَ ۝ سَجَّعَلِ الْاَقْبَالَ فِيْ اَعْنَاقِهِمْ وَهُمْ
 عَلَى اَعْمَالِهِمْ يَنْدِمُوْنَ ۝ اِنَّا بَشَرًاكَ بِدَرِيْدٍ
 الصّٰلِحِيْنَ ۝ وَاَنْهُمْ لِاٰمِرًا لَا يَخْلَفُوْنَ ۝
 فَكَلِمَةٌ مِّنْ مَّلٰوَةٍ وَرَتَدَتْ اَحْيَاهُ وَاَمْسٰوَاتَا
 وَيَوْمَ يُنْعَمُوْنَ ۝ وَعَلَى الَّذِيْنَ يَنْقَرُوْنَ
 عَلَيْهِمْ مِنْ بَعْدِكَ عَسٰى اِنَّهُمْ يُؤْمَرُوْنَ سَوٰى
 خٰبِرِيْنَ ۝ وَعَلَى الَّذِيْنَ سَلَكُوْا مَسٰلِكَهُمْ
 سَبِيْرَةً وَهُمْ فِيْ الْغُرٰبِ اٰمِنُوْنَ ۝ وَالْحَمْدُ
 لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۝ اٰمِيْن ، تر

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

مَا اٰتٰى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اٰمِنُوْا اٰمِنُوْا اَنْزَلْنَا مَا
 تَقْلُوْا عَلَيْنَكُمْ اٰيَاتٍ وَنَحَدِّرٰىكُمْ عَذٰبَاتٍ
 يَوْمَ عَظِيْمٍ ۝ قُوْرٰى يَبْعَثُهَا مِنْ بَعْضِ وَاِنَّا
 لَسَمِيْعٌ عَلِيْمٌ ۝ اِنْ الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ
 وَرَسُولِهِ فِيْ اٰيٰتٍ لَّهُمْ جَنٰتٌ تَجْرِيْ ۝ وَالَّذِيْنَ
 كَفَرُوْا مِنْ بَعْدِ مَا اٰمَنُوْا بِقَعْدِيْمٍ مِّمَّا قَبْلِهِمْ
 وَمَا عٰقِبَتُهُمُ الرَّسُوْلُ عَلَيْهِمْ يَفْعَلُوْنَ فِي
 الْجَحِيْمِ ۝ طَلَقُوْا اَنْفُسَكُمْ وَعَصَوْا لِوَصِيْ الرَّسُوْلِ
 اَوْلِيٰدِكُمْ يُسْقَوْنَ مِنْ حَمِيْمٍ ۝ اِنْ اللّٰهُ اَلَدٰى
 نُوْرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ بِمَا شَاءَ وَاَصْلَحٰى مِنْ
 اَللّٰلِكَةِ وَالرَّسُوْلِ وَجَعَلْنَا بَيْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ۝
 اَوْلِيٰدِكُمْ مِنْ خَلْفَةٍ يَقْعُدُ اللّٰهُ مَا يَشَاءُ لِاِنَّ
 اِلٰهًا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ ۝ قَدْ مَكَرَ الَّذِيْنَ
 مِنْ قَبْلِهِمْ بِرُسُلِهِمْ فَاخَذْنَاهُمْ بِمَكْرِهِمْ اِنْ
 اَخَذٰى شَدِيْدًا اَلِيْمًا ۝ اِنْ اللّٰهُ قَدْ اَهْلَكَ
 عٰدًا وَثَمُوْدَ بِمَا كَسَبُوْا وَجَعَلْنَاهُمْ لَكُمْ تَذَكَّرًا
 فَلَا تَنْقَرُوْنَ ۝ وَرَبِّعُوْنَ بِمَا طَعٰى عَلَى مُوسٰى
 وَاَخِيْهِ هٰرُونَ اَفْرَقْنَاهُ وَمِنْ تَبِعَةِ اٰتَمِيْنَ ۝
 لِيَكُوْنُ لَكُمْ اٰيَةً وَّاَنْ اَكْثَرْتُمْ فٰاسِقُوْنَ ۝
 اِنْ اللّٰهُ يَجْعَلُهُمْ يَوْمَ الْقَحْرِ فَلَا تَسْتَمْتِعُوْنَ
 لِقَوٰبِ حَتّٰى يُسٰلُوْنَ ۝ اِنْ الْحَمِيْمُ نٰوَاغِمٌ
 وَّاَنْ اللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ۝ مَا اٰتٰى الرَّسُوْلَ
 بَلَّغٌ اِنْ اَدْرٰى سَوِيْرًا يَمْعَلُوْنَ ۝ قَدْ
 خَسِرَ الَّذِيْنَ كٰلَمُوْا عَنْ اٰيٰتِ وَحُصْحٰى
 مُّعْرَضُوْنَ ۝ مَثَلُ الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِعَهْدِكَ
 اِلٰى جَزِيَّتِهِمْ جَنٰتِ النَّعِيْمِ ۝ اِنْ اللّٰهُ لَدُو
 مَغْفِرَةٌ وَّاَجْرٌ عَظِيْمٌ ۝ وَّاَنْ عَلِيًّا لِيَنْ اَلْمُتَّقِيْنَ ۝
 وَاِنَّا لَنُرْقِيْهِ حَقَّهُ يَوْمَ الَّذِيْنَ ۝ وَمَا ضَمُّ
 عَنْ طَلِيْدٍ بِغَالِيْلِ ۝ وَكَرَّمْنَاهُ عَلَى اَهْلِكَ
 اٰتَمِيْنَ ۝ وَاِنَّهُ وَدُرِّيْقَةٌ لِّصٰبِرُوْنَ ۝ وَّاَنْ
 عَذُوْبُهُمْ اَسْمٰءُ الْحَرِيْمِيْنَ ۝ قَدْ لِيْلَّذِيْنَ كَفَرُوْا

Рис. 2. Сура «ан-Нурайн» по публикации А. Казем-Бека.

С решением важных идеологических и политических задач, несомненно, связано и возвышение роли двоюродного брата Мухаммада ‘Абдаллаха б. ‘Аббаса (ум. 687), которого склонная к персонализации традиция называет первым толкователем Корана и удостоивает его в этой связи специальными эпитетами. Его фигура вскоре приобрела символический характер, олицетворяя собой целую эпоху в жизни мусульманской общины.

4.2. Разрыв и новая эпоха

Мусульманская цивилизация начиналась с отрицания того, что было названо *джахилией*, 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, однако, 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 всестороннее образование. Арабы, осевшие на покоренных территориях, очень быстро освоились с новыми культурными горизонтами и приняли участие в коллективной культурной работе. Именно *калам* 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.

Религиозно-политическая ситуация в Халифате находила отражение в острых шиито-суннитских дискуссиях вокруг принципов комментирования Священного текста. 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'муна (813–833), проводившего проалидскую политику. Эти споры выплескивались на площади, находили отражение в злободневной поэзии, куда проникали доводы из *тафсиров*. Так, современнику событий поэту Марвану б. Аби Хафсу принадлежат такие строки:

Или вы ['Алиды] отвергаете слово Господа вашего, переданное Джибрилом Пророку и им изреченное?

Последний *айат* из *сурь* «ал-Анфал» свидетельствует об их ['Аббасидов] наследстве, а вы захотели отменить его!³

Речь идет об *айате* 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 *сура* «ал-Ан'ам». Когда такое бывает?

Никогда не будет, чтобы потомкам дочерей [т. е. Фатимы] досталось наследство дядьев по отцу⁴.

Ему оппонирует Джа'фар б. 'Аффан:

³ Абу-л-Фарадж ал-Исфахани. *Китаб ал-Агани* (Каир, 1963–1970), х, с. 78–88.

⁴ Там же, с. 95.

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 доли⁵.

С исчезновением последнего шиитского имама Мухаммада б. ал-Хасана (ок. 874) связывается создание в шиитской среде ряда сочинений, посвященных толкованию *айатов* эсхатологического содержания.

Одновременно *тафсиры* 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 Марвана б. ал-Хакама, 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 Кахтана» 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 *айатов* (например, 47:38, 89:6—7), связав их с Йеменом.

Противники кахтанидов, «сыны 'Аднана», также использовали Коран, опровергая, в частности, утверждения своих оппонентов

⁵ Там же, XIII, с. 141.

относительно южноарабского происхождения ряда коранических слов, а главное, подчеркивая, что именно 'аднаидам был ниспослан Коран и из их среды вышел Пророк.

Победа 'Аббасидов привела к оттеснению арабов в политической и военной областях. Противников арабов объединило *шу'убиййа* — идеологическое движение, направленное против арабской культурной гегемонии. В своей политике шу'убиты также использовали Коран, особенно *айат* 49:13 («О люди! Мы создали вас мужчиной и женщиной и сделали вас народами и племенами (*шу'уб ва каба'ил*), чтобы вы распознавали друг друга»*). Они утверждали, что слово *шу'уб* («народы») относится к персам. Оно стоит впереди слова *каба'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 *джиннов* и людей» (6:130) слово *джинны* стоит впереди, в то время как люди превосходят *джиннов*. Оппоненты шу'убитов особенно подчеркивали исключительность арабского языка, языка Корана. «Я араб, и Коран арабский, и язык живущих в раю — тоже арабский», — утверждал популярный антишу'убитский *хадис*. Для подтверждения этой своей позиции антишу'убиты ссылались на авторитет Ибн 'Аббаса, связывая, в частности, с его именем ряд сочинений лексикографического характера.

Одним из своих следствий шу'убитское движение имело появление *тафсиров*-переводов Корана сначала на персидский, а затем и на тюркский языки.

Коранические комментарии отразили и тесно связанные с политической ситуацией споры сторонников своего рода «местного патриотизма», отстаивавших первенство того или иного города или области. Для этого доказывалось, что то или иное событие, упомянутое в Коране, происходило именно в том месте, превосходство которого хотел подчеркнуть комментатор.

Одним из наиболее ранних из дошедших до нас сочинений, специально посвященных толкованию Корана, является *тафсир*, приписываемый Абу-л-Хасану Мукатилу б. Сулайману ал-Азди ал-Балхи (ум. 767), принадлежавшему к поколению людей, перенявших знание мусульманской традиции и ученость

непосредственно от сподвижников Пророка. Он считается одним из основоположников таких важнейших направлений мусульманской экзегетики, как нарративное, расширявшее толкованием содержание Священного писания, лексико-грамматическое, символично-аллегорическое, и направление, связанное с нуждами законоведения. Помимо большого *тафсира* ему приписываются сочинения, посвященные толкованию групп *айатов* и *сур*, обстоятельствам ниспослания Корана, случаям омонимии и полисемии в Коране, одно из первых сочинений об «отменяющих и отмененных» *айатах*.

Значительный интерес представляет материал, восходящий к кругу иудео-христианских легенд и преданий, широко включенный автором в свой *тафсир*, получивший собирательное название «рассказы о пророках». Они значительно дополняли коранические сказания, не оставляя, в частности, анонимным ни одно из лиц, так или иначе упомянутых в Коране. Широкое использование в *тафсире* этих рассказов позволило впоследствии говорить, что Мукатил б. Сулайман «собирал народные толкования».

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 и тех, кто искал в Коране «скрытый», «тайный» смысл. Появился и соответствующий *хадис*: «Ни одного *айата* не было мне ниспослано без того, чтобы ему был придан явный и скрытый смысл».

К тем, кто искал в Священном тексте «тайный смысл», принадлежал Абу Мухаммад Сахл б. 'Абдаллах ат-Тустари (ок. 818—896) — теоретик раннего суфизма и комментатор Корана. Около десяти приписываемых ему сочинений представляют собой составленные учениками записи его высказываний, проповедей, комментариев к различным *сурам* и *айатам*. Символично-аллегорическое толкование текстов Корана позволило ат-Тустари выработать ряд положений, сыгравших в дальнейшем большую роль в ходе становления суфийской космогонии, гносеологии и психологии. На них опирались в своих сочинениях такие выдающиеся суфийские мыслители, как ал-Халладж (ум. 922), ас-Сулами (ум. 1021),

ал-Кушайри (ум. 1072), ал-Бакли (ум. 1209). Позднее они были развиты в трудах ал-Газали и Ибн 'Араби. Идеи и образы ат-Тустари послужили основой концепции богословской школы *ас-салимийя*, созданной на рубеже IX—X вв. в Басре его последователями.

Тафсир ат-Тустари составлен в кругу его ближайших учеников в Басре предположительно около 888—902 гг. Это самое раннее из сохранившихся суфийских сочинений такого рода. *Тафсир* носит фрагментарный характер и представляет собой комментарии приблизительно на 1000 коранических отрывков. Он включает в себя буквальные и метафорические истолкования коранических фраз и выражений, примеры из *сунны* Пророка и легенд о древних пророках, сообщения о взглядах и практике ранних суфийских мыслителей и самого ат-Тустари, эпизоды из его жизни, проповеди, обращенные к ученикам, и ответы на их вопросы.

В исламском мире X в. стал по-настоящему переломным. На фоне ослабления Халифата и восстаний на его окраинах во многих областях исламской религиозной мысли были созданы сочинения, признанные потомками непрезойденными. 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 выхода из внутреннего кризиса, который переживал исламский мир. Среди них был и ученик ат-Тустари знаменитый суфий Абу-л-Мугис ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж (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 «Я — Истина [Бог]» (в смысле — «У меня нет другого "я", кроме Бога») было превратно понято как претензия на субстанции-

ональное единство с Божеством. Последними словами, которые произнес ал-Халладж, были слова 18-го *айата* 42-й *сурь*: «Аллах благ к своим рабам; Он дарует удел, кому пожелает. Он — сильный, великий!» Жизнь подвижника и смерть мученика породили легенду о его воскресении после казни, которая широко распространилась по мусульманскому миру (рис. 3). Ученики ал-Халладжа собрали двадцать семь его преданий особого рода, передающих значение слов Бога, не вошедших в Коран.

Полемика между сторонниками толкований явного и тайного смысла Корана продолжалась. Значительный авторитет приобрело мнение Абу Джа'фара Мухаммада б. Джарира ат-Табари (838—923) — выдающегося историка и экзегета, плодотворно работавшего и во многих других областях знания (законоведение, лексикография, грамматика, поэзия, этика, математика, медицина). До нас дошли далеко не все сочинения ат-Табари, однако его монументальный исторический труд «История пророков и царей» и многотомный *тафсир*, который подвел итог предшествовавшей эпохе, являют собой результат многолетнего кропотливого труда и свидетельствуют о колоссальной эрудиции ученого. Труд ат-Табари — еще одно подтверждение «рубежности» X в. Именно тогда появляются важнейшие и по существу непревзойденные сочинения, посвященные Корану, изменяется его внешний облик. По широте охвата материала, беспристрастности, с которой ат-Табари приводит разнообразные, зачастую противоречивые мнения, его *тафсир* не имеет себе равных. Труд ат-Табари 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-Табари предложил в некотором отношении компромиссное мнение. Он разделил коранические тексты, допускающие различные толкования, на три категории: 1) те, которые недоступны пониманию людей, их подлинный смысл известен только Аллаху; 2) те, смысл которых можно выявить, опираясь только на традиционные разъяснения, восходящие к самому Пророку; 3) те, сложности толкования которых являются лингвистическими и снимаются с помощью знаний филологов.



Рис. 3. Казнь ал-Халладжа.

Основанный на принципе «предание (сунна) разъясняет Коран», труд ат-Табари стал важнейшим достижением направления исламской экзегетики, которое получило название «толкование с помощью традиции».

Сложные этносоциальные и этнокультурные процессы в Халифате нашли свое отражение и в появлении новых «Коранов». С этими же процессами связано и появление *хадис кудси (илахи, раббани)* — преданий особого рода, содержащих не сами слова Аллаха, но выражающих значения слов Бога, полученных Мухаммадом и не вошедших в Коран.

На протяжении всей истории ислама то в одном, то в другом месте появлялись люди, претендовавшие на то, чтобы именоваться *махди* (мессия). Многие из них составляли «Писания». Одним из первых *махди* был Салих б. Тариф, возглавлявший в 748–749 гг. могущественное берберское племенное объединение баргавата. Им на берберском языке был создан «Коран», состоявший из 80 *сур*. Идеи, которые проповедовал Салих, представляли собой сложный конгломерат из базовых суннитских представлений, берберских традиционных установлений, этики, исходившей из основ родоплеменной демократии, шиитских влияний.

Усложнение ислама как социально-религиозной системы означало и новый этап в толковании Корана. Му‘тазилиты — представители первого крупного направления в теоретическом мусульманском богословии (*калам*) — прибегали к истолкованию Корана с помощью «личного мнения», к «рационалистическому истолкованию». Эта практика признавалась неправомерной их противниками и в первую очередь сторонниками толкования Корана с помощью мусульманской традиции. Му‘тазилиты же ссылались на Коран, на те *айаты*, которые связаны с уже упомянутой нами полемикой Мухаммада со своими оппонентами. Согласно му‘тазилитам, «смутные» *айаты*, противоречащие доводам рассудка, следовало рассматривать как иносказание и истолковывать с помощью методов рационалистического толкования. С помощью «доводов разума» они перетолковывали все, что противоречило базовым элементам их доктрины, в частности антропоморфические представления о божестве, зафиксированные Кораном.

Самый известный му‘тазилитский комментарий к Корану был создан Махмудом б. ‘Умаром Абу-л-Касимом аз-Замахшари (1075–1144) — знаменитым богословом, правоведом ханафитского толка, филологом и литератором. Это единственный полный му‘тазилитский комментарий, дошедший до наших дней. Он был широко распространен по всему мусульманскому миру и популярен даже среди идейных противников му‘тазилитизма. Главное внимание аз-Замахшари уделяет догматическому аспекту комментария, сводя к минимуму традиционное толкование по принципу «предание разъясняет Коран». Не менее важное значение он придавал фило-

логической стороне комментария, тщательно анализируя известные варианты коранических чтений, приводя поэтические примеры и акцентируя риторические красоты текста для подтверждения теории о «неподражаемости Корана». Уже во вводной фразе аз-Замахшари высказывает идею сотворенности Корана, рационалистически истолковывает понятия «божественная справедливость», «единобожие», «божественные атрибуты». Особое внимание он уделяет тем местам в Коране, где якобы выражены важнейшие представления му'тазилитов об «обещании» и «угрозе» 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. *Тафсир* аз-Замахшари породил множество опровержений, переработок, призванных очистить его от му'тазилитских идей. Так, пафос *тафсира* ар-Рази (ум. 1209) во многом направлен на опровержение труда аз-Замахшари, а ал-Байдави ставил себе целью превзойти его *тафсир* в филологической тщательности и глубине анализа вариантов коранического текста.

Широкое и свободное комментирование, по существу замена текста толкованием, использование иногда одних и тех же *айатов*, 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, якобы первым увидевшим опасность подмены Священного текста произвольным толкованием. Появились как *хадисы*, порицающие практику «рационалистического толкования» («тот, кто рассуждает о Коране, опираясь на собственное мнение, найдет себе убежище в аду»⁶), так и примирительная теория о том, что 'Умар выступал лишь против истолкования «смутных» *айатов*.

Дальнейшее развитие позиций сторон по поводу самой возможности комментирования Корана в концентрированном виде проявилось в спорах о сотворенности и несотворенности Корана. В самой общей форме позиции сторон могут быть изложены

⁶ M. Abdus Sattar. "Wujud al-Qur'an: a Branch of Tafsir Literature", *Islamic Studies* XVII/2 (1978), с. 143–144.

следующим образом: те, кто, ссылаясь на авторитет 'Умара I, отрицал возможность толкований, и близкие к ним «буквалисты» стали сторонниками точки зрения, что Коран — несотворенное слово Божие — является предвечным атрибутом Его бытия и не может быть изменен никем. Мусульманская община должна руководствоваться только предначертаниями, содержащимися в этой вечной книге. Поскольку общепризнанными авторитетами в понимании неизменной воли, выраженной в Коране, являлись представители «корпорации» богословов — 'улама', принятие положения о несотворенности Корана объективно способствовало росту их влияния и власти.

Напротив, те, кто свободно 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, следует признать и возможность того, что Бог может сотворить его вновь. Эта позиция вела к укреплению позиций политических противников 'улама' — представителей светской власти.

Далеко не всегда в сочинениях того времени позиции выражались так однозначно. Скорее, наоборот. Обилие идеологических течений и направлений, множество идеологических уровней, на которых велась полемика, часто приводили к наложению одной позиции на другую, к совмещению в одной нескольких точек зрения. Таков, например, *тафсир* видного представителя мусульманского спекулятивного богословия (*калама*) ар-Рази.

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'джаз ал-Кур'ан*) как о неотде-

лимой части исламской доктрины и важнейшем доказательстве ее превосходства (см. ниже).

Ожесточенные споры вокруг Корана продолжались и в последующие столетия. Толкователями Корана выступали крупнейшие мусульманские мыслители различных направлений. Иногда Коран пытались использовать в сугубо прагматических целях.

Так, появление на политической сцене исма‘илитов ознаменовалось и составлением исма‘илитских толкований к Корану. Широко используя аллегорические методики истолкования, исма‘илиты искали в Коране подтверждения истинности своих методов политической борьбы и особенностей организации, необходимости пропаганды, важности тайной иерархии посвященных и т. п.

Одной из вершин шиитской экзегетики стал труд Абу ‘Али ал-Фадла б. ал-Хасана б. ал-Фадла ат-Табарси (ум. 1153) «Маджма‘ ал-байан фи тафсир ал-Кур’ан». Это одно из трех сочинений ат-Табарси, 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-Табарси сравнивают с *тафсиром* ат-Табари. Эту близость, основанную на общем круге источников, подчеркивал, как нам кажется, и сам ат-Табарси в самой концепции своего сочинения и в его названии.

Ат-Табарси был духовным преемником знаменитого шиитского богослова Абу Джа‘фара ат-Туси (ум. 1067), в свою очередь бывшего последователем ас-Саййида ал-Муртады (ум. 1044). Как и его учителя, Ат-Табарси опирался не только на шиитскую, но и на суннитскую экзегетическую традицию и в отличие от ранних и поздних шиитских экзегетов признавал подлинность так называемой ‘Усмановой редакции текста Корана. По существу, он отвергал и мнение о заведомом искажении и извращении (*тахриф*) текста — аллегорического толкования Корана, то мусульманская философия двигалась Корана, уничтожении ряда ключевых *айатов* при ‘Умаре I, ‘Усмани и ал-Хаджжадже. Как и ат-Табари, ат-Табарси в своем труде часто приводит различные толкования одного и того же *айата*, но в отличие от ат-Табари он всегда обозначает свою позицию.

Апелляция к Корану была обязательным условием обоснования идеологической или научной позиции. Но если теоретическое богословие ислама в рамках своего предмета развивалось в направлении независимого философского знания исходя из символичнопротивоположным путем: полученные выводы приводились в формальное соответствие с Писанием, которое предварительно истолковывалось аллегорическими методами.

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 изливавшемуся 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”»⁷.

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 други-

⁷ А. В. Сагадеев. «Философская робинзонада Ибн Туфайла». *Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека* (Москва, 1986), с. 56.

ми 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 Аллах, лучший из творцов”» (23:12–14)⁸.

Суфийские экзегеты — сторонники «духовного» *та'вила* — искали обоснование своим далеким от буквального смысла толкованиям в обращении к авторитету того же Ибн 'Аббаса и шиитского имама Джа'фара ас-Садика. Сторонники «духовного», или теософского, *та'вила* видели четыре смысла каждого *айата* или буквы: «явный» (*захир*), «скрытый» (*батин*), «предел» (*хадд*) и «восхождение» или «беспредельность» (*матла'*). Эти понятия находят близкую аналогию в делении, выработанном христианской экзегетикой: *historia*, *allegoria*, *tropologia*, *anagoge*. Рецитация *айата* включает в себе явный смысл — «[буквальное] выражение» (*'ибара*), его осознание приводит к пониманию (*фахм*) скрытого смысла или «аллегорического намека» (*ишара*), то, что разрешает или запрещает *айат* с точки зрения религиозного закона, — это «предел» (*хадд*). И наконец, *матла'* — подлинное знание смысла *айата*, вложенного в него самим Аллахом.

Обычно истолковывали первые два смысла — *захир* и *батин* (*sensus literalis*, *sensus spiritualis* в патристической традиции), причем «явный» считался доступным всем мусульманам, а «скрытый» — лишь «избранным». В этом суфийский *та'вил* близок исма'илитскому и шиитскому.

⁸ Цит. по: Ибн Рушд. «Опровержение опровержения (фрагменты)», перевод А. И. Рубина и А. В. Сагадеева, *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока* (Москва, 1961), с. 524.

Однако суфийские экзегеты, в частности крупнейший мусульманский философ-мистик Ибн 'Араби (1165–1240), осознавали принципиальное различие между своим и му'тазилитским подходами к толкованию коранического текста. К «избранным», по мнению Ибн 'Араби, принадлежат и сторонники рационального осмысления истин откровения. 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» видят эту противоречивость и преодолевают ее путем постижения глубинной взаимосвязи «внутреннего» и «внешнего» аспектов пророчества. Скрытый смысл постигался суфием в состоянии мистического трансa. В его сознании эсхатологические образы, легендарные сюжеты или малопонятные 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 'Араби, в том числе в приписываемом ему сочинении, озаглавленном «ат-Тафсир» (ибо текст, принадлежащий, как полагают, перу ал-Кашани (ум. 1330), по-видимому, во многом отражает идеи самого Ибн 'Араби).

Для Ибн 'Араби и его последователей символично-аллегорическое толкование Корана стало особым способом философствования. В его комментариях 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»⁹. Учение о *та'виле* — «возвращении к первоисточникам», к основам бытия — становится способом познания.

Согласно Ибн 'Араби, «тиран» Фир'аун обладает истинным знанием, которое «сокрыто» от Мусы, и сознательно идет на-

⁹ Любопытную параллель такому ходу мысли можно обнаружить у русских формалистов (В. Б. Шкловского, Б. М. Эйхенбаума), которые вслед за романтиками считали произведение искусства моделью мироздания (тождественность структуры и принципов строения).

встречу гибели, от века predeterminedенной ему. Язычники, которые в ответ на призывы Нуха «вкладывали свои пальцы в уши, и закрывались платьем, и упорствовали, и гордо превозносились» (71:7), оказываются, в толковании Ибн 'Араби, подлинно «знающими» в отличие от самого Нуха.

Ибн 'Араби оказал огромное влияние на современников, последующее развитие суфизма, средневековой и современной мусульманской философии, вызвав острые дискуссии в мусульманском мире, которые не утихают и сегодня. Влияние идей Ибн 'Араби легко обнаружить в современной шиитской философии, его толкования сегодня широко используются для обоснования основных положений доктрины движения Ахмадийя, которое осуждается большинством исламского сообщества. И в наши дни публикация сочинений Ибн 'Араби в мусульманских странах сопряжена с трудностями вследствие противодействия исламских авторитетов.

Усложнение социально-политической практики, возникновение внутри ислама новых идеологических учений не могли не привести к появлению тенденции ко все большему отрыву толкования от буквального смысла Корана. Новые толкования становились по существу новыми откровениями: *имама* у шиитов (начиная со времен пятого *имама* Мухаммада ал-Бакира, ум. 743), а позднее и у исма'илитов часто называли «Кур'ан-и натик» («говорящий Коран»), тогда как сам Коран (поскольку он требует интерпретации) обозначался термином «Кур'ан-и саммит» («молчащий Коран»). Считали, что шиитский *имам* может и отменить любой из *айатов* по своему желанию. Исма'илитский, шиитский, суфийский комментарий — это нередко полная подмена комментарием исходного текста. Прекрасной иллюстрацией принципа «толкование как откровение» могут служить и сочинения 'Али-Мухаммада Ширази (Баба) (1819–1850), эпонима и основателя бабидского движения. 23 мая 1844 г. он объявил себя «вратами» (*баб*), через которые передается народу воля «скрытого *имама*». Развитие проповеди и религиозно-политического движения привело к тому, что три года спустя Баб объявил себя новым пророком, а свое сочинение, названное «Изъяснение истины», — новым Священным писанием, отменяющим Коран. Бабу принадлежит и толкование

на *суру* «Йусуф», текст которого имитирует сам Коран (разделения на *суры* и *айаты*, разрозненные буквы перед началом *сур*).

Конечно, столь вольное обращение со Священным текстом вновь и вновь порождало реакцию. Так, с резкой критикой практики безудержного аллегорического толкования выступали и традиционалисты, и сторонники спекулятивного богословия. «Посмотри на это бесстыдное искажение и извращение изначального 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 'Араби его противник Ибн ал-Ахдал¹⁰. Ибн Таймийя (1263—1328) 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 «Анвар ат-танзил ва асрар ат-та'вил», созданного ал-Байдави (ум. 1286). В основе *тафсира* ал-Байдави лежит «ал-Кашшаф» аз-Земахшари. В своем труде ал-Байдави 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). Среди суннитов сочинение ал-Байдави приобрело едва ли не ореол святости, на протяжении нескольких веков оно являлось учебным пособием в мусульманских школах.

В истории Ближнего и Среднего Востока XIII—XIV вв. прошли в значительной мере под флагом борьбы с монголами. Чингизиды обосновались в Туркестане и Иране, Месопотамии и Малой Азии. К XIII в. монголы приняли ислам суннитского толка, и это,

¹⁰ Ал-Хусайн ал-Ахдал. *Кашф ал-гитта' 'ан хака'ик ат-таухид*. Нашараху Ахмад Бакир Махмуд (Тунис, 1964), с. 34.

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 «Йасе» Чингисхана. Вопрос был в том, где лежит грань, делающая мусульманина отступником. Ответ дали сочинения Ибн Таймийи и его ученика Ибн Касира (1300—1372/3), которые резко выступали против господствовавшего разномыслия, жестко настаивая на верховенстве принципа «Коран объясняет сам себя».

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 Таймийа, коротающий сейчас дни в одном из лагерей беженцев, разбросанных по мусульманскому миру). В зрелом возрасте он участвовал в качестве «политрука» в нескольких походах против монголов и армянских союзников крестоносцев в Малой Азии, и именно ему удалось сформулировать идею, четко изложенную Ибн Касиром в толковании на часть пятой *суры*, ключевыми в которой являются следующие фрагменты *айатов* «А кто не судит по тому, что низвел Аллах, то это — неверные» (5:44), «И суди между ними по тому, что низвел Аллах <...> Неужели суда времен неведения (*джахилийя*) они хотят?» (5:49—50): «[Эти *айаты*] 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 *шари'ата*, которые дарованы нам Аллахом. Именно так обстояло дело с жителями [Аравии] во время *джахилийи* <...> Так обстоит дело и сегодня с монголами, следующими "Йасе" Чингисхана, 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 неверными. С ними надо сражаться до тех пор, пока они не признают законов Аллаха»¹¹.

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. В середине XX в. его взгляды вновь приобрели популярность.

Исламский мир впадал в длительную полосу культурного застоя, начиналась «эпоха супракомментариев», время торжества пустой схоластики, оторванной от жизни учености. Неудивительно, что именно в это время в знаменитой «Мукаддиме» Ибн Халдуна (1332–406) 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 учат ему»¹². Ибн Халдуну вторил ‘Абд ал-Ваххаб аш-Ша‘рани (аш-Ша‘рави) (1491/2–1565), известный египетский филолог и последователь Ибн ‘Араби: «Нет пользы читать толкования!»¹³.

Одним из последних подлинно оригинальных сочинений в классической мусульманской экзегетике стал «Тафсир ал-Джалалайн», совместная работа «двух Джалалей» — ал-Махалли (1388–1459) и знаменитого ас-Суйути (1445–1505). Этот своеобразный «арабский перевод Корана» завоевал огромную популярность в первую очередь в неарабской среде. 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 средневековье.

Свой труд ал-Махалли дописать не успел. В 1465 г. *Тафсир* был закончен — согласно преданию, за сорок дней — его знаменитым учеником, тогда двадцатилетним Абу-л-Фадлом ‘Абд ар-

¹¹ Ибн Таймийя. *Фатава* (Каир, 1909), iv, с. 198 и 280–281.

¹² W. 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, с. 9–28.

¹³ А. Э. Шмидт. *‘Абдал-Ваххаб Ша‘рани и его «Книга рассыпанных жемчужин»* (Санкт-Петербург, 1914), Приложения, с. 03 и 07.

Рахманом ас-Суйути — одним из наиболее плодovitых авторов не только мамлюкской эпохи, но, возможно, и арабо-мусульманской литературы в целом. Ас-Суйути попытался объять все сферы мусульманской учености своего времени. Приводят около 600 названий его сочинений¹⁴. Популярность «Тафсира ал-Джалалайн» объясняется во многом именно огромным авторитетом ас-Суйути. Его блестящие сочинения в области изучения Корана — 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 «Тафсира ал-Джалалайн», то методически он восходит к тому направлению мусульманской экзегетики, которое можно условно назвать «арабским переводом Корана». Ясный и сжатый, включающий необходимые пояснения из *асбаб ан-нузул* и некоторое количество вариантов «чтения» (*ал-кира'ат*), «Тафсира ал-Джалалайн» был положен в основу и одного из наиболее авторитетных современных толкований — «Тафсир ал-Манар».

Тафсиры — 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.

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 Корану продолжают играть в ней важную роль. Этому способствует традиция «адаптации» *тафсиров* к новым условиям.

¹⁴ Ас-Суйути Джалал ад-Дин. *Совершенство в коранических науках*. Выпуск 1. *Учение о толковании Корана*. Вводная статья, перевод и комментарии Д. В. Фролова (Москва, 2000); Выпуск 2. *Учение о ниспослании Корана*. Вводная статья Д. В. Фролова (Москва, 2001); Выпуск 3. *Учение о своде Корана*. Под общей редакцией Д. В. Фролова (Москва, 2003); Выпуск 4. *Учение о понимании смыслов Корана*. Под общей редакцией Д. В. Фролова (Москва, 2005).

4.3. Вызов и обновление

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.

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 многочисленных попытках пересмотра религиозных мотиваций различных аспектов светской жизни и лишь в незначительной мере затрагивала собственно богословские вопросы, при этом отсутствие в исламе института Церкви и духовенства, подобных христианским, наложило весьма существенный отпечаток на характер реформ в нем.

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 в. и X в., то для века двадцатого это были его первые десятилетия и шестидесятые годы. Одними из первых выступили российские мусульмане, оказавшиеся по ряду причин на переломе развития евразийской цивилизации. Такие выдающиеся мусульманские ученые, как, например, Муса Бигиев (1875—1949) или Риза ад-Дин Фахретдинов (1859—1936), оказались во многом впереди своего времени, и их наследие требует тщательного изучения и осмысления.

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 стороны, объявить 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: Амин ал-Хули (ум. 1965) утверждал, что уже в сочинениях ал-Газали можно найти прообраз «научного комментария», в знаменитый *тафсир* ар-Рази было органично включено изложение естественнонаучных достижений эпохи. Многовековая практика аллегорического истолкования вооружила экзегетов-реформистов важнейшим методологическим инструментом. Ссылаясь на фрагмент *айата* 6:38 («Мы не упустили в этой книге ничего...»), новые комментаторы доказывали, что в Коране можно найти все. И действительно, в сочинениях ал-Кавакиби (1849–1903), Тантави Джаухари (1862–1940) и их единомышленников есть самый разнообразный материал: от антиколониальной или антиматериалистической полемики до научно-популярных описаний строения клетки и Солнечной системы.

Травмы, вызванные многолетним колониальным господством, упразднением Халифата, тотальным превосходством западной цивилизации в научной и военной сферах, нашли свое отражение в комментариях к Корану. Новые *тафсиры* 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 более 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 исламе, в своем знаменитом «Тafsир ал-Манар» попытался

сформулировать принципы организации мусульманского общества, обновленного в либерально-реформистском духе. В этом тексте в том или ином виде нашли свое отражение знаменитые богословско-правовые заключения (*фатвы*), связанные с такими ключевыми проблемами, как ссудный процент и многоженство. Обратившись к *айату* 42:38 («...а дело их — по советуанию между ними...»), '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 'Абдо толковал свои идеи модернизации ислама. В борьбе против искажения ислама он опирался на авторитет Ибн Таймийи, проповедуя этическую концепцию веры, следовал учению ал-Газали, широко использовал традиции мусульманского рационализма. Он утверждал, что каждой эпохе необходима самостоятельная трактовка Корана. 'Абдо выдвигал тезис о познаваемости мира и законов его развития, о величии человеческого разума. В противовес мнению суннитских авторитетов считал Коран сотворенным.

Тафсир Мухаммада 'Абдо остался незавершенным и был переработан и дополнен его учеником Мухаммадом Рашидом Рида (1865—1935). Значительную часть *тафсира* составили лекции о Коране, прочитанные 'Абдо в каирском университете ал-Азхар, в основе которых был «Тафсир ал-Джалалайн». Из множества традиционных толкований текста Корана 'Абдо попытался выбрать те, которые подтверждаются *хадисами*, восходящими к самому Пророку. Сегодня «Тафсир ал-Манар» — одно 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 *махди*. 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 *тафсире* Мауланы Абу-л-Калама Азада (1888–1958). Резко отличную, узкоконфессиональную, позицию представляли труды двух других индийских мусульманских теологов и публицистов — Абу-л-‘Ала’ ал-Маудуди (1903–1979) и Абу-л-Хасана ан-Надви. Последние во многом оказали влияние на развитие взглядов идеолога египетских «братьев-мусульман» (рис. 4) Сайида Кутба.



Рис. 4. Коран и скрещенные мечи.
Логотип Ассоциации братьев-мусульман.

Идеи борьбы против неокOLONиализма и влияния суфийских орденов на экономическую и внутрИполитическую жизнь, отголоски работ Маркса и Тейяра де Шардена, западных ориенталистов и экономистов причудливо переплелись в апеллирующих к Корану сочинениях видного сенегальского политического деятеля и религиозного философа Мамаду Диа.

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-Сибба'и, выпустивший в 1958 г. книгу под заглавием «Исламский социализм»). И те и другие в доказательство своей правоты широко цитировали Коран. Что же касается идей Мустафы ас-Сибба'и и близких ему теоретиков, то они приобретают новую популярность сегодня. Не секрет, что после дискредитации идей «государственного марксИзма» в условиях обострения реальных социальных и экономических проблем и колоссального роста неравенства и несправедливости исламские радикальные движения в ряде случаев фактически замещают движения леворадикальные.

Середина XX в., раскол мира на две 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 1960-м гг. обозначился кризис всех идеологий, господствовавших в арабо-мусульманском мире. Особенно сильно кризис 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

опасностям — как внешним, так и внутренним. В первую очередь это проникновение с Запада и Востока идеологических систем и учений, идеологический империализм.

Один из идеологов нового исламского радикализма Са'ид Хавва выделил три самые опасные составляющие модернизации, подрывающей, по его мнению, самые основы исламской цивилизации. Это национализм, марксизм и экзистенциализм. Позднее политика, лозунгом которой было «Обогащайтесь!», 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».

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., которая, по мнению радикалов, является одной 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». Чтобы спастись от «нового варварства и безбожия» 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», следуя аллюзиям на *суру* 18. Мамаду Диа, упомянутый выше, напротив, использовал этот образ, призывая мусульман «выйти из пещеры», обрести подлинный динамизм перед лицом реальных вызовов эпохи.

Казненный Насером главный идеолог нового радикализма Сайид Кутб (1906—1966) обосновывал борьбу против панарабизма и нации-государства в том числе и своим толкованием *айата* 2:110. «О каком национальном подлинно исламском государстве можно говорить, — писал он, — если в первую группу

последователей Мухаммада входили араб Абу Бакр, эфиоп Билал, византиец Сухайб и перс Салман?»¹⁵

По аналогии с ситуацией в преисламской Аравии Кутб поставил мусульманскому общественному организму свой диагноз: «варварство» (*джахилийя*), — утверждая, что речь идет о самой жизни и смерти ислама. По его мнению, общество вновь пребывает в состоянии «испытания и разлада». 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», элементов образа жизни, разъедающих самые основы мусульманского образа жизни.

Тафсир С. Кутба «Под сенью Корана», пафос которого заключается в подтверждении Кораном справедливости социальной программы «братьев-мусульман», опубликованный в шести томах *in folio* и переведенный ныне на множество языков, в том числе на английский, французский и русский, был написан между 1963-м и 1964 г. Это развернутый *тафсир* ко всему тексту Корана, в котором автор опирается на свои прежние работы, посвященные Корану и исламской догматике, свои политико-религиозные сочинения, работы виднейших представителей «исламского возрождения», таких как индо-пакистанские деятели Абу-л-‘Ала’ ал-Маудуди и Абу-л-Хасан ан-Надви. С. Кутб использует и труды виднейших средневековых знатоков мусульманского предания и экзегетов, таких как ал-Бухари, Муслим (ум. 875), ат-Табари (ум. 923), Ибн Таймийя, Ибн Касир. В целом он использует в своей работе самые разнообразные сочинения — от стихов ‘Умара Хайама до трудов Джулиана Хаксли (1887–1975), одного из создателей синтетической теории эволюции.

Вокруг наследия С. Кутба 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 *джахилийи*, разработанную

¹⁵ С. Кутб. *Ма’алим фи-т-тарик* (Бейрут, 1972), с. 196–197.

С. Кутбом. Для него в состоянии *джахилийи* 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 искажению. Следуя за Ибн Таймийей, Сайид Кутб писал: «В этом отношении *джахилийа* 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 *джахилийи*, которая является обратным отражением и заклятым врагом ислама <...> Современная *джахилийа* в индустриальных обществах Европы и Америки по существу своему сходна с *джахилийей* в языческой и кочевой Аравии, т. к. в обеих системах человек более находится под властью человека, чем под властью Аллаха»¹⁶.

Далеко не случайно, что после убийства Садата, который в отличие от своего предшественника ан-Насера начинал выступления с *басмалы*, а заканчивал их ссылками на Коран, «Минбар ал-Ислам», орган египетского Министерства по религиозным делам, опубликовал в двух своих номерах развернутый комментарий на *айаты* 5:44, 48, подчеркивая исторический контекст их ниспослания. 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?»¹⁷ (ср.: 22:40).

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).

¹⁶ С. Кутб. *Фи зилал ал-Кур'ан*, комментарий на *айаты* 5:44–48.

¹⁷ С. Хавва. *Мин аджл хутва ила-л-амам* (Бейрут, 1979), с. 34.

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 жесткого традиционализма, как 'Абдаллах ад-Даваиш, Раби' б. Хади ал-Мадхали, Мухаммад Насир ад-Дин ал-Албани, Мухаммад Тауфик Баракат, указывали на искажение Кутбом ряда важнейших исламских принципов, выявили близость целой серии его высказываний взглядам хариджитов, джахмитов и му'тазилитов, других представителей исламского разномыслия, которые давно были отвергнуты мусульманским сообществом. Только на страницах сочинения «Под сенью Корана» 'Абдаллах ад-Даваиш насчитал до 180 ошибок, касающихся фундаментальных основ веры, искажаемых Кутбом в угоду своим политическим теориям.

Одним из мусульманских мыслителей, чье наследие является в этой связи особенно актуальным, является Мухаммаджан Рустамов (1892—1989), более известный как *домла* Хиндустани — крупнейший теолог-ханафит Ферганской долины и Таджикистана. Примерно в конце 1950-х годов. Хиндустани организовал нелегальное обучение (*худжра*) небольшой группы своих прихожан. Со временем количество обучающихся возросло, среди них были ныне известные в регионе и особенно в Фергане мусульманские деятели. Помимо преподавания Хиндустани занимался литературным творчеством — писал трактаты, комментарии к религиозным сочинениям и мистической поэзии. Наиболее капитальный его труд — шеститомный комментарий к Корану (на узбекском языке), заверченный в 1984 г. Этот блестящий труд можно считать ответом на сочинения идеологов исламского радикализма.

Последние десять лет жизни Хиндустани глубоко переживал происходивший у него на глазах по влиянием радикальной пропаганды идейный раскол среди мусульман Средней Азии, в том числе и среди его учеников. Он неоднократно вступал в жесткую публичную и письменную полемику с группой 'улама' Ферганы и Таджикистана (в том числе со своими бывшими учениками), ко-

торые, по его мнению, стали отходить от догматов и религиозной практики ханафитов. К настоящему времени письменное и устное (аудио- и видеозаписи) наследие Хиндустани, хранящееся в частных и государственных собраниях Узбекистана и Таджикистана и имеющее огромное значение в современной внутриисламской идеологической борьбе, не издано и должным образом не изучено. Сам же Хиндустани, его облик мыслителя и мученика, несомненно, может стать знаменем борьбы против разрушительной деятельности исламских радикалов. Судьба трудов Хиндустани — лишь один из множества примеров того, как религиозное наследие, имеющее сегодня значение, далеко выходящее за рамки Средней Азии, остается по существу забытым и невостребованным.

Коран широко использовался и используется в дискуссиях, разворачивающихся вокруг ключевых социальных понятий. Хорошим примером может послужить спор о понятии «демократия». По мнению М. 'Абдо, основанному на его понимании *айата* 42:38, ислам демократичен по своей сути. Этот взгляд разделял и Маудуди, тогда как С. Кутб в своем *тафсире* на ту же *суру* занял кардинально отличную позицию: зачем обанкротившийся на Западе институт импортировать на Ближний Восток?

Острая идеологическая борьба выявляла полярные позиции: если в Сирии в начале 1960-х годов школьные учебники были переписаны так, чтобы исключить цитаты из Корана и хадисов, то, согласно идеологам радикальной группы «ат-Такфир ва-л-хиджра», лишь Коран и *сунна* являются единственными подлинными источниками мусульманского права: все установления, принятые начиная с 660 г. на основе аналогии и согласия экспертов, подозрительны, т. к. законоведы часто действовали в угоду властей предрешающих.

В шиитском исламе новые идеологические концепции активно разрабатывались, в частности, в трудах 'Али Шари'ати (1933—1977), одного из предтеч иранской революции, 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 его работах, переведенных на арабский, урду, английский, другие языки, как и в основополагающих трудах имама Хомейни, обращение к Корану составляет одну из важнейших основ идейной аргументации.

Экзегетику Хомейни, как и шиитскую экзегетику в целом, характеризуют два принципиальных подхода. Это политизированность, постоянное соотнесение коранических истин и современных реалий и внимание к символично-аллегорическим, мистическим аспектам толкования. Так, в своем «Религиозном и политическом завещании» Хомейни писал: «Более изоощренная группа врагов ислама считает, что религия стоит отдельно от управления государством и от политики. Следует сказать этим невеждам, что в Священном Коране и *сунне* говорится больше о политике и управлении государством, нежели о других проблемах».

В высшей степени знаменателен и другой фрагмент, 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 рассуждал 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 Мухаммад Реза Пехлеви. 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 Корана»¹⁸.

Тафсиры продолжают широко использоваться шиитскими лидерами Ирана. В попытках идеологического обоснования экспорта иранской революции шиитские пропагандисты стремятся опираться главным образом на Коран. Вышедший в 1963 г. трехтомный «Большой тафсир» движения «Ахмадийя» претендует на роль своеобразной энциклопедии и опирается не только на традиционные источники и труды основателя движения пророка и чудотворца Гулама Ахмада (1839—1908), объявившего себя воплощением мусульманского *махди*, христианского мессии и Кришны индуистов. При подготовке *тафсира* 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 Маулана Абу-л-Калам Азад, Сайид Кутб, Камил Хусайн, продолжает развиваться так называемое «научное истолкование» (*ат-тафсир ал-'илми*) Корана (рис. 5). 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-Раззак 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,

¹⁸ Имам Хомейни. *Религиозное и политическое завещание* (Москва, 1999), с. 27.



Рис. 5. Логотип Комиссии по научным знакам в Коране и сунне.

посредством которой сообщения об этих достижениях были зашифрованы. В одном и том же *айате* (например, 81:6: «И когда моря перельются») видят 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 «Лива' а-ислам» прошел симпозиум на тему «Спутник и Коран», где утверждалось, что космические полеты были предсказаны *айатом* 55:33. В Коране находят и указание на теорию расширения Вселенной (51:47, 21:31), и подтверждение гелиоцентрической системы Коперника (36:38, 40), и указание на закон сохранения энергии (55:8), и многое-многое другое.

Потребности социально-экономического развития поставили мусульманских богословов и правоведов перед необходимостью нового осмысления целого ряда традиционных положений ислама. Происходило постепенное ограничение юрисдикции шари'атских 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» (*риба*), широко используются в работах исламских социологов и экономистов, например в обосновании так называемой *таухидной экономики*.

В русле в первую очередь социального подхода к Корану работал живший в США ученый пакистанского происхождения Фазлур Рахман (1919–1988). Для него Коран — это прежде всего «руководство» (*ал-худа*) по организации социально-политической жизни общества: «Цель Корана — человек и его поведение, а не Бог»¹⁹. Предпринимались и предпринимаются попытки создания на современном уровне «коранической философии». Именно такую цель поставил перед собой 'Аббас Махмуд ал-'Аккад (ум. 1964), опубликовавший целую серию работ.

Новое звучание кораническая символика, притчи, сказания обретают в произведениях арабской художественной литературы. Здесь можно вспомнить роман недавнего лауреата Нобелевской премии по литературе Нагиба Махфуза (1911–2006), озаглавленный «Дети нашего квартала». По существу, это тоже своеобразный «аллегорический комментарий» к Корану. В романе из 114 глав жителями Каира оказываются Адам, Муса, 'Иса, 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.

¹⁹ Fazlur Rahman. *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, 1980), с. XI и 1–3.

Ее достижения используются во вред человечеству, создаются невиданные прежде орудия массового уничтожения. Частичная публикация романа в 1959 г. в газете «ал-Ахрам» вызвала возмущение мусульманских авторитетов, и отдельной книгой он вышел в Бейруте в 1967 г.

‘Абд ал-Хамид ал-Джуда ас-Саххар создал серию исторических романов, посвященных главным персонажам коранических легенд. Причем он обратился не только к Корану и *тафсирам*, но и к Ветхому Завету, Евангелиям, в том числе и апокрифическим. Именно против использования таких материалов выступал в свое время Ибн Таймийа. Впрочем, в Египте конца 1940-х годов у Ибн Таймийи нашлись подражатели. Тогда там развернулась широкая дискуссия по проблеме иудейских легенд в мусульманской литературе.

Анализ современной мусульманской экзегетики и литературы «коранического круга» показывает, что границы между «прогрессивным» и «консервативным», между «актуальным» и «устаревшим» постоянно смещаются. Сегодня можно, например, говорить о «феминистском» толковании Корана (Риффат Хасан, Амина Вадуд, Фатима Мернисси, Лайла Ахмад). Коранические идеи и понятия насыщаются новым содержанием, переосмысляются в соответствии с новыми потребностями и запросами. С другой стороны, происходит актуализация ряда исконных коранических понятий и представлений. Исследования показывают, что тексты важнейших *тафсиров* 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-Табари — ат-Табарси, аз-Замахшари — ар-Рази, аз-Замахшари — Байдави, «псевдо-Ибн ‘Аббас» — «Ал-Джалалайн», «Ал-Джалалайн» — «Ал-Манар», Ибн Касир — С. Кутб и т. д.)

Коранические цитаты широко используются средствами массовой информации, политическими деятелями. Они будят у слушателей широкую гамму ассоциаций, их использование программирует известную реакцию. Коранические тексты сохраняют 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. 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» 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.

На протяжении всей истории ислама внутри него шла активная борьба вокруг выбора путей развития, и, как мы попытались показать, комментарии к Корану естественным образом отражали все перипетии этой борьбы. В этом отношении сегодня ничего нового не происходит. Внутри ислама идет острое соперничество двух направлений — радикального, имеющего целью развитие через конфликт с остальным миром, и умеренного, эволюционного, предполагающего развитие через мировое разделение труда при использовании ресурсных (в первую очередь нефтегазовых) преимуществ мира ислама. Как и прежде, в этой борьбе используются все возможные методы — от военно-террористических до идеологических. И вновь, как и прежде, коранические тексты активно применяются в этой борьбе обеими сторонами. Вновь и вновь обсуждается содержание понятий *джихад* и *джахилийя*. Разница в том, что сегодня благодаря глобализационным процессам болезненные отголоски этой борьбы пришли и в наш дом. При этом каждую неделю информационные агентства сообщают о массовых жертвах и взрывах в мечетях Ирака, Ирана, Йемена... Собственно говоря, именно здесь и проходит сегодня основная линия фронта, но европейский обыватель обычно пропускает эту информацию мимо ушей.

История свидетельствует, что 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, и сегодня остается одной из наиболее почитаемых книг на земле. Особенности памятника, связанные с историей его возникновения и фиксации, комплекс методов и подходов к его истолкованию, развившийся на протяжении веков, позволяет представителям самых разных идеологических и политических направлений использовать коранические тексты для обоснования своей позиции. Каждый год создаются новые толкования, выходят в свет новые книги, статьи и даже пьесы, навеянные кораническими идеями, сюжетами и образами. «История» Корана пишется и сегодня. По мысли Гегеля, истина — не только результат, но и процесс, в этом отношении вся мусульманская экзегетика — это бесконечный процесс постижения неуловимой истины, которая изменчива так же, как и наш мир.

4.4. *И'джаз ал-Кур'ан*. Проблема перевода Корана на другие языки

И'джаз ал-Кур'ан (от IV 'аджаза «делать неспособным, делать нечто недостижимым, невозможным») — термин, который начиная со второй половины XI в. использовался для обозначения чудесности и неподражаемости Корана. Как сказано выше, истоки представления о неподражаемости Корана следует искать в исторических условиях сложения этого памятника.

В первоначальном представлении о чудесности 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 литературном плане, обособлению в понятии *и'джаз ал-Кур'ан* моментов «содержания»

и «формы». В этот период оно оказалось в центре внутрисламской 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 объявлены присущими иудаизму и христианству, вторые — и неисчерпаемые — принадлежали исламу. Важнейшим доказательством превосходства мусульманской религиозной доктрины объявлялся Коран — главное вечное «чудо» (*му'джиза*) и «божественное знамение» (*айа*). В ходе полемики с христианством и иудаизмом был выработан комплекс аргументов, которые в разном сочетании входят во все соответствующие богословские построения.

В шиитской среде была выработана концепция *ас-сарфа*: Коран как произведение словесности не является недостижимо совершенным в формальном отношении, но Аллах лишил людей способности (*сарафахум 'ан*) создать что-либо подобное в период деятельности Мухаммада. Такое ограничение понятия *и'джаз ал-Кур'ан* было возможно главным образом в шиитской среде благодаря идее «непогрешимости» *имамов* (*ал-'исма*) и представлению об их связи с Богом.

Напротив, оформление в середине IX в. суннитского «правоведия» и утверждение с начала X в. аш'аритской богословской доктрины сопровождалось развитием представления о принципиальной недостижимости человеком совершенства коранического стиля (*назм*) и композиции (*та'лиф*). Такие авторы, как аз-Земахшари (ум. 538), Фахр ад-Дин ар-Рази (ум. 606), ан-Нисабури (ум. 728), аз-Заркаши (ум. 794), ас-Суйути (ум. 1505), выявляли и тщательно анализировали внутренние взаимосвязи между *айатами* и группами *айатов* внутри отдельных *сур*, между *сурами* и группами *сур*.

В сочинениях авторитетов разных направлений фигурирует и еще один аргумент (*ахбар ал-гайб* — «сообщение о сокровенном»):

Коран содержит такие сведения о прошлом, настоящем и будущем, которые неграмотный (*умми*), по традиционным представлениям, Пророк получить обычным путем не мог.

С аш'аритских позиций в Коране как в «речи Аллаха» были выделены два аспекта — «внутренний» и «внешний». Первый — «вечная речь, которая есть атрибут божественной сущности». Второй — «то, что обозначает вечное, т. е. произнесенные слова». Выявляя атрибуты «внешнего» и «внутреннего», «явного» (*захир*) и «скрытого» (*батин*), такой подход позволил поставить важнейшую проблему — «единство формы и содержания» в Коране. Это было особенно важно в контексте полемики вокруг шиитских толкований «скрытого» (*батин*) в Коране и символично-аллегорических истолкований (*та'вил*) Корана.

Вокруг концепции непостижимости человеком совершенства формы, сравнимой с коранической, продолжались споры. Одни (Ибн ал-Му'тазз, ум. 909, ас-Суйути, 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-байан*, *'илм ал-ма'ани*). Другие (например, Ибн Хазм, ум. 1064) считали, что «слова Бога» (*калам Аллах*) в принципе несравнимы со «словами сотворенных» (*калам ал-махлукин*). Третьи (например, ал-Бакиллани, ум. 1013) пытались выработать компромиссное решение: Коран полон стилистических красот, но это не имеет никакой связи с принципом его неподражаемости. Тем самым ал-Бакиллани по существу отверг концепцию *ас-сарфа*.

Развитие теории шло при активном взаимодействии с филологическими дисциплинами. К началу XI в. определился синтез учения об *и'джаз ал-Кур'ан* и теории *бади'*, учения о фигурах и конкретных приемах построения речи (Абу-л-Хасан Наср б. ал-Хасан ал-Маргинани, первая половина IX в., Абу Хилал ал-'Аскари, ум. 1010) Согласно мусульманским богословам, неподражаемость присуща только Корану. Они отказывали в ней Ветхому и Новому завету, тем более что в догматических системах христианства и иудаизма сходные представления отсутствуют. Однако в литературной

и ученой среде неоднократно предпринимались попытки создать подражания Корану (*му'арадат ал-Кур'ан*), понимаемые как «приближение» к нему. Таковы сочинения виднейшего стилиста Ибн ал-Мукаффа' (ум. 757 или 759), знаменитых поэтов Башшара б. Бурда (ум. 784/5), Абу-л-'Атахий (ум. 828), Абу-л-'Ала' ал-Ма'арри (ум. 1057), ал-Мутанабби (ум. 965) и особенно му'тазилита Ибн ар-Раванди (ум. 859).

После X в. основные доводы доктрины оставались по существу неизменными. Так, уже в новейшее время прежние аргументы были в основном повторены лидером египетских модернистов М. 'Абдо (ум. 1905). Мусульманский богослов ар-Рафи'и (ум. 1937), посвятивший понятию *и'джаз ал-Кур'ан* 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.

С концепцией *и'джаз ал-Кур'ан* связана и разработанная мусульманскими богословами одновременно с ней доктрина о непереводимости Корана: «чудо» невозможно воспроизвести обычному человеку, следовательно, такие попытки вредны и наказуемы. Однако перевод (*тарджама*) в значении «комментарий» (*тафсир*) допускался при условии, если оригинальный текст им не подменялся. Эти представления сохранились вплоть до 1920-х годов, когда в ходе политики «туркизации» в Турции были изданы переводы Корана на турецкий язык без оригинального арабского текста. В 1930-х годах 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. Большую работу в этой связи осуществляет специально созданный Центр по переводу Корана, расположенный в Куме. Очень активно в этом отношении Движение Ахмадиййа, выпускающее на основе английского перевода, вошедшего в монументальный трехтомный *тафсир* (1963), серию своих переводов, в том числе и на африканские языки.

Вопросы для самоконтроля

Кто был первым толкователем откровений?

Что верно?

1. Сам Мухаммад.
2. Обращенный йеменский иудей Ка'б б. Ахбар.
3. Сын перса и йеменки Вахб б. Мунаббих.
4. Абу-л-Хасан Мукатил б. Сулайман ал-Азди ал-Балхи, который считается одним из основоположников таких важнейших направлений мусульманской экзегетики, как нарративное, расширявшее толкованием содержание Священного писания, лексико-грамматическое, символично-аллегорическое, и, наконец, направления, связанного с нуждами законоведения.

Вносились ли при жизни Мухаммада изменения в полученные прежде откровения?

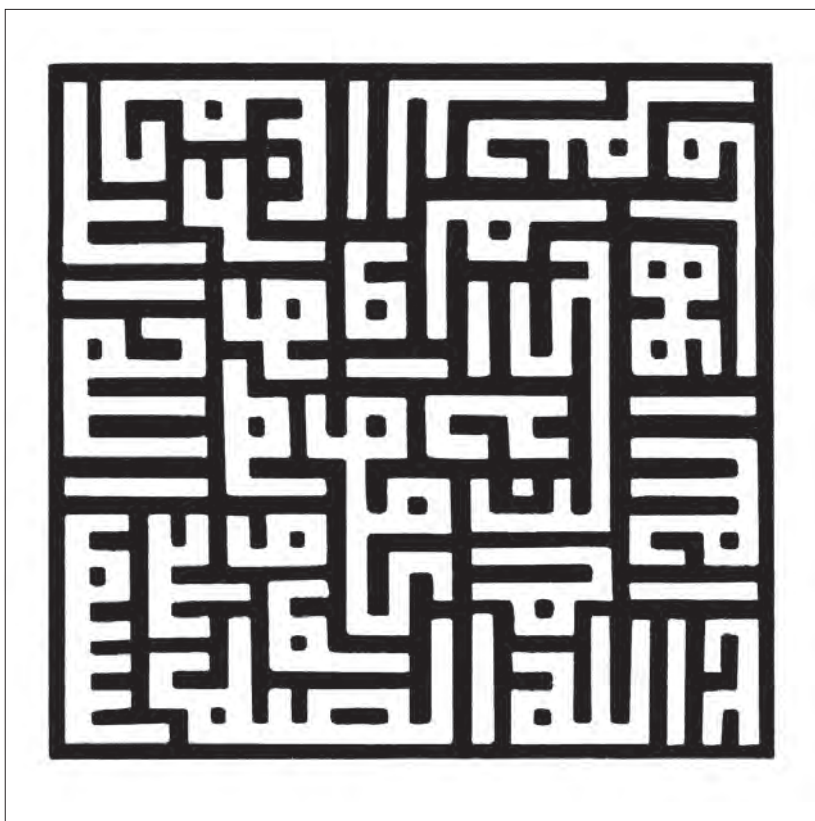
Что верно?

1. Да, содержание проповедей, составивших текст Корана, претерпевало значительные изменения: одни из произнесенных прежде *айатов* заменялись новыми, другие получали новое истолкование.
2. Нет, тексты откровений после их получения оставались неизменными: слова Аллаха не подлежали исправлению.
3. Это было невозможно: тексты сразу же фиксировались письменно.
4. Изменения были самыми минимальными: могло незначительно изменяться произношение отдельных слов.

Чем в своих сочинениях, посвященных Корану, обосновывали Ибн Таймийа и Ибн Касир необходимость джихада?

Что верно?

1. Ролью «Ясы» Чингиз-хана в социально-политической и юридической системах монголов.
2. Это святая обязанность мусульман.
3. Это следует из буквального понимания текста Корана.
4. Так заповедано в *сунне* Пророка.



*Сура «Ал-Ихлас» (112).
Работа османского каллиграфа Ахмада Карахисари (1468–1556)*



*Рис. 1. Чаша гадательная. Латунь, Бухара, начало XX в.
МАЭ РАН, Санкт-Петербург.*

Глава V

ТАЛИСМАН, ЩИТ И МЕЧ

*В пещере тайной, в день гоненья,
Читал я сладостный Коран,
Внезапно ангел утешенья,
Влетев, принес мне талисман.
Его таинственная сила*

<...>

*Слова святые начертила
На нем безвестная рука.*

А. С. Пушкин.
*Наброски к ненаписанным
Подражаниям Корану (1825)*

В марте 2009 г. я работал в Центре Священного Корана в столице Мальдив Мале, где хранится интересная коллекция коранических списков, до сих пор не имеющая научного описания. Второй целью командировки было посещение одного из островов архипелага для изучения и фиксации магических практик местных целителей-хакимов, сохранивших средневековые традиции врачевания с использованием «коранических чаш». Если в Центре Священного Корана работа продвигалась вполне успешно, то со второй частью задания с первых дней начались проблемы. Страна поделена на две зоны: стерильную туристическую (с бикини и алкоголем), куда для всего мира обеспечен безвизовый въезд, и «внутреннюю», исламскую. Чтобы попасть на любой из «внутренних» островов, населенных собственно мальдивцами (за исключением Мале, столицы государства), нужно подать в Министерство по управлению атоллами кипу

документов, включая подробное объяснение цели посещения и обязательное приглашение от местного жителя, гарантирующего тебе кров и пропитание. Через десять дней с 8:30 до 11:00 разрешение можно получить (или не получить). Срок моей командировки истек, и мне так и не удалось увидеть средневековый магический ритуал, некогда распространенный по всему мусульманскому миру (рис. 1), а теперь во всей своей полноте сохранившийся, по-видимому, только здесь.

* * *

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. Эти века увидели великие победы и смерть Тимура, 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 осаду турками Вены, победы русских и поражения Османов, высадку Наполеона в Египте...

Эта 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 *баба* 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, Кансауха ал-Гаури сопровождали под знаменами своих братств руководители бадавиййа, кадириййа и рифа'иййа.

С XV в. наблюдается все большее вовлечение суфийских братств в политические процессы. Потомки Сафи ад-Дина ал-Ардабили (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'ил I, основатель династии, передал свои полномочия главы ордена Великому Заместителю. Члены ордена ни'аматуллахиййа, 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 прямо 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 *ханагах* определял мир предчувствий и прорицаний, сновидений и символов. Для достижения особых состояний сознания активно использовались ритуалы, музыка и пение, специальные системы ритмически организованных движений, благовония и наркотические снадобья. Особую роль играла магия чисел и слов, цвета и запахи, заклинания и заговоры.

К этому времени «на теоретическом уровне» было твердо закреплено представление о разделении магии на «одобряемую» и «поризаемую»: здесь было в первую очередь важно понять происхождение «силы», с помощью которой совершается магическое действие, а также соблюдать принцип «непричинения вреда». Согласно Корану, *сихр* представляет собой фрагменты сокровенного небесного знания, переданного людям двумя ангелами — Хаутом и Марутом (2:102) в качестве искушения (рис. 2). Для самого Пророка, которого его противники называли колдуном или «очарованным», было чрезвычайно важно показать исключительность пророческой миссии (чудеса, сотворенные пророками Мусой, Ибрахимом, 'Исой), противопоставив ее языческой магии и греховному волшебству.

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.

5.1. Кораны-талисманы

Именно в это время появляются многочисленные Кораны-талисманы¹. Все более широкое распространение получает использование отдельных *сур* и *айатов* в магических целях. Появляются сочинения, которые, как правило, со ссылкой на авторитет 'Али б. Хусайна Зайн ал-'Абидина (ум. 712/3) и, главным образом, Джа'фара ас-Садика (700 или 702/3 — 765), специально трактуют эти вопросы. В них достаточно подробно расписаны магические свойства **всех сур** Корана и множества отдельных *айатов* (см. ниже *Таблицу 1*)².

¹ Подробнее см.: М. Е. Резван. *Коран в системе мусульманских магических практик* (Санкт-Петербург, 2011) (<http://www.kunstkamera.ru/lib/978-5-02-038268-8>).

² Рукописи Корана, созданные в рассматриваемый период, содержатся практически во всех крупных коллекциях, однако из описанных особенно богата в этом отношении коллекция Salang Jung Museum and Library (см.: М. Ashraf. *A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Salang Jung Museum and Library. ii: The Glorious Qur'aḥn, its Parts and Fragments* (Hyderabad, Andhra Pradesh, India, 1962).



Рис. 2. «Харут и Марут». Ал-Казвини. «Аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мауджудат»
(«Чудеса сотворенного и диковинки существующего»). Раскрашенная литография. 1870.
МАЭ РАН, Санкт-Петербург.

Особую популярность в этой сфере приобрели *айаты* 2:255 (*айат ал-курси*), 9:129 (*айат ал-'ари*), а также первая и три последние *суры* Корана. *Суры* 113 и 114 издавна получили даже особое название *ал-му'аввизатани*, подчеркивавшее их охранительный характер. Очень часто в амулетах и заклинаниях использовался не полный текст тех или иных *айатов*, а комбинация их частей.

Важно отметить, что отдельные *айаты* и *суры* 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, четырехглавых ангелов — Джибрила, Мика'ила, 'Азра'ила, Исрафила, большим набором специальных магических формул, и т. п. Часто *айаты* и целые *суры* записывались в магические квадраты (рис. 3), самостоятельно 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 *Касидат ал-Бурда*, созданная Мухаммадом б. Са'идом ал-Бусири (1212—1294).

Касида ал-Бусири посвящена самоуничтожению, а также восхвалению Пророка и его чудес. По преданию, полупарализованный поэт сочинил ее и, помолившись, 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 *сурами* Корана их читали во время погребальных церемоний. Поэма ал-Бусири активно комментировалась позднесуфийскими авторами³.

Использование отдельных *айатов* и *сур* в магических целях имело целый ряд особенностей. Человек, совершающий магиче-

³ Эти сочинения зачастую превращались в самостоятельные теологические трактаты, см.: R. Basset, *La Borda du cheikh al-Busiri, poème en l'honneur de Mohammed* (Paris, 1894), а также рецензию на указанную работу: I. Goldziher в *Revue de l'histoire des religions* XXXI (1896), с. 304—311. О магических свойствах *касиды* ал-Бусири см. анонимный персидский трактат А-866 в собрании Института восточных рукописей РАН.



Рис. 3. Амулет-маникюрный набор с «рукой Фатимы» и магическим квадратом. Бухара, XIX в. (копия конца XX в.). МАЭ РАН.

ское действие, должен, как правило, находиться в состоянии ритуальной чистоты.

Наилучшими месяцами для таких действий признавались канун I, канун II, тишрин II, хотя для различных ритуалов 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 *айаты* и *суры* зачитывались вслух (следовало повернуться в направлении *киблы*) или записывались. Для записи использовались самые разнообразные материалы (бумага, шелк, кусок одежды несозревшей 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.), 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 *айат* 4:41 и ночью положить эту руку на грудь спящей женщины. После этого она должна была начать говорить все без утайки. С этой же целью нужно было записать *айаты* 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 женщины.

Для того чтобы найти спрятанную или потерянную вещь, следовало *айаты* 2:72—73 и *суру* 26 целиком записать на куске бумаги и 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 также, записав *айат* 2:127 сначала в квадрат из четырех клеток на белом шелке и привязав шелк к шее белого петуха, затем написав этот *айат* на чаше, смыть написанное водой дождя, прошедшего в апреле, затем вылить эту воду в месте, где предполагается нахождение искомой вещи, и пустить туда петуха. Он должен остановиться над закопанной вещью.

Чтобы остановить кровотечение, следовало записать первую часть *айата* 3:144 вместе со словами —



*Рис. 4. Матрица для печатания амулетов. Иран, XVIII–XIX вв.
Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург.*



*Рис. 5. Тумары. Центральная Азия, конец XIX — начало XX вв.
МАЭ РАН, Санкт-Петербург.*

انقلب يا آدم بالف لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

и отдельными буквами —

هـ هـ هـ لـ ح هـ لـ ح هـ لـ ح هـ لـ ح هـ لـ ح هـ لـ ح هـ لـ ح هـ لـ ح هـ

и поместить написанное между бровями больного⁴.

Коранические тексты — обязательное составляющее амулетов, которые начали массово изготавливать, в том числе и печатным способом (рис. 4), и помещали в самые разнообразные «носители» (тумары, полые женские сережки и т. п.) (рис. 5).

В это время появляются многочисленные Кораны-талисманы. Таковы, например, овальный Коран (5,8 × 4,8 см, диаметр поля 4,2 см), датированный 1692 г., коранический свиток длиной около 4 м и шириной около 6 см, на котором текст Корана вписан в *айат ал-курси* (XVII в.), и несколько более поздний свиток, на котором текст Корана вписан уже в традиционное шиитское приветствие (*дуруд*). Возможно, не просто упражнением в каллиграфии является список XVII в., где первые и последние пять строк каждой страницы начинаются с одинаковых букв, выделенных красными чернилами⁵, например,

ن — ا — م — ف — ي ... ي — ف — م — ف — ي — م — ا — ن

Все большее распространение получает помещение в начало и / или конец рукописи Корана специальных молитв. Иногда вместо или вместе с вводными и завершающими молитвами в рукописях находили место магические правила. Так, рукопись первой трети XVIII в. содержит вначале правила *истихары* (*фи тарик*

⁴ См.: A. Christensen, *Xavass-i-ayat. Notice et extraits d'un manuscrit persan traitant la magie des versets du Coran* (København, 1920). Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historik-filologiske Meddelelser III/4, с. 46, MS л. 31a. Эта работа посвящена анализу персидской рукописи датированной 1818–1819 гг. Она содержит сочинение, название которого по предисловию восстанавливается как *Хавасс-и айат ва манafi'-и-сур-и-набиййат*. То же предисловие сообщает, что источником этого труда является сочинение Джа'фара ас-Садики, переведенное на персидский 'Абдаллахом б. Мухаммадом б. Хусайном в 1520 г.

⁵ См. соответственно: Hyderabad No. 232 / Catalogue No. 43; No. 105 / Catalogue No. 107; No. 240 / Catalogue No. 101; No. 245 / Catalogue No. 161 = No. 244 / Catalogue No. 169; No. 173 / Catalogue No. 95.

истихара), 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-ахзаб* (*фи тарик хатм ал-ахзаб*)⁶.

Широкое распространение мистического культа Мухаммада и *имамов* привело к появлению среди вводных и завершающих молитв особых обращений к Пророку, праведным *халифам*, *имамам*. Стало возможным, например, предпослать *сурам* пояснения на персидском языке (приписываемые Джа‘фару ас-Садику), или разместить на задней крышке переплета портрет ‘Али, или же снабдить миниатюру, украшающую светскую рукопись, пояснительной надписью о том, что это «чудесное творение сообщает о смысле [слов] «Разве они не посмотрят на верблюдов, как они созданы»» (88:17) (т. е. миниатюра-*тафсир!*)⁷.

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 Иусуфа (*сура* 12), *ми‘радж* (17:1, 60), коранический сюжет о Сулаймане и царице Сабы’, о Сулаймане и подвластных ему *джиннах*, птицах, зверях, ветре (21:78—81; 34:12—14; 38:36—40; 27:15—45), историю Искандара (18:83—98), историю Адама (2:33—34; 36; 7:19—25; 20:115—122), историю Ибрахима (37:102—113), историю Мусы (7:103—110; 26:22—35; 20:17—23; 27:10—12; 28:30—32), рассказ о Иунусе и ките (21:87—88; 68:48—

⁶ См., например: Hyderabad No. 119 / Catalogue No. 132, датируется 1776 г. = No. 146 / Catalogue No. 148; No. 112 / Catalogue No. 115, датируется 1713 г.; см. также коллекцию Института восточных рукописей РАН, В 354, датируется XIX в.

⁷ Миниатюра на известный сюжет «Борющиеся верблюды», входящая в состав *Муракка’-и Гулишан* 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).

50; 37:139–148; 10:98; 6:86; 4:163), историю ‘Исы (3:45–46; 61:14)⁸. Иллюстрации зачастую смело развивали коранические сюжеты, следуя при этом популярным толкованиям. Если вспомнить, что первоначально даже названия *сур* нельзя было вносить в список Корана, так как они не являлись богооткровенным текстом, то произошедшие изменения окажутся еще более разительными.

Это была эпоха комментариев и супракомментариев. Достаточно характерным для ее духа было, например, появление богато украшенной рукописи (датируется концом XVI — началом XVII в.), в которой текст Корана окружен четырьмя текстами, последовательно размещенными на отдельно выделенных полях: персидским сочинением по *асбаб ан-нузул*, знаменитым *тафсиром* ал-Байдави, персоязычным «Тафсир-и Хусайни» и арабским сочинением по правилам *рецитации*⁹. 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.

Одним из проявлений возрастания роли национальных языков в религиозной сфере является множество копий с межстрочным переводом на персидский, турецкий, урду, другие языки.

Все большее распространение приобретают сборники из девяти, восьми, семи, шести, пяти и четырех популярных *сур*. Обычно сюда обязательно входили *суры* 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 *айатов* из седьмой, восьмой и девятой *сур*¹⁰. Однако с XV в. число таких рукописей возрастает на порядок. В функциональном отношении в практике суфийских братств они по существу подменяли текст Корана.

И свитки с микрографией, и тексты с параллельными персидскими переводами, и томики небольшого размера, и подборки из нескольких

⁸ Подробнее см.: Е. А. Резван. *Коран и его мир* (Санкт-Петербург, 2011) с. 327–328, прим. 18–25.

⁹ Hyderabad No. 99 / Catalogue No. 347.

¹⁰ Подробнее см.: Е. А. Резван. *Коран и его мир*, с. 329, прим. 28.

сур создавались и раньше. Важно, однако, что в то время, о котором мы говорим, речь идет о массовой книжной продукции такого рода.

В конце шестидесятых годов XIII в. для украшения мавзолея *имам-заде* Джа'фара в Дамгане были изготовлены звездчатые и крестовидные люстровые изразцы, которые послужили моделью для множества подобных изразцов, создававшихся впоследствии. Их середину обычно украшал растительный, геометрический орнамент 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.

5.2. Оружие и ювелирные украшения

Музейные коллекции сохранили многочисленные факты нанесения коранических текстов на поверхность различных образцов вооружения мусульманского воина. Эти образцы, произведенные почти по всей территории *дар ал-ислам*, убедительно показывают, что с середины XV в. коранические надписи все чаще начинают наноситься мастерами при изготовлении по существу всех видов вооружения: боевых топоров, щитов, панцирей, налокотников, мечей и сабель, шлемов, кинжалов, конских доспехов, других элементов вооружения. 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 шесть часов дня в пятницу. Наносящий надпись должен был осуществить процедуру натошак и в состоянии ритуальной чистоты.

К концу XV в. в Турции, Иране, Индии зафиксировано появление особых рубах-талисманов, поддевавшихся под кольчугу как «одеяние богобоязненности» (*либас ат-таква*) (7:26). Их поверхность целиком покрыта письменами (текст Корана полностью или частично, благочестивые формулы, магические квадраты и т. п.) (рис. 6). Здесь, безусловно, прослеживается связь с рубахами су-



*Рис. 6. Рубаха-талиман (Иран, XVII в.).
Национальный музей Ирана, Тегеран*

фийских наставников (рис. 7). 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 *бадух*.

К этому же времени относится появление специального типа рукописей Корана, восьмиугольных по форме, которые крепились к знамени (рис. 8). Отдельные коранические фразы и формулы на знаменах мусульманских армий (часто просто слова *Аллах* или *'алам Аллах*) вытесняются развернутыми текстами. К знамени мог крепиться также специальный талисман, включавший *айат* 54:46. Такого рода талисман мог быть помещен и в тюрбан военачальника. Коранический текст мог быть вписан в навершие знамени в форме ладони (*хамса*, «рука Фатимы»), традиционный оберег, символ,



Рис. 7. Рубаха мурида (суфийского наставника). Центральная Азия, конец XIX — начало XX в. ГМИР, Санкт-Петербург.



Рис. 8. Коран для крепления в навершии знамени. Иран или Турция, XVI в.
МАЭ РАН, Санкт-Петербург.

имевший магическое значение).

Особо следует сказать о ряде дошедших до нас сефевидских шлемов, воспроизводивших основные элементы *тадж-и Хайдари*. По преданию, *шайху* Хайдару, отцу основателя Сефевидской державы шаха Исма'ила, 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 *кизилбаши* («красноголовые»).

Множество сефевидских шлемов из дамасской стали имитировали *тадж-и Хайдари* и имели двенадцатистороннее навершие. Шлемы обычно украшались круговой надписью (часто *айат ал-курси* — 2:255, *айат* 61:13 за которым следовало: «О, Мухаммад! О, 'Али!»).

Репертуар используемых для нанесения на оружие коранических текстов не очень велик. Обычно это часть *айата* 61:13 «Помощь от Аллаха и скорая победа», *айат ал-курси* (2:255) и следующие

за ним *айаты* и короткие последние *суры* 105, 109, 110, 112–114. Зафиксировано использование *айата* 68:51, который также имел магическое значение и использовался против «дурного глаза».

Если изображение коранических фрагментов — «картин слова Божьего» — играло в мечети функциональную роль, схожую с ролью росписей христианских храмов, являясь своеобразной знаковой системой, описывающей, в частности, религиозно-мифологическую картину мира, 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 Руси.

Для средневекового воина сакральные изображения и тексты служили оберегами, придавали его оружию особую поражающую или защитную силу. Он как бы нес два доспеха: один — «земной», другой — связанный 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 вооружения, как и в талисманах, заклинаниях, надгробиях, используются **наряду** с другими религиозными текстами (главным образом с именами Мухаммада, 'Али, Абу Бакра, 'Умара, 'Усмана, 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 *сур* и другие религиозные тексты.

То же можно сказать и о женских ювелирных украшениях. Как говорилось выше, коранические тексты-обереги, магические и благочестивые формулы в массовом порядке вставлялись в ушные серьги цилиндрической формы, широко распространенные в Поволжье, наносились на поверхность ювелирных украшений (рис. 9).

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 мечеть или мавзолей своей формой. Са-



*Рис. 9. П. П. Чукомин, Портрет Кульмаметьевой. Тобольск, 1910-е гг.
Тобольский художественный музей-заповедник.*

мым тщательным образом были разработаны правила «погребения» ветхих копий Корана. 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» (см. ниже).

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 *суры* «ал-Ахзаб», больного и кричащего ребенка успокаивали чтением Корана (3:35–7), на текстах Корана человек учился читать и писать, *сура* «ал-Фатиха» 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. Передаваемые из поколения в поколение рукописи Корана служили и для записи того, что сегодня мы называем «актами гражданского состояния», *сура Йа' Син*, 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 «исощрялось» 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 («теоретический» — «практический», «официальный» — «народный», «базовый» — «национально-специфический») и его укрепления через торжество многообразия.

5.3. Этикетные нормы обращения с Кораном

Именно в эту эпоху произошло и закрепление комплекса этикетных норм, связанных с Кораном. К ним относятся и земные поклоны, которые полагается совершать при произнесении ряда *айатов*. 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 (всего насчитывается пятнадцать таких мест, но только в отношении десяти имеется

единство представителей четырех главных религиозно-правовых школ (ед. *мазхаб*).

На протяжении веков тщательно соблюдался особый ритуал вывода из обращения ветхих рукописей Корана. Их либо навсегда помещали в особое хранилище (часто под крышей мечети), либо, как указывалось выше, «хоронили» по специальному обряду, завернув в «саван».

В качестве семейной реликвии рукопись или старинное издание Корана обычно бережно хранится в доме. Именно такие условия хранения обусловили использование форзадных и дополнительных листов для записи информации, важной для семьи или рода (даты рождения и смерти, информация о приобретении строений, земельных участков и т. п.). Эта практика нашла особое распространение в Поволжье и на Северном Кавказе. Выходцы с этих территорий принесли ее и на новые места расселения.

В мечети или *мазаре* для хранения крупноформатных (в том числе многотомных) общинных рукописей обычно выделяются особые места или же сооружаются специальные сундуки. Для расположения рукописи во время чтения используют специальные складные подставки. Последние, как и сундуки для хранения рукописей, довольно часто выполняются с большим искусством, украшаются резьбой и орнаментами.

Подобное отношение к Священному тексту, народные обычаи и традиции нашли свое отражение и в государственных установлениях Российской империи, в которых самым тщательным образом оговаривалась процедура присяги мусульман. В «Правилах о приведении лиц магометанского исповедания к присяге» от 1892 г., в частности, отмечалось, что «самый Коран в знак благоговения должен быть положен на пелену из чистой шелковой материи и поставлен на налой или столик, вышиною по крайней мере в аршин».

5.4. Примеры использования текстов *айатов* и *сур* в оккультной практике

В *Таблицу 1* включены примеры использования в оккультной практике фрагментов или полных текстов *айатов* шестидесяти

восьми *сур*. Это не значит, однако, что фрагменты *сур*, не вошедших в таблицу, не использовались таким образом в том или ином месте мусульманского мира. Последнее подтверждает, в частности, почти полное несовпадение характера такого использования *айатов* и *сур* в Персии и Магрибе. Представленный список — любопытный источник, выявляющий желания и стремления, болезни и страхи, которые господствовали в жизни миллионов мусульман в разные эпохи в этих двух разных регионах мусульманского мира. Так, «персидский список» выявляет, в частности, высокий уровень социальной напряженности: существовало множество магических способов борьбы с «тираническим правителем». Любопытно, насколько существование таких методов «классовой борьбы» могло сдерживать тиранию, притом что носители последней, несомненно, были знакомы с возможностью такого рода магических действий.

**Примеры использования текстов аятов и сур
в оккультной практике**

№ аятов / сур Персия	Характер обращений за помощью посредством отдельных сур и аятов	№ аятов / сур 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.	
2:30–32	Чтобы лишить силы людей или джиннов.	
2:40–42	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.	
2:67–69	Чтобы заставить спящего рассказать истину.	
	Чтобы заставить кого-либо прийти к тебе.	2:72
2:72–73	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

№ аятов / сур Персия	Характер обращений за помощью посредством отдельных сур и аятов	№ аятов / сур Магриб
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
2:255–257	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.	
3:17–19	Для предохранения от дьявольских искушений и дурных мыслей. Для приобретения способности к красноречию.	
3:35–37	Для облегчения родов. Чтобы успокоить и убаюкать кричащего ребенка. Для прибавления молока у кормящей матери.	
3:38–40	При бесплодии.	
3:73–74	Помощь в добывании хлеба насущного, нахождении работы для безработного. Для завоевания любви женщины.	
3:111–112	Для победы над врагом.	
3:126	Для победы над врагом.	

№ аятов / сур Персия	Характер обращений за помощью посредством отдельных сур и аятов	№ аятов / сур Магриб
3:126–128	Для превращения места в пустыню.	
3:144	При кровотечениях, менорагии. Против злых духов и людей. Для нейтрализации эффекта талисмана.	
	Против всех болезней.	3:154
3:169–171	Для приобретения похвальных моральных качеств (ученость, смелость, благочестие).	
3:173–174	Для защиты от зла, исходящего от влиятельных лиц.	
3:200	Против пьянства.	
4:23	Для разделения любовников, совершающих прелюбодеяние. 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
6:44–45	Для ослабления власти и могущества тирана.	
6:634	Предохранение от недомоганий и опасностей, связанных с путешествиями по воде.	
	Помощь человеку, обезумевшему 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 джиннов.	7:54–137
	Для обнаружения сокровищ.	7:55
7:57–58	Для защиты фруктовых деревьев от паразитов и вредителей.	
	От кошмаров.	7:201
	Для меткой стрельбы.	8:17

№ аятов / сур Персия	Характер обращений за помощью посредством отдельных сур и аятов	№ аятов / сур Магриб
	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
9:128–129	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
12:91–93	Против болезней глаз.	
	Чтобы обеспечить верность женщины.	13
13:11	Профилактически против всех болезней.	
	Для чудесного увеличения количества сливочного масла в бурдуке.	13:17
14:12	При болях суставов, болезнях глаз. Для исцеления человека, одержимого джиннами. *Против паразитов.	*14:12
	При заклинании джиннов. Чтобы навести немоту.	14:32
	Против эпилепсии, для «заточения» духов, вызывающих приступ. Против воров.	15:9
15:17	Профилактически против всех болезней.	
15:87–88	Для обретения смирения. Чтобы охладеть к женщине, отношения с которой запретны.	
16:10–13	Для защиты скота, посевов, фруктовых деревьев.	
16:14–16	Для успеха на охоте.	
	Чтобы стать невидимым.	16:108
	Чтобы стать невидимым.	17:39

№ аятов / сур Персия	Характер обращений за помощью посредством отдельных сур и аятов	№ аятов / сур Магриб
	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
21:25–29	Против тирана.	
23:12–14	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 джиннов.	26:63
	При болезнях сердца, печени, селезенки.	26:78–80
	При заклинании джиннов.	27:30–31
	При заклинании джиннов.	27:39–40
	Для наведения болезни на кого-либо.	27:50–52
	Перемещение на большие расстояния в мгновение ока.	28:22–24
	Для обнаружения сокровищ.	27:64
31:16	Чтобы знание о тайных вещах явилось во сне.	
	Для обнаружения сокровищ.	31:33

№ <i>айатов</i> / <i>сур</i> Персия	Характер обращений за помощью посредством отдельных <i>сур</i> и <i>айатов</i>	№ <i>айатов</i> / <i>сур</i> Магриб
32:16	Для чудесного увеличения количества зерна в хранилище.	
	При заклинании <i>джиннов</i> .	34:12–13
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.	45:13–14
	Для разделения 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.	

№ аятов / сур Персия	Характер обращений за помощью посредством отдельных сур и аятов	№ аятов / сур Магриб
	Для сохранения девушкой девственности до свадьбы.	55:19
	Чтобы стать невидимым.	55:33
	Против эпилепсии, для «заточения» духов, вызывающих приступ.	56:27
	Против эпилепсии, для «заточения» духов, вызывающих приступ.	56:41
	При заклинании джиннов.	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
59:22–24	При опухоли. При болезнях печени.	
67	Профилактически против всех болезней. *Чтобы заставить кого-либо прийти к тебе. *Для обнаружения сокровищ.	*67
	Для процветания торговли.	71:10–12
	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
85:20–22	Профилактически против всех болезней.	
	Чтобы заставить кого-либо прийти к тебе.	86
	При болезнях сердца, печени, селезенки.	86:1–8

№ <i>айатов</i> / <i>сур</i> Персия	Характер обращений за помощью посредством отдельных <i>сур</i> и <i>айатов</i>	№ <i>айатов</i> / <i>сур</i> Магриб
	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
97	При мокроте, судорогах, болезнях печени. *Чтобы стать невидимым.	*97
	Для внесения раскола между дурными людьми.	99
	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»	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. Для нейтрализации колдовства. *От головной боли. *Чтобы достойно представить себя сильным мира сего. *Для уничтожения притеснителя.	* <i>басмалла</i>

Вопросы для самоконтроля

Возможно ли использование отдельных аятов и сур как элементов талисмана?

Что верно?

1. Да, по крайней мере с XV в. это широко распространенная практика.
2. Нет, ислам в целом запрещает магию, тем более запрещено использование для этой цели коранических текстов.
3. Такая практика существовала до XV в., затем она сошла на нет.
4. Такая практика получила распространение лишь в XIX в.

Иллюстрировался ли текст Корана в исламском мире?

Что верно?

1. Нет, это невозможно.
2. В рукописях поэтических сочинений, так или иначе обыгрывавших коранические сюжеты, была проиллюстрирована значительная часть Священного текста.
3. Хотя запрет на изображение не действовал в шиитском мире, сюжеты Корана не иллюстрировались и там.
4. До нас дошли списки Корана, украшенные сюжетными миниатюрами.

Существовал ли особый ритуал вывода из обращения ветхих рукописей Корана?

Что верно?

1. Нет, специального ритуала не зафиксировано.
2. Да, их либо навсегда помещали в особое хранилище (часто под крышей мечети), либо «хоронили» по специальному обряду, завернув в «саван».
3. Да, вышедшие из обращения рукописи сжигали.
4. Да, листы вышедших из обращения рукописей вкладывали в кирпичи, предназна-ченные для строительства мечети.

West = oestlicher
D I V A N I.

von

GOETHE.

Stuttgard,
in der Cotta'schen Buchhandlung
1819.

Рис. 1. Первое издание «Западно-восточного дивана»
Иоганна Вольфганга фон Гете (1819 г.)

Глава VI

КОРАН В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ

*Когда-то, цитируя слово Корана,
Умели назвать и суру, и стих,
Любой мусульманин, молясь неустанно,
Был совестью чист и чтим меж своих.
У новых дервишей — больше ли знаний?
О старом, о новом кричат вперевой.
А мы что ни день, то больше в тумане,
О, вечный Коран! О, блаженный покой!*

Иоганн Вольфганг фон Гете
Западно-восточный диван (1819–1827)

В одном из прекраснейших римских парков Вилла Боргезе в ряду памятников выдающимся поэтам и писателям разных стран рядом стоят Пушкин и Гете. Я очень хорошо помню, как осенью 2007 г. сидел в кабинете своего доброго старшего друга, выдающегося итальянского исламоведа и арабиста Серджио Нойи на его вилле в маленьком городке Леса на севере Италии. Это был фантастический человек: сын генерала авиации, сражавшегося против советских летчиков в небе Испании, двенадцатилетним мальчишкой стал учить русский язык, чтобы помогать советским военнопленным из лагеря, который был расположен неподалеку. Четырнадцатилетним подростком он сбежал из дома и, добавив себе несколько лет, записался добровольцем в английскую армию, которая тогда освобождала Италию от нацистов. Сделал успешную бизнес-карьеру, продолжая преподавать в Миланском университете. Благодаря его бизнес- и политическим связям ему удалось получить в свое распоряжение копии рукописей древнейших

списков Корана и начать большую международную программу по их изучению и изданию.

Тогда я приехал в Италию, чтобы снять фильм о нем и о самом раннем европейском издании Корана, к обнаружению которого он был причастен. Мы отлично поработали, и Серджио, взяв какую-то книгу с полки, пригласил меня выйти с ним в сад, смотревший на Лаго-Маджоре совсем неподалеку от того места, где герой романа «Прощай, оружие» переправлялся с любимой в Швейцарию. Мы смотрели на затухающий закат над озером, когда Серджио, открыв взятый с собой томик, который оказался самым первым изданием «Западно-восточного дивана», стал читать (рис. 1), сначала по-немецки:

Talisman in Karneol,
Gläubgen bringt er Glück und Wohl;
Steht er gar auf Onyx' Grunde,
Küß ihn, mit geweihtem Munde!
Alles übel treibt er fort,
Schützt dich und schützt den Ort:
Wenn das eingegrabne Wort
Allahs Namen rein verkündet,
Dich zu Lieb und Tat entzündet.
Und besonders werden Frauen
Sich am Talisman erbauen¹.

¹ И. В. Гете. *Благоподатели* (1819). Перевод В. В. Левика:

Сердоликовый *талиман*
Тем, кто верит, во благо дан.
Но касайся как святыни
Талисмана, что в рубине,
С ним ни хворь, ни слез, ни враг
Не разрушат твой очаг;
И когда в нем тайный знак,
Призывающий Аллаха,
В жизнь иль в бой иди без страха.
Талисман такой, нет спора,
Женщин главная опора.

А потом наизусть по-русски:

В пещере тайной, в день гоненья,
Читал я сладостный Коран,
Внезапно ангел утешенья,
Влетев, принес мне талисман².

Через несколько месяцев, в январе 2008 г. профессор Серджио Нойя вышел из дома на почту. У самых ворот на пешеходном переходе его сбила машина, вывернувшая с шоссе на большой скорости.

* * *

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.

² А. С. Пушкин. *Наброски к ненаписанным «Подражаниям Корану»* (1825).

6.1. Дар ал-харб

Уже начиная со второй половины VII—VIII вв. 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 него. 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» мусульман, которые в свою очередь обвиняли 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 *сира* — *магази* являются «двумя версиями иудео-христианской полемики, приспособленной к арабскому языку и хиджазскому окружению»³, безусловно, нельзя согласиться.

³ J. Wansbrough. *Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford, 1978), с. 45. См. также: он же. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford, 1977).

Современные исследования показали, что в X в. в Византии существовал греческий перевод Корана, нижняя временная граница 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 Империи.

Антимусульманские трактаты сирийских полемистов (например, яковитского епископа Дионисия бар Салиби (ум. 1171) включали подлинные или мнимые фрагменты Корана в переводе на сирийский язык.

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 среде.

Первые попытки перевода и изучения Корана в Западной Европе относятся к периоду, когда европейцы осознали в себе достаточно сил для противостояния 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 Ключни, 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 хадисов, мусульманские предания о пророках, «Маса'ил 'Абдаллах б. Салам» — спор между Пророком и иудеем — и два полемических трактата). Основываясь главным образом на этих переводах, Петр Достопочтенный с позиций *ecclesia militans* («церкви

воинствующей») 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 Европе.

Монастырь Ключи 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 шестьдесят два года спустя победы христианских войск в Северной Африке позволили вернуть монастырю сумму выкупа, выплаченного мусульманам. В течение последующего столетия монахи Ключи 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»⁴.

Второй латинский перевод Корана был осуществлен в 1209—1210 гг. Марком Толедским по заказу архиепископа Дона Родриго Хименеса де Рада (ок. 1170/80—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 ста четырнадцати *сур* сделали сто двадцать четыре, Марк Толедский старался переводить буквально и в сложных случаях скорее оставлял перевод смутным, нежели дописывал текст от себя. Марк в своем переводе сохранил и названия *сур*, 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

⁴ J. Kritzeck. *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, 1964), с. 231.

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»⁵. Неизвестно, был ли Марк Толедский обращен в христианство из ислама, однако он хорошо разобрался в предмете, о котором писал: легко цитировал Коран и хадисы, приводил мнения мусульманских авторитетов. Перевод Марка, превосходивший труд его предшественников, остался неизданным и долгое время не был оценен ни теологами, ни историками.

В эти годы ислам, как и мусульманские земли, 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» — 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

⁵ 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.

сознания христианской Европы было характерно неприятие ислама как такового, то для мусульман иудаизм и христианство — лишь ступени на пути человечества к истине, возведенной Кораном.

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»⁶. Его друг Хуан де Сеговия (1400—1458), францисканец-пацифист, избранный в 1440 г. антипапой, осуждал искажение образа ислама, основанное во многом на переводе Корана Роберта из Кеттона. В 1455 г. в монастыре Айтон в Савойе с помощью некоего *факиха* 'Исы б. Джабира им была предпринята попытка осуществить перевод Корана на латинский и кастильский языки. Ставилась также задача выбрать из текста Корана места, которые могли бы 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 дела Мирандоллы (1463—1494), чьи «Девятьсот тезисов» были осуждены папской курией, привел к созданию еще одного латинского перевода Корана. Его кардинал Эдижио да Витербо, поклонник идей Пико, будучи в Испании в 1518 г., заказал некоему Иохану Габриэлю Терроленсису. Полагают, что ряд исправлений этого перевода принадлежит знаменитому Льву Африканскому. В Милане сохранилась лишь одна рукопись этого перевода, который так и остался неизданным.

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 полемисты. И хотя

⁶ N. Rescher. "Nicholas of Cusa on the Qur'an: a Fifteenth Century Encounter with Islam", *Muslim World* LV (1965), с. 195—202; L. Hagemann, *Der Kur'an in Veständis und Kritik bei Nicolaus von Kues* (Frankfurt/M., 1976).

такие выдающиеся европейские востоковеды, как Дж. Скалигер (1540–1609), Т. Эрпениус (1540–1624), А. Релан (1676–1718), обращали внимание на то, что этот перевод явно не отвечает своему назначению, его использовали больше шестиста лет.

6.2. Реформация и контрреформация

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. Европейская торговля все более доминирует в Средиземноморье. На этом фоне было осуществлено первое европейское издание арабского текста Корана (Венеция, 1530), предпринятое с чисто коммерческими целями Паганини Бриксенсисом. Многочисленные ошибки, вызванные некомпетентностью издателей, вынудили их вскоре уничтожить тираж (рис. 2).

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 «Cribatio Alcorani» Николая Кузанского) и историко-географических трудов о Турции были опубликованы Теодором Бухманом (Библиандером) (1504–1564) (рис. 3). Это своеобразная энциклопедия по исламу и Османской Турции вышла в 1543 г. в Базеле, для которого была характерна атмосфера религиозной и культурной терпимости. Публикация, однако, стала возможна лишь после личного вмешательства Мартина Лютера. Среди приложений к ней были эпистола папы Пия II (1458–1464) к турецкому султану Мехмеду II с призывом принять христианство, а также обращения Лютера и его сподвижника Филиппа Меланхтона.

Несмотря на безусловно полемический пафос издания Бухмана, сам он отмечал роль ислама в великом деле распространения единобожия среди язычников. Его взгляды характеризует посвящение

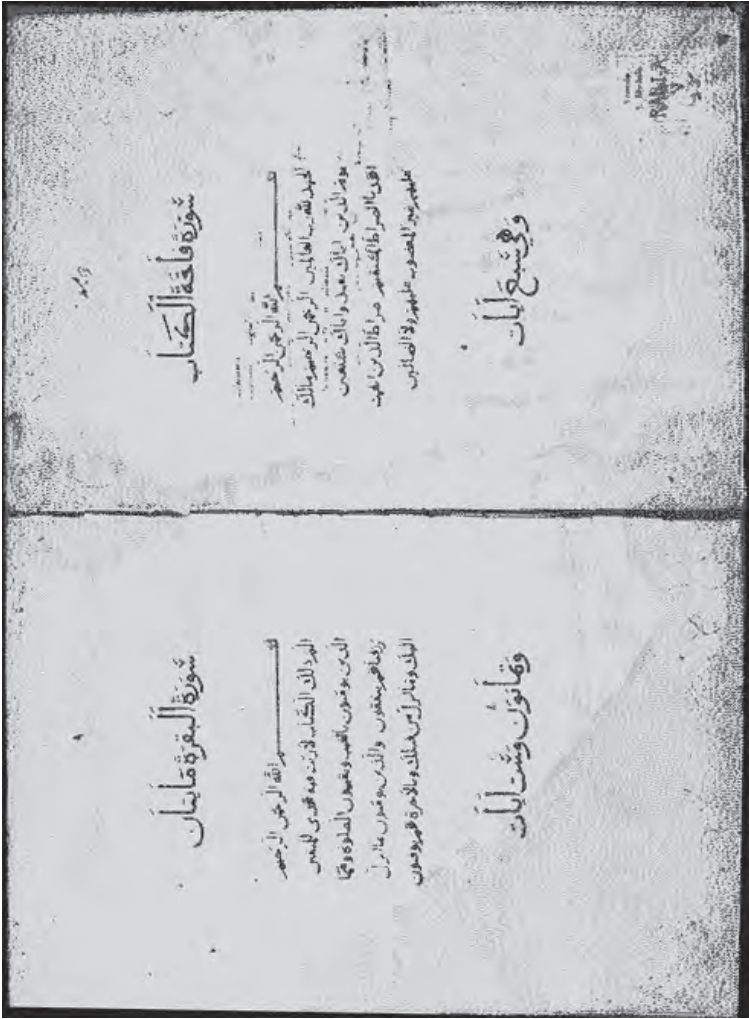


Рис. 2.1. Лист из считавшегося полностью уничтоженным изданием Корана Паганини Бриксенсиса (Raganiini Brixienensis, Raganiino de Bresla, Венеция, 1530).

اولئك علي قديس من نعم واولئك قديس المتقون ان الذين كبروا
عزوا عليهم ان نعم انهم قديس لا يوصون حكم الله على قديسهم
وعلى قديسهم وعلى ما قديسهم ولا يوصونهم على علمهم من المتقون
يقول اما الله والبر والآخر وما قديسهم ومنهم على صون الله
والذين امنوا وما على صون الا نعمهم وما شعرون في قديسهم
تبرهن واولئك قديسهم واولئك قديسهم انما كانوا على صون واولئك قديسهم
لا يصدقون واولئك قديسهم واولئك قديسهم الا نعمهم على المتقون
والذين شعرون واولئك قديسهم واولئك قديسهم الا نعمهم على المتقون
كياتس اليها الا نعمهم واولئك قديسهم واولئك قديسهم
انتموا قالوا انتموا واولئك قديسهم واولئك قديسهم
تستوبون الله يستوبونهم ويومئذ هم قديسهم
الذين شعروا بالماله الذي قديسهم واولئك قديسهم
منهم قديسهم واولئك قديسهم واولئك قديسهم
اولئك قديسهم واولئك قديسهم واولئك قديسهم
اولئك قديسهم واولئك قديسهم واولئك قديسهم

البر في عديسهم واولئك قديسهم واولئك قديسهم
اولئك قديسهم واولئك قديسهم واولئك قديسهم
الذين شعروا بالماله الذي قديسهم واولئك قديسهم
منهم قديسهم واولئك قديسهم واولئك قديسهم
اولئك قديسهم واولئك قديسهم واولئك قديسهم
اولئك قديسهم واولئك قديسهم واولئك قديسهم
اولئك قديسهم واولئك قديسهم واولئك قديسهم
اولئك قديسهم واولئك قديسهم واولئك قديسهم
اولئك قديسهم واولئك قديسهم واولئك قديسهم
اولئك قديسهم واولئك قديسهم واولئك قديسهم
اولئك قديسهم واولئك قديسهم واولئك قديسهم

Рис. 2.2. Лист из считающегося полностью уничтоженным издания Корана Паганини Бриксенсиса (Pagani Brixienis, Pagano de Bresla, Venezia, 1530).

MACHVMETIS

SARRACENORVM PRINCIPIS VITA AC DO-
ctrina omnis, quæ & Ismahelitarum lex, &

ALCORANVM

dicitur, ex Arabica lingua ante CCCC annos in Latinam translata,
nuncq; demum ad gloriam Domini IESV, & ad Christianæ fidei confir-
mationem, doctorum ac piorum aliquot uirprum, nostræq; adeo reli-
gionis orthodoxæ antistitum studio & autoritate, uelut è tene-
bris in lucem protracta atq; edita.

Quo uolumine perfecto, pius & studiosus lector fatebitur, librum nullum
potuisse uel opportunè uel tempestiuè magis edi hoc rerum
Christianarum & Turcicarum litatu.

*Adiectæ quoq; sunt Annotationes, Confutationes, Sarracenorum ac rerum Turcicarum
à DCCCC annis ad nostra usq; tempora memorabilium historiarum, ex probatissi-
mis autoribus tum Arabibus, tum Latinis & Græcis, quorum Catalo-
gum uersa in singulis Tomis pagina prima reperies.*

I T E M,

PHILIPPI MELANCHTHONIS, uiri doctissimi, præmonitio
ad Lectorem, cum primis pia & erudita.

THEODORI BIBLIANDRI, sacrarum literarum in Ecclesia Ti-
gurina professoris, uiri doctissimi, pro Alcorani editione Apologia, multa eru-
ditione & pietate referta, lectuq; dignissima: quippe in qua multis ac ualidiss.
argumentis & utilitigantium calumnijs responderetur, & quam non
solum utilis, sed & necessaria hoc præsertim seculo sit
Alcorani editio, demonstratur.

Cum Cæsareæ Maiestatis gratia & priuile-
gio ad septennium,

*Рис. 3. Титульный лист публикации Теодора Библиандера «Mahumetis
Saracenorum principis, eiusque successorum vitæ doctrina ac, ipse Alcoran...
Haec omnia in unum volumen redacta sunt opea et studio Theodori Bibliandri»
(Basel, 1543). Австрийская национальная библиотека, 19.В.40.*

к одному из оставшихся в рукописи сочинений, в котором он обращается с приветом и пожеланиями мира и благоденствия ко всем христианам, иудеям и мусульманам «во имя Бога, нашего повелителя»⁷. 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.

Бухман не знал арабского языка в степени, достаточной для исправления толедского перевода, но к своей задаче он подошел в высшей степени основательно. Бухман имел в своем распоряжении несколько рукописей Корана, в том числе одну, в которой на полях были отмечены *ал-кира'ат* («чтения») (последняя сохранилась в Университетской библиотеке Базеля) 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., 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 появления Базельского издания в Венеции выходит анонимная итальянская версия книги, переведенная, согласно титулу, «прямо с арабского», но в действительности повторяющая издание Библиандера. Публикацию книги 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 книги. Последняя была дважды

⁷ G. Bergmann. *Die Herausforderung des Islam* (Stuttgart, 1980), с. 29—30.

переиздана в 1659 и 1664 гг., когда, несмотря на поражение турок при Сент-Готгарде, 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 «правоведие», и во взаимной полемике против «турко-папизма» или «кальвино-туркизма» часто звучали обвинения в «похожести на ислам». 15 апреля 1521 г. Сорбонна осудила девяносто пять тезисов Лютера, назвав их сочинением «более порочным, чем Коран». Для протестантских оппонентов Мухаммад и Папа были «двумя головами Антихриста»⁸. 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 попал 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 XVII в., 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 Андрэ дю Рие (1580 ? – 1669 ?). Хотя этот перевод уже в момент своего появления не вполне удовлетворял

⁸ H. Bobzin. “Martin Luthers Beitrag zur Kenntnis und Kritik des Islam”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionswissenschaft* XXVII (1985), с. 283–289.

принятым научным требованиям и допускал небольшие перестановки, сокращения, вольности при передаче текста, а текстологический анализ показывает связь работы дю Риэ с текстом, изданным Библиандером, он вызвал живейший интерес. За короткий срок труд дю Риэ 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) собором римских цензоров официального запрета на издание и перевод Корана.

Однако к моменту появления в 1694 г. арабского текста сочинения «лжепророка Магомета», опубликованного протестантским теологом и ориенталистом Абрахамом Хинкельманом, в Ватикане была наконец осознана бесперспективность запрета, отдававшего протестантам приоритет в антиисламской пропаганде.

В 1698 г. в Падуе духовник папы Иннокентия XI Людовико Мараччи (1612–1700) опубликовал латинский перевод (рис. 4) 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 *тафси*ров, так же в оригинале и с латинским переводом, затем следовало опровержение). 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 ученых. За трудом Мараччи последовала целая серия новых переводов Корана на европейские языки.



سورة البقرة محكمة مايلان وضمت وثمانون آية

S U R A II.

V A C C A.

MECCANA COMMATUM CCLXXXVI.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابَهُ هُدًى وَبَيِّنَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ
 2 الْقُرْآنَ وَمَا أُنزِلَ مِنْهُ نُبَأٌ موقوتاتٍ وَمَا أُنزِلَ مِنْهُ هُدًى وَبَيِّنَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ
 3 وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ
 4 وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ
 5 وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ
 6 وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ
 7 وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ
 8 وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ
 9 وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ
 10 وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ
 11 وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ
 12 وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ
 13 وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ
 14 وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ
 15 وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ
 16 وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ
 17 وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ
 18 وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ
 19 وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ
 20 وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ
 21 وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَمَرُوا بِالْعَدْلِ

Рис. 4. Страницы из латинского перевода Корана Людовико Мараччи «Alcorani textus universus ... exarabico idiomate in latinum translatus ... auctore Ludovico Maraccio» (Patavii, 1698) Австрийская национальная библиотека, 14.L.36. С любезного разрешения библиотеки.

Refutationes in Suram II. Alcorani. 9

22 يا لها الشمس تصدوا رسم الذي خلصكم والدين من قبلكم لعنكم تنون 23 يا الذي
 خلصكم الارض بطنها والسماء بطنها وانزل من السماء ماء فاصبح به من التراب رزقا لخصم فلا
 تجعلوا لله ندا وانتم تعلمون 24 وان كنتم في ريب مما انزلنا على عبدنا قلوا يسوروه من
 بينكم وانصروا نهداكم من نوب الله ان كنتم مسلمين 25 ومنبر الذين آمنوا وعملوا الصالحات
 ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار كلما رزقا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل
 ولما به مستلهبا ولم يبعثوا فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون 26 ان الله لا يتخذ من
 صنعا ما يشركه مما عروفا ما بال الذين آمنوا بآيات الله انهم لا يؤمنون ان الله قد اراد
 ان يهلكهم فبدل الله صنعا لهم فليست بآية الا الذين كفروا فيقولون ما لنا
 ان لا يؤمنوا بما نرى من آيات الله ولما نرى من آيات الله انهم لا يؤمنون 27
 في الارض لو انك هم لانسروا الله وكنتم تكفرون بالله وكنتم امماتا ملذذاتم ثم يسئتم
 ثم يمسكهم ثم ليه يرجعون 28 هو الذي خلق لكم ما في الارض حبيبا ثم لنزى الي السماء
 سرهون سبع سورات وهو بكل شئ عليم 29

In Nomine Dei Misericordis Misericordis.

1. **A**. L. M. 2. Iste Liber, non est dubium de eo, *quin sit à Deo*: di-
 rectio timentibus eum. 3. Qui credunt in Arcanum, & stare
 faciunt orationem (*idest observant tempora e jus*) & ex eo quod in suffen-
 taculum præbimus illis, erogant in elemosynam. 4. Et qui credunt in id,
 quod demissum est ad te (*idest Alcoranum*), & in id, quod demissum fuit
 ante te (*idest Pentateuchum, P'salterium, & Evangelium*) & in novissi-
 mum sæculum ipsi firmiter credunt. 5. Hi erunt super directionem (*idest*
dirigentur) à Domino suo; & hi erunt felices. 6. Porro qui infideles sunt,
 equale erit super eos (*idest unum atque idem erit illis*) sive prædicaveris eis,
 si non prædicaveris eis: non credent. 7. Sigillum impreficit Deus super
 corda eorum, & super auditum eorum: & super aspectus eorum est coo-
 perimentum: & ipsi erit poena magna. 8. Et ex hominibus aliquis dicit:
 Credidimus in Deum, & in diem novissimum: & non ipsi cum credenti-
 bus (*idest & tamen non credunt*.)
 9. Deceptorie agunt, cum Deo, & cum iis qui crediderant, & non
 decipiunt nisi animas suas, & non sentiunt hoc. 10. In cordibus eorum
 pro morbus: auxitque illis Deus morbum: & ipsi erit poena discriminans
 pro eo quod mentiti sunt. 11. Et cum dictum fuerit eis: Ne corruptiatis
 in terra; respondebunt: Certè quod nos sumus redintegrantes. 12. An
 non certè ipsi sunt corruptores? Verumtamen non sentiunt se esse tales.
 13. Et cum dictum fuerit eis: Credite, sicut crediderunt homines: re-
 spon-

6.3. Эпоха Просвещения

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»⁹. Гете создает «Западно-восточный диван» и под влиянием «Жизни Магомета» Ж. Ганье (1732) задумывает драму, где основатель ислама выступает уже как философ-пантеист.

Еще в январе 1814 г. Гете стал свидетелем молитвы башкир-мусульман, служивших в русской армии. Местом молитвы стала протестантская гимназия в Веймаре: «Говоря о пророчествах, должен тебе сказать, — писал Гете своему другу Фридриху Вильгельму Генриху фон Требру, — что сегодня происходят такие вещи, которые ранее пророкам не разрешили бы даже и произнести. Кто бы позволил еще несколько лет назад высказать предположение, что в нашей протестантской гимназии может проводиться магометанское священное богослужение и будут читаться суры из Корана. И все же это произошло, и мы присутствовали на богослужении у башкир, видели их муллу и приветствовали их князя в театре. Из особого расположения ко мне на вечную память мне были подарены лук и стрелы, которые я повесил над своим камином. А некоторые из наших особо религиозных дам даже заказали в библиотеке перевод Корана»¹⁰.

Чтобы иметь возможность в подлиннике прочесть и даже попытаться перевести Коран, Гете начинает брать уроки арабского

⁹ N. Daniel. *Islam, Europe and Empire* (Edinburgh, 1966), с. 299.

¹⁰ И. В. Гете. *Западно-восточный диван*. Изд. подготовили И. С. Брагинский, А. В. Михайлов. Перевод В. В. Левика (Москва, 1988), с. 732.

языка у молодого профессора Иенского университета И. Г. Л. Козегартена (1792—1860), впоследствии сыгравшего известную роль в развитии отечественной науки о Востоке и в 1839 г. избранного членом-корреспондентом Петербургской академии наук. Осенью 1813 г. Гете получил в подарок арабскую рукопись, содержащую последнюю *суру* Корана, и пытался переписать и перевести ее. До нас дошел Гетевский перевод лишь первой *суры* и отдельных *айатов* еще нескольких *сур*.

«Все содержание Корана — пишет Гете, — заключено в начале второй *суры*, что звучит так: “Эта книга не ведает сомнений. Это наставление благочестивых, полагающих истинными тайны веры, соблюдающих часы молебствий и подающих милостыню из того, что дано им нами; они веруют в откровение, какое было ниспослано пророкам до тебя, и владеют обетованиями грядущей жизни; ими руководит Господь, и они будут счастливы и блаженны. Что до неверных, тем безразлично, будешь ли ты усевещать их или не будешь; все равно они не уверуют. Бог запечатал сердца их и уши. Мрак покрывает лицо их, тяжкая кара постигнет их”. И о том твердит Коран сура за сурой»¹¹.

Закономерно, что именно в Англии, бывшей инициатором просветительского движения, адвокат Дж. Сэйл (1697—1736) публикует английский перевод Корана, основанный главным образом на комментариях ал-Байдави, ас-Суйути, аз-Замахшари и других авторов. 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 знакомился Вольтер.

¹¹ Там же, с. 164—165.

6.4. Романтики и колониальная экспансия

Ослабление Порты привело к постепенному отходу от идентификации ислама с империей Османов. Полемические элементы в сочинениях европейских авторов все более стали уступать собственно 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 с «точки зрения турка» или «устаи перса» (например, «Персидские письма» Монтескье (1689–1755), увидевшие свет в 1721 г.) (рис. 5). В это время в Европе публикуются и апологетические в отношении ислама сочинения, направленные против официального католицизма. Ислам рассматривался как самая 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 1783 г. К. Савари (1750–1788).

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 в Иерусалим» (1811 г.), 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 европоцентризма. Французский перевод Корана, выполненный А. Б. Казимирским (1808–1887), был создан в эпоху, когда экспансия Франции в Алжире потребовала более точной



Рис. 5. Образ Мухаммада на гравюре Эрландуса Дриселиуса в книге «Luna Turcica, eller, Turkeske måne...» (Jönköping, 1694, с. 5) напоминает и библейских персонажей Рембрандта, и европейского вельможу той поры.

информации об исламе. Этот перевод стал выдающимся достижением французской арабистики. Популярный четырехтомный комментарий к Корану Э. Уэрри (Лондон, 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 важнейшее достижение имело и обратную 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»¹². Возникавшие в русле культурного компаративизма работы А. Гейгера, К. Герока, труды Г. Вайля, Т. Нельдеке, Х. Хиршфельда, Й. Барта, а затем и серия работ Й. Хоровица и его учеников ознаменовали начало этапа критического изучения Корана и надолго сформировали главное направление коранических исследований. При этом религиозно-

¹² 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: *Расцвет древних обществ* (Москва, 1982), с. 122.

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 библеистики, 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. Флюгеля.

6.5. XX век

В последние десятилетия XIX в. во Франции, Бельгии и России набирал силу символизм. Его стремление к новаторству, поиск новых тем, внеевропейская открытость привели к новому этапу освоения Востока европейской культурой. Для творчества целого ряда видных поэтов-символистов путь поиска духовных основ вел в первую очередь на Восток. К их числу принадлежал, например, Райнер Мария Рильке (1875—1926), один из самых известных европейских поэтов XX в.

Знакомством поэта с исламом навеяны его знаменитые «Дуинские элегии». Накануне Первой мировой войны, чтобы открыть для себя «континент ислама», Рильке совершает путешествия по Северной Африке и Испании: «Я читаю Коран, у меня местами перехватывает от него дух, я погружаюсь в него всеми моими силами, как ветер в органе <...> Мухаммед — это Ближайший; он прорвался к Единому Богу, как поток через первозданные горы», — писал Рильке своему другу и покровительнице Марие фон Турнунд-Таксис Гогенлоэ¹³. Близкое настроение звучит и в его хорошо известном стихотворении «Призвание Магомета»:

¹³ R. M. Rilke. *Brief an Fürstin Marie von Thurn und Taxis* (Ronda, 17.12.1912).

Когда к нему в тайник вошел высокий
и чистый ангел, весь светясь огнем,
он распознал его в мгновенье ока
и попросил его лишь об одном —

о позволеньи не покинуть крова
ему, смущенному душой купцу.
Он жизни не читал — и мудрецу
не слишком тяжело ли *это* слово?

Но тот с упорством, бьющим через край,
велел его исполнить приказанье,
не уступал и требовал: *читай!*

Он прочитал. И ангел ниц упал.
И стал он тем, кто *прочитал* писанье,
и подчинялся, и осуществлял¹⁴.

По поводу этого стихотворения А. И. Неусыхин (1898—1969), известный советский историк-медиевист и прекрасный знаток творчества Рильке, отмечал: «Стихотворение в гетевской традиции вслед за стихотворением в духе традиции Дюрера — не эклектика, а утверждение самого великого и прогрессивного в немецкой культуре: этот ряд как бы заранее моделирует будущий поворот к активному действию с конца 20-х и особенно в 30-х годах у Томаса Манна и у других немецких прогрессивных писателей»¹⁵.

В Германии, стремившейся к переделу мира, проводившей активную колониальную политику и пытавшейся разыграть «исламскую карту», активно развивалось и практическое, и академическое направление востоковедения. Здесь работал Т. Нельдеке 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 Шпен-

¹⁴ Р. М. Рильке. Призвание Магомета (1908). Перевод К. Богатырева.

¹⁵ Р. М. Рильке. *Новые стихотворения. Вторая часть*. Издание подготовили К. П. Богатырев, Г. И. Ратгауз, Н. И. Балашов (Москва, 1977).

глер (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 текста Корана, 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 (*ал-кира'ат*), создание фотоархива старейших списков Корана и их изучение. Предполагалось взять за основу текст в редакции Хафса (который послужил «базой» египетского издания), но опубликовать его с учетом особенностей *садж'а* (рифмованной прозы). Нумерацию *айатов* планировалось дать как в соответствии с мусульманской традицией, 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. Нельдеке, Ф. Швалли, Г. Бергштрессера, О. Претцля. Третий том составил бы развернутый комментарий к критическому аппарату. Авторы проекта осознавали невозможность учесть все существующие варианты, однако они предполагали обработать главные источники по проблеме. В четвертый том предполагалось включить словарь к Корану. Хотя был проделан огромный объем подготовительной работы, довести ее до конца по ряду причин так и не удалось.

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 традиции. 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 экзегетику. Это поставило под сомнение как авторитетность *тафсиров* для адекватного истолкования Корана, так и мусульманскую традицию, повествующую о сложении текста. Сильвестр де Саси, Г. Вейль, Х. Хиршфельд поставили под вопрос аутентичность отдельных *айатов*, а Поль Казанова — достоверность памятника в целом. Была осознана необходимость проведения коранических исследований, независимых от исламской традиции. Именно такой подход лежал в основе работ 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». Р. Белл впервые посмотрел на композицию Корана в связи с реальной проповеднической деятельностью Мухаммада. Каждая *сура*, по его мнению, — это соединение коротких откровений Мухаммада, осуществленное либо им самим, либо позднее при «собрании» Корана. Такой подход позволил Р. Беллу по-новому поставить проблему хронологии произнесения уже не отдельных *сур*, а их фрагментов. Результаты своих исследований Р. Белл суммировал в опубликованном им двухтомном переводе Корана «с критическим пересмотром расположения *сур*»¹⁶.

¹⁶ R. Bell, *The Qur'an*, translated with a critical rearrangement of the Surahs (Edinburgh, 1939), i-ii. Комментарий Р. Белла был опубликован спустя почти сорок лет после его смерти. См.: R. Bell, *A Commentary to the Qur'an* (Manchester, 1991), i-ii.

Хотя на протяжении долгого времени многие его выводы не встречали научной поддержки, а в мусульманской среде самый подход вызвал резкое неприятие, с позиций современности вклад Р. Белла в изучение Корана трудно переоценить.

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 осуществлению 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 годам 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 Йусуфа 'Али, снискали большую популярность и многократно переиздавались.

Коранические исследования и переводы Корана после Второй мировой войны во все большей степени связаны с пониманием двух основополагающих моментов: стремлением объяснять Коран посредством самого Корана и осознанием важности привлечения к анализу коранического текста доисламских и современных памятнику языковых материалов. Здесь наиболее заметные достижения принадлежат Р. Блашеру и Р. Парету, 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». Перевод Р. Блашера (1949–1950) основан на предварительном изучении и широком привлечении для разъяснения «темных мест» произведений доисламской аравийской поэзии. Среди английских переводов наибольшей известностью пользуется работа А. Арберри.

Указатель к нему сделан Ж. Кассисом, а краткий комментарий написан У. Монтгомери Уоттом, также занимающим одно из ведущих мест среди исследователей ислама, работавших в середине XX в. Его перу принадлежит наиболее авторитетная двухтомная монография о Мухаммаде 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 ученых. 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 установлений. Об интересе англиканской церкви к исламу и Корану можно судить по публикациям епископа этой церкви К. Крэгга.

В этом отношении интересен факт совместного перевода, принятого с целью улучшения отношений между европейской общиной и мусульманским населением Северной Африки христианином О. Песлем и мусульманином А. Тиджани. Здесь этот перевод переиздавался несколько раз и остается популярным до сих пор.

Таким образом, мусульманская традиция изучения Корана, по существу и не прерывавшаяся в Европе, получает сегодня новое развитие. Наиболее интересным представителем нового поколения мусульманских ученых является Мухаммад Аркун, работы которого выполнены на уровне последних достижений западной герменевтики с учетом достоинств и недостатков европейской коранистики. 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 экзегетики.

В докладе на международном конгрессе по изучению Корана, посвященном началу XV в. хиджры (Канберра, 1980), Уильям Грэм вслед за У. М. Уоттом 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 'акиды ал-Кушайри: «Рукопись [Корана] сотворена во всех ее составляющих. Совершенно необязательно, чтобы она была вечной исходя из того что она содержит запись слов Бога, так же как сотворена и мечеть, и незачем считать ее вечной исходя из того что в ней служат Богу»¹⁷.

¹⁷ 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 1* (Canberra, 1980), с. 9–28.

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* Хомейни, 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 Аллаха»¹⁸.

Мусульманских читателей особенно возмутили две главы: вторая, основанная на весьма вольном толковании исламского предания и истории о языческих божествах ал-Лат, Манат и ал-‘Уза, 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 придать осмеянию фигуру некоего фанатичного исламского лидера, находящегося в эмиграции в Лондоне. Многие увидели в этом образе карикатуру на Хомейни.

В мире ежегодно публикуется множество куда более резких антиисламских сочинений, в этом же случае принципиальное значение имел тот факт, что автором романа был мусульманин. Именно это обстоятельство дало повод в соответствии с исламской традицией

¹⁸ Цит. по: I. Hamilton. “The First Life of Salman Rushdie”, *The New Yorker*, (December 25, 1995 / January 1, 1996), с. 113.

обвинить Рушди в публичном вероотступничестве. В то же время часть либерально настроенных мусульман осуждало *фатву* Хомейни, в том числе и как ошибку, давшую врагам ислама во всем мире возможность обрушиться с новыми нападка на религию Пророка.

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. В то же время в самых разных кругах на Западе звучали и слова, осуждавшие 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 привело. С одной стороны, он объявлял себя мусульманином, по крайней мере в смысле своей принадлежности к культуре ислама, с другой — говорил 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 ислама»¹⁹.

Фатва Хомейни, подтверждавшаяся до 1998 г. его преемниками, резко изменила жизнь автора «Сатанинских стихов». Долгое время он вынужден был скрываться, находясь под охраной

¹⁹ S. Rushdie. “The Book Burning”, *The New York Review of Books* (March 2, 1989), с. 26.

британской полиции. Лишь в последнее время ситуация несколько изменилась, и Салман Рушди стал появляться на публике.

Если вновь обратиться к собственно научным работам, то с полным основанием можно констатировать, что продолжаются и исследования в направлении, о котором говорил У. Грэм. Так, попытки объяснять Коран самим Кораном, характерные, например, для Р. Парета, имеют параллель в средневековой мусульманской традиции и рассматриваются сегодня в качестве основного метода коранического истолкования (*ал-Кур'ан йуфассиру ба'духу ба'дан*) одним из наиболее интересных современных *муфассиров* 'Аишей 'Абд ар-Рахман бинт аш-Шати', вдовой и продолжательницей дела Амина ал-Хули (ум. 1967). Последний работал в русле предложенного им метода «литературного подхода к истолкованию Корана» (*ал-минхадж ал-адаби ли-л-тафсир*). Появление на Западе серии работ по проблеме «Коран и исламский ритуал» также неразрывно связано с этими тенденциями. В конечном итоге и несомненно новаторские, вызвавшие серьезную дискуссию работы Дж. Уонсборо, упомянутые выше, также посвящены проблемам христиано-мусульманского взаимодействия. К сожалению, судьбы Салмана Рушди, египетского ученого Насра Абу Зайда, вынужденного эмигрировать из Египта в связи с публикацией своего труда, посвященного исследованию текста Корана, 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 максимальной 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 сегодня 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, а также Центра по переводу Корана в Куме (Иран). Полных и частичных переводов опубликовано уже около двухсот пятидесяти. Многие из них доступны сегодня в сети Интернет.

Подготовленное мусульманскими авторитетами т. н. 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»²⁰.

Коран остается привлекательным объектом околонучных мистико-философских спекуляций, по-прежнему модных среди неспециалистов.

В последние десятилетия все большее внимание уделяется обсуждению методологических проблем. 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. Нельдеке, опубликовавший свою знаменитую «Историю Корана».

²⁰ А. Rippin. "Reading the Qur'an with Richard Bell", *Journal of American Oriental Society* CXII/4 (1992), с. 646. См., например, упомянутые выше работы Дж. Уонсборо и М. Аркуна.

Вопросы для самоконтроля

Когда был сделан первый перевод Корана на греческий язык?

Что верно?

1. В IX—X вв.
2. В начале XII в.
3. В середине XV в.
4. В первой трети XIX в.

Почему был уничтожен тираж первого европейского издания Корана (Венеция, 1530)?

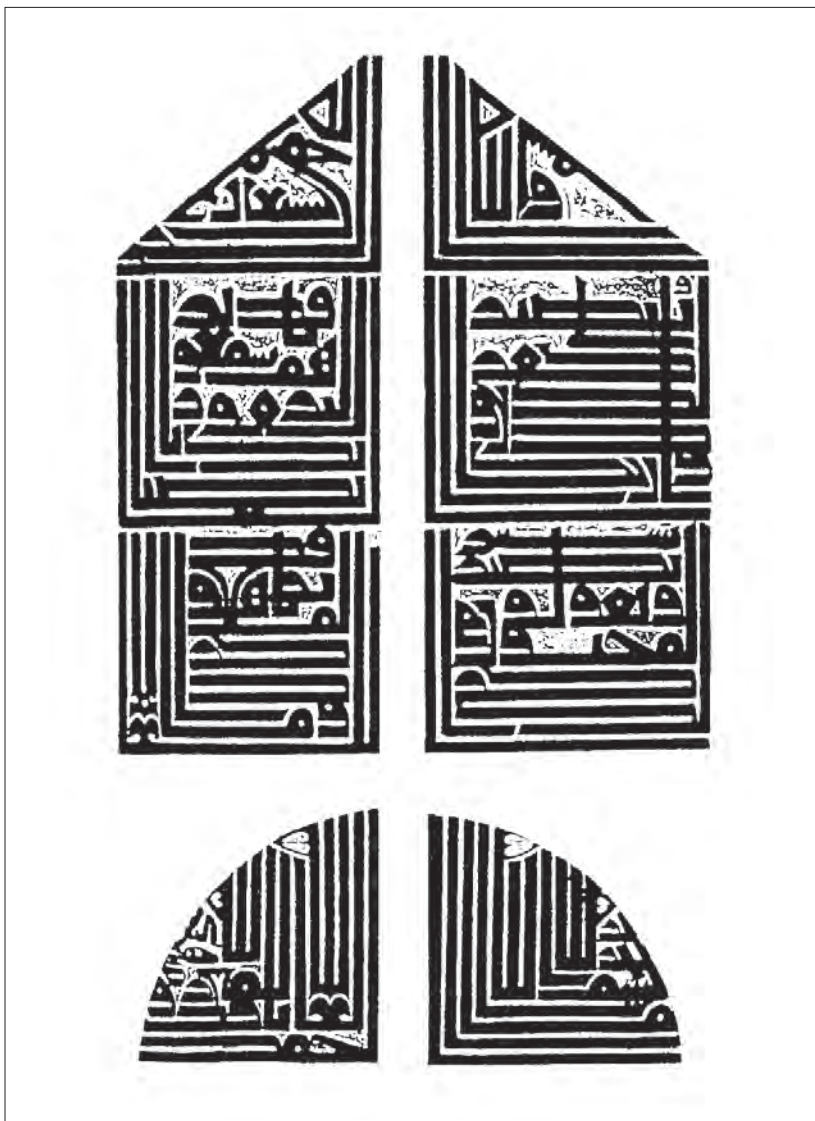
Что верно?

1. Противодействие Папской курии.
2. Отсутствие рынка для распространения в Европе.
3. Громадное количество опечаток.
4. Необычайная дороговизна.

Когда и кем был разработан план критического издания текста Корана?

Что верно?

1. Г. Флюгелем в 1834 г.
2. Г. Редслобом в 1867 г.
3. Г. Бергштрессером и А. Джеффри в 1927 г.
4. Р. Беллом в 1939 г.



*Талисман, представляющий айаты 51 и 52 суры «Калам» (68).
Восходит к индийскому прототипу XVIII в.,
но встречается в мусульманских районах Южной Азии и сегодня.*



Рис. 1. Фатима-ханум с гранками татарского Корана, выполненного ее отцом Мусой Бигиевым.

Глава VII

КОРАН В РОССИИ

*Зачем непрочные страницы множить
И в упоенье, в темноте надменной
Выделявать сомнительный товар?*

*Приходит время, как халиф Омар,
Чтоб ненароком книги уничтожить,
За исключением одной — священной.*

Семен Липкин. *Надпись на восточной книге* (1983)

- *Что вы можете нам предложить?*
— *Ничего. Я думал, у меня есть часть Экклезиаста и, может быть, кое-что из Откровения Иоанна Богослова, но сейчас у меня нет даже этого.*
— *Экклезиаст — это неплохо. Где вы хранили его?*
— *Здесь, — Монтэг рукой коснулся лба.*
— *А, — улыбнулся Грэнджер и кивнул головой.*
— *Что? Разве это плохо?* — *воскликнул Монтэг.*
— *Нет, это очень хорошо. Это прекрасно!* — *Грэнджер повернулся к священнику.*
— *Есть у нас Экклезиаст?*
— *Да. Человек по имени Гаррис, проживающий в Янгстауне.*

Рэй Брэдбери. *451 градус по Фаренгейту*

Книге Рэя Брэдбери можно было бы предпослать замечательный эпиграф, слова, принадлежащие выдающемуся арабо-испанскому теологу, полемисту, поэту и историку Ибн Хазму ал-Андалуси (994–1064): «Они сожгли бумагу, но не сожгли того, что содержится на бумаге — нет, в сердце моем!»¹. Поколению, к которому

¹ Цит. по: А. Б. Халидов. *Арабские рукописи и арабская рукописная традиция* (Москва, 1985), с. 181.

я принадлежу, довелось жить в эпоху стремительной смены ценностей и ориентиров. Менялись вещи, казавшиеся незыблемыми: государственный флаг, герб страны, гимн... Давно исчезла необходимость обязательного цитирования «классиков» в диссертациях и книгах. Правда, немедленно появились новые околонучные фетиши, но мы, наученные жизненным опытом, уже понимаем их преходящую сущность: сегодня — одни, завтра — другие. Зато отчетливо проявились вечные ценности и ориентиры, достойно прошедшие сквозь века и сохраненные человечеством, несмотря ни на что.

Несколько лет назад я читал лекцию, посвященную истории Корана в России, для студентов и аспирантов факультета философии и социологии Башкирского государственного университета. Упомянул, в частности, и о том, что одной из главных задач отечественной коранистики является поиск первого татарского перевода Корана, выполненного Мусой Бигиевым. Тогда же я познакомился с Ириной Васильевой, молодой докторанткой, которая не только совмещала занятия философией и восточными единоборствами, но при этом оказалась еще и внучкой видного мусульманского публициста и педагога Зийа ад-Дина Камали. Спустя месяца три я получил от Ирины письмо. Она узнала откуда-то, что перевод Мусы Бигиева до сих пор хранится в Санкт-Петербурге «у бабушки по имени Фатима». Я рассказал об этом своей студентке-татарке уже на философском факультете Петербургского университета и предложил опросить знакомых и родственников, не знает ли кто о бабушке по имени Фатима. Прошло всего несколько дней, и я получил адрес и телефон Фатимы Мусаевны Тагирджановой, вдовы профессора Ленинградского университета и дочери Мусы Бигиева. Бог мой, как все оказалось рядом!

Фатима-ханум показала мне не только готовые к печати гранки перевода Корана, выполненного ее отцом, но и множество интереснейших документов (рис. 1). Вскоре был готов документальный фильм «Рукопись и судьба», а в Казани был опубликован перевод Корана и книга о выдающемся татарском ученом. Мне так повезло дважды: первый раз с рукописью «Корана 'Усмана», а второй раз в Уфе и Петербурге.

7.1. *Ab ovo*

Об истории изучения Корана в Западной Европе написано достаточно много, чего нельзя сказать о судьбе этой книги в России, 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, Петр I, Екатерина Великая. 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, в том числе связанного с исламом, а Коран звучал внутри Московского Кремля, где вплоть до конца XV в. существовал Татарский двор — официальная резиденция ордынских баскаков, 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, восходящие к исламским прототипам, еще значительное время продолжали играть заметную роль в жизненном укладе русских. Россия, унаследовав территории и в значительной степени государственную организацию ордынцев, оказалось после гибели Византии в 1453 г. 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 *тугра* (рис. 2), заключавшая в себе формулу *би-'инайати Рабби-л-'аламин*. Едва ли случайно, что вплоть до середины XVI в. в Европе бытовало устойчивое мнение, что русское государство находилось в руках



Рис. 2. Русская тугра с формулой би-'инайати Рабби-л-'аламин.

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, последовавшее в 1552 г. через шестьдесят лет после захвата христианами Гранады (1492 г.). Россия постепенно начала утверждаться в своем превосходстве над мусульманскими соседя-

ми. 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. Между тем 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 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...», 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. Здесь же 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 князей. Типологической параллелью этому переводу может служить современный ему перевод Корана на мусульмано-испанский (*алхамиадо*).

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)². Здесь же имеется любопытная приписка: «78-го (= 1570) мая взял Куран ко Государю Петр Григорьев»³. 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 переводом. *Аят* 16:91, использовавшийся для клятвы, выписан в нем золотом. Ниже в рукописи имеется вклейка с текстом, выполненным московской скорописью XVII — начала XVIII в. (*рис. 3*):

«В Куране на сей статье шертовать присто(и)но, а с той статьи перевод: Глава 15 О Пчеле именуемо(й) арапски Аджиль Все аще по Бозе обещаестея исполняйте(,) и ничтоже противо клятвы своея да сотворите. Убо Бога призвасте во свидетельство своего обещания, весть бо вся вами творимое»⁴.

² Подлинная опись архива Посольского Приказа, выполненная в 1560-х годах, ныне находится в фондах Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург), см.: QIV. 70, л. 224–357 об. Публикация: *Государственный архив России XVI столетия. Опыт реконструкции*, подготовка текста и комментарии А. А. Зимин, ред. акад. Л. В. Черепнин, вып. 1–3 (Москва, 1978) (см.: вып. 1, с. 93; вып. 3, с. 506).

³ Это был дьяк Петр Григорьевич Совин. См.: А. Круминг. «Первые русские переводы Корана, выполненные при Петре Великом», *Архив русской истории* V (1994), с. 228.

⁴ Д. А. Морозов. *Краткий каталог арабских рукописей и документов Российской государственного архива древних актов* (Москва, 1996), с. 21–22.

На сегодня это, по-видимому, самый ранний дошедший 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 в русско-турецких отношениях 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 и знаменитым православным полемистом Иоанникием Галятовским (ум. 1688) трактат «Alkoran Machometow... Od Koheletha Chrystusowego gosproszony u zgromadzony...» (рис. 4). 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. Гадзеловским (рис. 5).

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 Галятовского принадлежат еще две книги, где он так или иначе касается Корана. Это сочинение «Небо новое», посвященное чудесам Богородицы, и противомусульманский памфлет «Лебедь с перьями своими». В первом приведены две мнимых и одна подлинная (*айат* 3:45) цитата из Корана, во втором — лишь мнимые ссылки на Коран, восходящие, по-видимому, к европейской полемической традиции.

7.2. В империи

Первые инициативы по научному изучению, переводу и распространению Корана в России принадлежат Петру I. В контексте своей восточной политики Петр предпринял целую серию мероприятий, положивших начало систематическому изучению му-



Рис. 4. Титульный лист трактата Иоанникия Галятовского «Alkoraan Machometow... Od Koheletha Chrystusowego rosproszony y zgradzony...» (Чернигов, 1683).

Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург.

сультманского Востока. По его приказу в 1716 г. в Петербурге был напечатан первый перевод Корана на русский язык (рис. 6 а, б), выполненный неизвестным переводчиком (неоднократно приписывался Дмитрию Кантемиру или Петру Посникову) с французского

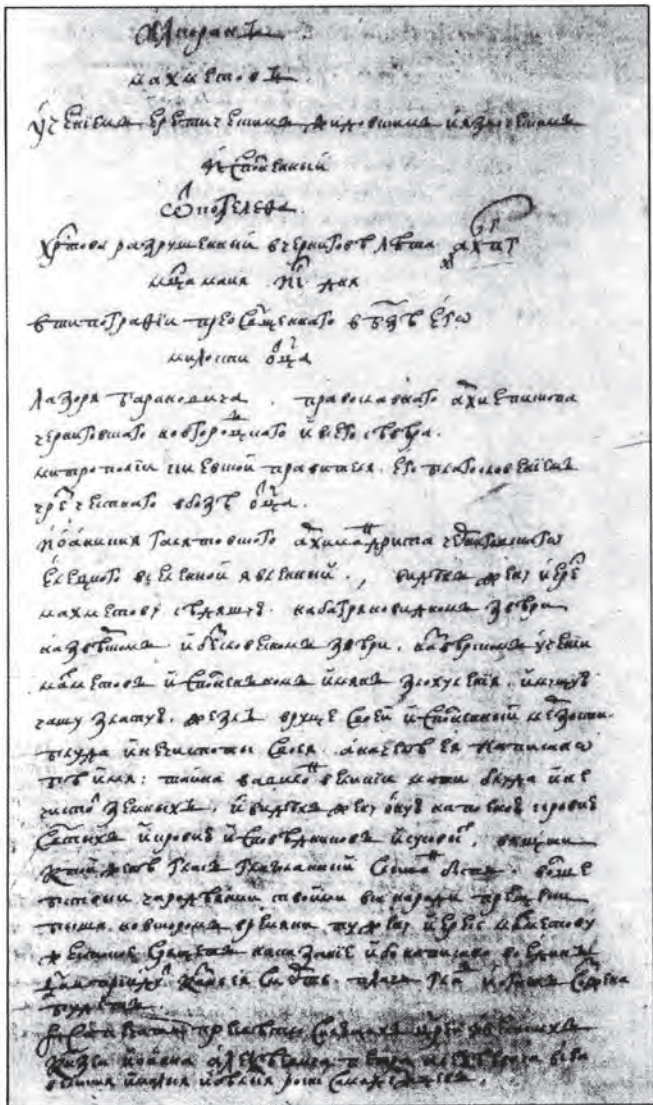


Рис. 5. Первая страница русского перевода книги Гаятмовского «Alkoran Machometow... Od Koheletha Chrystusowego rozproszony u zgromadzonu...», осуществленного С. И. Гадзеловским. Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург.

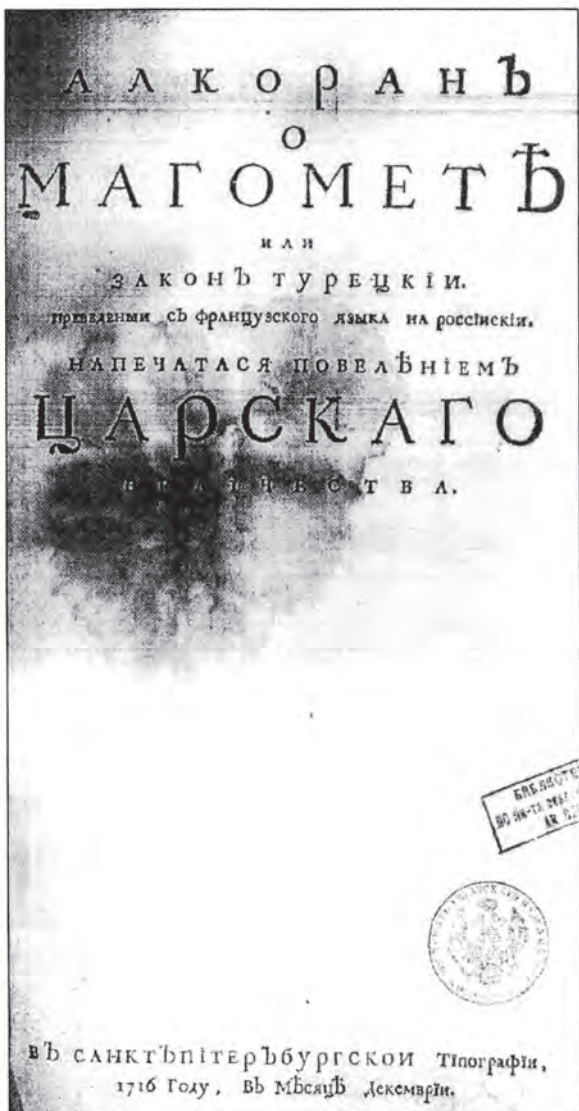


Рис. 6 а. Титульный лист первого русского печатного перевода Корана, озаглавленного «Алкоран о Магомете, или Закон турецкий». Библиотека Академии наук, Санкт-Петербург.

А Л К О Р А Н Ъ

О М А Г О М Е Т Ъ.

ГЛАВА О ПРЕДСЛОВИИ ПИСАНА ВЪ МЕКЪ, СОДЕРЖИТЪ
СЕДМЬ СТИХОВЪ.



О имя БОГА щедрого и милоспѣваго. и да будешь хвала богу щедрому и милоспѣвому. царю дня судного. ибо шя молишь и небе просишь о вспоможенїи, настави насъ на путь правый. путь который ты благословиши шѣмъ, на которыхъ не гнѣвешеси. да бы и мы были избавлены твоего гнѣва.

ГЛАВА ПИСАНА ИЗЪ ВАШИ ВЪ МЕКУ. СОДЕРЖИТЪ 287 СТИХОВЪ.

В О имя БОГА щедрого и милоспѣваго. азъ семь богъ умный. и мнѣ шя сумѣвалъ. въ сїи книжѣ показуешь правыи путь славы. и похвалы. и вѣрующь кого не вѣдаешь. моляшя сь прїбавиши бжея состоишь въ милоспѣи чась блгага. чшо мнѣ шя и дадохъ. оныи вѣрующь, чшо повелѣно бысть. то семь. проповѣдуютъ. и во окончанїи свѣта не сущь безумни. ои сущь вѣдоми своѣмъ господемъ. и сущь велики счастави. а несчастье надъ невѣрными. да будешь входъ шя ихъ. защитши. или не защитши. ои не обращатся. в богъ бо ожесточи сердца ихъ. уши не слышати и очеса не вѣдѣши. и услышатъ велик страхъ. многыи глаголющъ ввруемъ в бога и въ день суда. а не ввруютъ въ се. и чающъ оболгати бога. и сѣхъ. которые вврующъ истиннъ в него. обаче прелцающъ сами. и не знающъ того. чшо богъ распространитъ болѣзни. которые имѣюшъ въ сердцахъ своихъ. и будуть терѣвши яроспъ и муку безконечную. за ихъ неправды. глаголаю бо имъ бысть. неоскверниши землю. ои же глаголаху. воистинну. мы истинныи хранишя закона божя. сще да пребудушъ шѣ. которые въ невѣдѣнии осквернишъ землю. Но имъ когда сказано бысть. ввруте како вврующъ прочїе. ои отвѣщали. будемъ ли ввровашъ мы яко безумни ввруотъ. Сами сущь безумни и не разумѣша сего. когда же увидѣли шѣхъ. которые вврующъ в бога. рекашъ мы ввруемъ шяко. яко и вы. и когда ои обратїатся паки къ дяволу. тогда ихъ собесѣдники. сказали. мы ввруемъ шяко. яко и вы.

Рис. 6 в. Начальная страница первого русского печатного перевода Корана, озаглавленного «Алкоран о Магомете, или Закон турецкий». Библиотека Академии наук, Санкт-Петербург.

перевода Андре дю Рие. Опубликованный русский перевод назывался «Алкоран о Магомете, или Закон турецкий» и включал также перевод авторского предисловия «Sommaire de la Religion des Turks». Переводчик не только повторил, но и умножил ошибки дю Рие, выказав при этом неглубокое знание французского языка. Уже в силу только этих обстоятельств перевод не может быть приписан ни Кантемиру, ни Посникову, бесспорно, не допустившим бы столь грубых ошибок.

Несколькими годами позднее труд дю Рие был переведен на русский язык еще раз Петром Посниковым (конец XVII в. — первая треть XVIII в.), врачом, философом и дипломатом (был дипломатическим агентом в Париже в 1702—1710 гг.), доктором Падуанского университета. Этот несколько более точный перевод сохранился в двух рукописях (рис. 7).

Нуждаясь в более 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 Мухаммада. Переводной с латыни труд Кантемира «Книга Систима, или Состояние Мухаммеданския религии» был опубликован в Санкт-Петербурге в 1722 г. 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).

Рост русских интересов на Востоке вызвал появление в течение XVIII в. целого ряда сочинений аналогичного содержания. Они пользовались большой популярностью и неоднократно переиздавались. К концу века в русских периодических изданиях, предназначенных главным образом для развлекательного чтения, довольно часто стали появляться как переводные, так и оригинальные материалы об исламе и Коране.

Новый период в истории Корана в России связан с правлением Екатерины II. Победы в войнах с Турцией, окончательное присоединение Крыма (1783 г.) и других областей с мусульманским

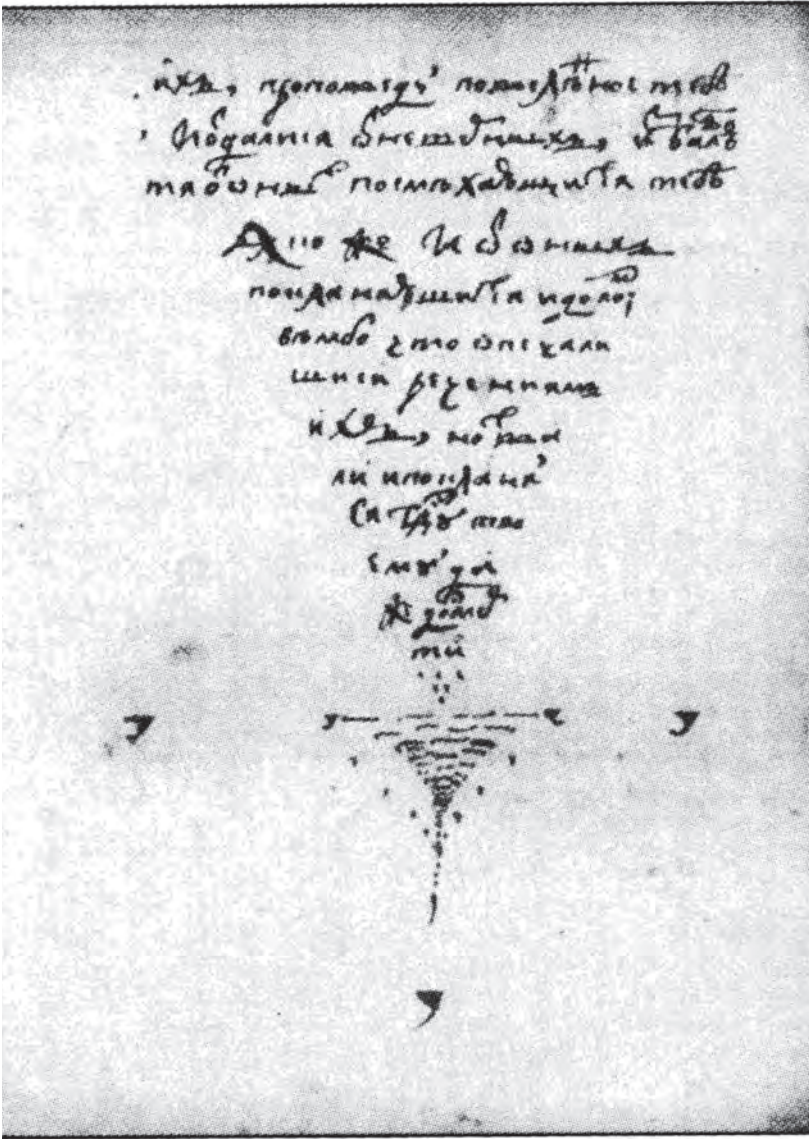


Рис. 7. Л. 290–291 (конец суры 15 — начало суры 16) рукописи первого русского перевода Корана, осуществленного П. Постниковым. Библиотека Академии наук, Санкт-Петербург.

¹⁴ ⁵
 ПѢСНЯ СЪПѢМЪ, СОУДЪ
 ШЕЯ СЕГО ДУМАЮЩА
 СѢМЪ СТИХОУ, ТѢМЪ
 НЫХЪ МОЮЩИЯ

ПѢСНЯ БѢ МѢТРИАТО ВЪ
 ГЛАГОЛѢ, МОЮЩА БУДЪТЪ НАША
 БѢЖЕ, НЕ ДУМАЮЩА ВЪ ПЪРЪ
 ВЪРЪМЪ. ЗАБУДУЩА ХАЩА БѢ
 НЕИМЪЮЩА СЕБѢ МОЮЩА, ПО
 ВЪРЪМЪ СЪ ДОУМЪ А БѢ
 МОЮЩА СЕБѢ СЪ ДОУМЪ СЪ
 ХАЩА, ПРОМОУЩА СЕБѢ
 МОЮЩА СЕБѢ, МОЮЩА СЕБѢ
 МОЮЩА СЕБѢ, МОЮЩА СЕБѢ

ЗѢ
 ЛѢ
 У
 ШѢ

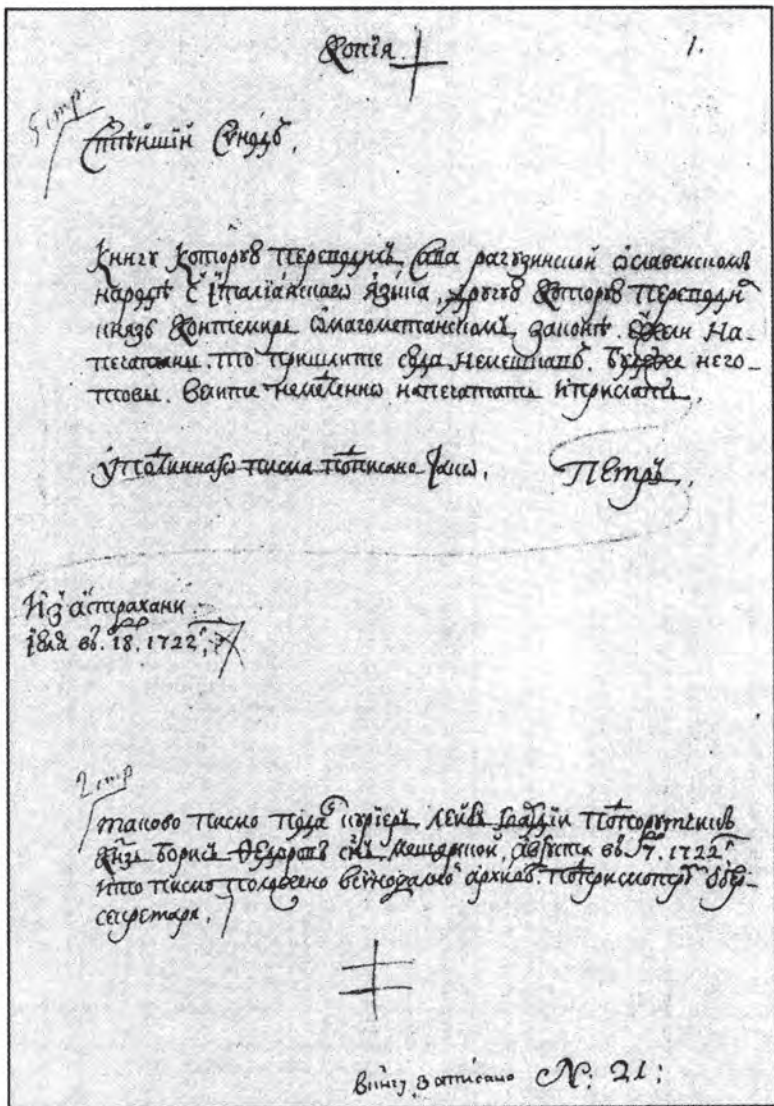


Рис. 8. Выписка из указа Петра I на имя Синода от 18 июля из Астрахани о немедленной присылке в Астрахань книги «О магометанском законе», переведенной князем Кантемиром («Если эти книги напечатаны, а если еще нет, то чтоб немедленно были напечатаны»).
 Российский государственный исторический архив, Санкт-Петербург.

населением потребовали срочных мер по организации управления ими и умиротворению населения. Осознание плачевных для интересов государства результатов деятельности основанной по именному указу Анны Иоановны Казанской новокрещенской конторы (1740—1764) и ее одиозного главы Луки Конашевича привело 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 империи.

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 г.), открываются мусульманские религиозные школы. Так, в 1771 г. в Казани были открыты Апааневская и Ахундовская *мадраса*, в 1780 г. Амирхановская. Татарским *мурзам* и башкирским старшинам были предоставлены права дворянства (1784 г.), мусульманским купцам даны льготы в торговле с Туркестаном, Ираном, Индией и Китаем.

По указу Екатерины II в 1787 г. в частной Азиатской типографии в Петербурге впервые в России был напечатан полный арабский текст Корана для бесплатной раздачи «киргизцам». Одновременно с этим было отдано распоряжение о строительстве мечетей за государственный счет. По словам самой Екатерины, оба этих мероприятия были осуществлены «не для введения Магометанства, но для приманки на уду». Книга была издана за казенный счет. Ее появление являлось также ответом на жалобу татар о дороговизне покупаемых ими за границей книг. Коран был напечатан специально отлитым для этой цели шрифтом, сделанным по рисункам *муллы* Усмана Исма'ила. Рисунок арабского шрифта отличался от всех других арабских шрифтов, применявшихся до этого в России, и превосходил все арабские шрифты, существовавшие тогда в типографиях Европы. Это издание отличалось от европейских прежде всего тем, что носило мусульманский характер: текст к печати был

подготовлен и снабжен подробным комментарием на арабском языке (напечатан на полях) тем же *мулло́й* ‘Усманом Исма‘илом. Факт публикации в России Корана активно использовался Екатериной во внешней политике, в частности в ходе войны с Турцией, дав императрице возможность показать себя покровительницей ислама.

Инициативы Екатерины встретили оппозицию со стороны миссионерских кругов, где Коран по-прежнему трактовался в первую очередь как «вредоносное лжеучение», противоречившее христианской вере. Екатерину 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 императрица 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 вглубь Азии. Мусульмане стали широко привлекаться к службе в российской армии и на флоте, где для их духовного окормления были созданы специальные должности *мулл*, *ахундов* 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 типография. 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»⁵, так же как и последующие его перепечатки, получили 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.

Проект Екатерины Великой по публикации и распространению Корана, задуманный как откровенно колониальный, смог получить

⁵ РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 830, л. 7 (16 февраля 1859 г.).

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 уступающими по ряду направлений Стамбулу, Каиру или Бейруту. Этому способствовали промышленный рост, высокий уровень образованности коренного 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 двести тысяч экземпляров Корана. На докладе появилась резолюция царя: «Печатание Корана и других мусульманских духовных книг можно запретить». Дело было отдано на рассмотрение Комитета министров⁶. Казанский военный губернатор сообщил, что в действительности с 1841 по 1846 г. в двух частных казанских типографиях было напечатано двадцать шесть тысяч экземпляров полного текста Корана и его частей. Тираж других мусульманских книг религиозного содержания составил сорок пять тысяч экземпляров. Аналогичные цифры по казанской университетской типографии за период 1841–1849 гг. составили тридцать три тысячи и тридцать шесть 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

⁶ РГИА, ф. 1263 оп. 1, д. 2033 (11 октября 1849 г.), л. 12–19.

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 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»⁷.

Почти одновременно с текстом Корана, изданного по инициативе Екатерины, были опубликованы два новых его перевода, сыгравшие заметную роль в культурной жизни России. Автором перевода, опубликованного в 1790 г. (опять с французского перевода дю Рие) был известный русский литератор М. И. Веревкин (1732–1795), первый директор Казанской гимназии, в которой его стараниями было введено, в частности, преподавание восточных языков. 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), 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.

⁷ Там же, л. 18.

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 качества. Церковно-славянский элемент, внесенный Веревкиным в перевод Корана, привел к торжественности стиля, которой и ожидает читатель Священной книги. Именно этот перевод вдохновил великого русского поэта А. С. Пушкина на создание в 1824 г. поэтического переложения фрагментов тридцати трех *сур* — знаменитых «Подражаний Корану». Интерес А. С. Пушкина к Корану во многом связан с противоречивыми тенденциями в оценке ислама европейскими романтиками.

Увлеченный поначалу только поэтической формой Корана, его образной системой, Пушкин вскоре проникся и его религиозным смыслом. Существует вполне обоснованное мнение о том, что знакомство с Кораном послужило важным толчком к размышлениям Пушкина о Боге. Вспомним: «Ум ищет божества, а сердце не находит»⁸ — и сравним со строками позднего Пушкина:

Владыко дней моих! дух праздности унылой,
Любоначала, змеи сокрытой сей,
И празднословия не дай душе моей.
Но дай мне зреть мои, о Боже, прегрешенья,
Да брат мой от меня не примет осужденья,
И дух смирения, терпения, любви
И целомудрия мне в сердце оживи⁹.

Известно, что по завершении работы над «кораническим циклом» в конце 1824 г. в письмах к брату Пушкин настойчиво просит прислать ему Библию. Общественно-политическая и культурная ситуация в постдекабристской России подталкивала к тому, что думы о Боге сопровождались и все более настойчивыми размышлениями о смысле жизни, об искре Божией, вложенной в каждого

⁸ А. С. Пушкин. *Безверие* (1817).

⁹ Он же. *Отцы-пустынники и жены непорочны* (1836).

человека, о Служении. Поэт, томимый «духовной жаждой», приходит к отчетливому пониманию смысла Пути, облекая размышления в образы, во многом связанные с Кораном:

Восстань, пророк, и виждь, и внемли,
Исполнишь волею моею,
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей¹⁰.

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. Русские литературные журналы охотно печатают «коранические стихи» молодых поэтов. Среди них были П. П. Манассеин (1803—1837), Л. А. Якубович (1805—1839) и поэт и переводчик Н. П. Греков (1807—1866). Дань образам Корана отдал и проживший удивительную жизнь А. Г. Ротчев (1806—1873), который сумел побывать и на посту управляющего «столицей Русской Америки» — фортом Росс, и стать в Ташкенте основателем газеты «Туркестанские ведомости». Прекрасный переводчик восточной поэзии М. Л. Михайлов (1829—1865) опубликовал фрагменты Корана в стихотворном переводе. Темам, связанным с Кораном и мусульманским Востоком, посвящены стихотворения известного русского поэта-лирика Я. П. Полонского (1819—1898), входившего в круг знаменитого петербургского журнала «Современник».

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 руководства к исследованию религиозных, юридических, исторических и литературных начал сей книги». Труд принадлежал перу Мирзы Мухаммада 'Али Гаджи Касим оглы (Александра Касимовича)

¹⁰ Он же. *Пророк* (1826).

Казем-Бека (1802—1870), личности во многих отношениях незаурядной. Мирза 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 Шараф Ниса. 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-наме» Казем-Бек был удостоен золотой медали королевы Великобритании. 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 двадцати пяти 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-Фуркан», начало публикации 1836 г.) и в Лейпциге («Concordantiae Sorani Arabicae» Г. Флюгеля, 1842 г.) обесмыслят многолетний труд. Однако особенности и достоинства подхода Казем-Бека (его «Конкорданс» построен не по этимологическому принципу — словарные гнезда расположены в простом алфавитном порядке, весьма удобном для неарабистов, и содержат все контексты употребления) убедили автора в необходимости издания. В 1855 г. Казем-Бек за свой труд (тогда еще рукописный) был удостоен персидского ордена Льва и Солнца первой степени.

Книга, изданная на деньги православной церкви (рис. 9), вызвала нападки невежественных ортодоксов, обвинявших автора в попытках пропаганды ислама за православный счет. Казем-Беку пришлось публично разъяснять характер и важность своего труда.

Появление этой 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.

В 1864 г. выходит в свет последний русский перевод Корана, выполненный не с оригинала. Он принадлежал перу К. Николаева и был выполнен с французского перевода известного востоковеда и дипломата А. Б. Казимирского, сохранявшего популярность во Франции вплоть до 1920-х годов. Перевод Корана Николаева, связанного с кружком славянофилов, обладал высокими литературными достоинствами. Этот труд, избавивший читателей от необходимости обращаться к старым трудночитаемым переводам, выдержал до 1917 г. пять публикаций и был в 1998 г. переиздан в Казахстане в подарочном варианте, посвященном переводу казахской столицы из Алма-Аты в Акмолу. Именно с этим переводом связаны «коранические стихи» поэта-символиста, переводчика, эссеиста, одного из виднейших представителей русской поэзии Серебряного века К. Д. Бальмонта (1867–1942).

Рубеж XIX–XX вв. ознаменовался в русской культурной и общественно-политической жизни напряженными исканиями правды, веры и Бога. Отражением настроений, связанных с крушением народничества, во многом стал русский символизм с его тяготением к мировой культуре, поисками «первотворчества».

Эти поиски были характерны и для творческой биографии Бальмонта. От увлечения народными верованиями «былинной Руси» (например, сборник «Жар-птица. Свирель славянина», 1907) он постепенно пришел к осознанному интересу к ритуально-магической и жреческой поэзии неславянских народов (сборник «Зовы древности», 1908). С Кораном Бальмонт познакомился, готовясь к путешествию в Египет (1910) и одиннадцатимесячному кругосветному путешествию (1912). Хотя обращение Бальмонта к Священной

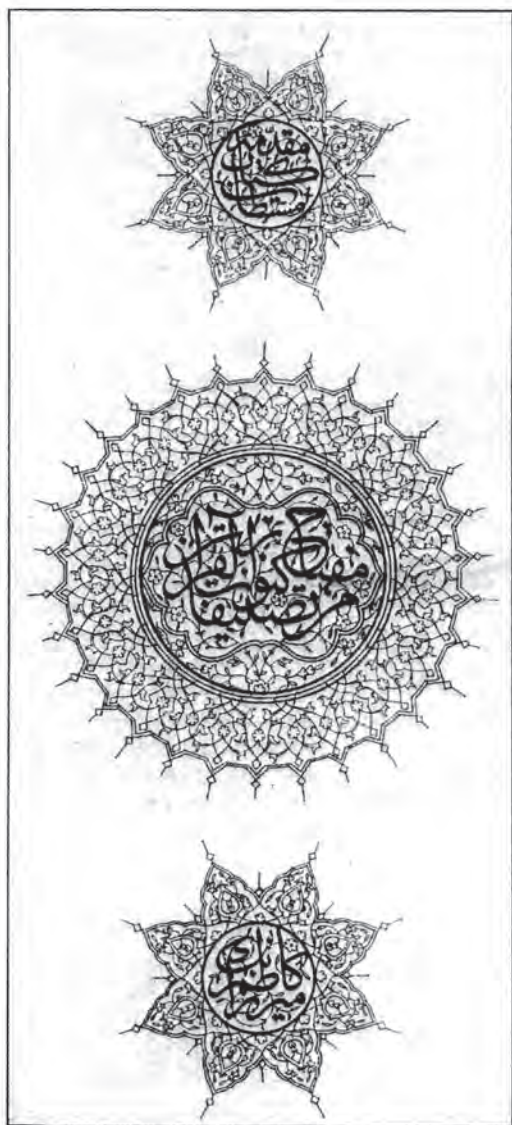


Рис. 9. Титульный лист труда М. А. Казем-Бека «Полный конкорданс Корана, или Ключ ко всем словам и выражениям его текстов для руководства к исследованию религиозных, юридических, исторических и литературных начал сей книги» (Санкт-Петербург, 1859).

книге ислама не стало этапом, как в творчестве Пушкина, его серия «коранических стихов» является отчетливым свидетельством попытки «ведущего представителя русского символизма выйти за пределы неоязыческой религии Красоты и ницшеанского индивидуализма»¹¹.

Клянусь скакунами, что мечут огонь
на бегу,
Скакунами, что искрами брызжут под
топот копыт,
Кто враг Откровенья, узнает, как
жарко врагу.
Алла всеподобен, Его возвещать
я могу,
Внимайте, Пророк говорит¹².

С переводом Николаева связаны и ориентальные мотивы в творчестве выдающегося русского писателя, поэта, почетного академика Петербургской академии наук (1909) и первого русского лауреата Нобелевской премии по литературе (1933) И. А. Бунина (1870–1953).

В апреле 1903 г. накануне своей первой поездки в Константинополь Бунин «первый раз прочитал Коран, который очаровал его, и ему захотелось непременно побывать в городе, завоеванном магометанами»¹³. В своих воспоминаниях жена писателя В. Муромцева-Бунина отмечает, что «пребывание в Константинополе в течение месяца было одним из самых важных событий в его духовной жизни»¹⁴. Он побывал в этом городе еще двенадцать раз, много путешествовал по Палестине, Сирии, Ливану, Египту, побывал в Алжире и Тунисе. Стихотворения из цикла «Ислам» и серия очерков «Тень птицы» (1907–1911), которые сам Бунин именовал «путевыми поэмами» в прозе, навсегда вошли в золотой фонд русской

¹¹ *Взаимопроникновение культур: Коран в русской поэзии*. Авт.-сост. Ю. А. Гаврилов, А. Г. Шевченко (Москва, 2006), с. 89.

¹² К. Д. Бальмонт. *Коран. 1. Клянусь* (1909).

¹³ В. Муромцева-Бунина. *Жизнь Бунина. Беседы с памятью* (Москва, 1989), с. 219.

¹⁴ Там же, с. 223.

литературы. За последний цикл писатель второй раз в своей жизни был удостоен Пушкинской премии Российской академии:

И Гавриил — неслышно и незримо —
Обходит спящий мир. Господь, благослови
Незримый путь святого пилигрима
И дай земле Твоей ночь мира и любви!¹⁵

В этот же период появляются «коранические стихи» видного юриста и литератора Н. П. Карабачевского (1867–1942) и одного из представителей «младших символистов», переводчика, теоретика литературы и культуролога Элиса (Л. Л. Кобылинского, 1879–1947).

Важную роль в истории изучения Священной книги ислама в России сыграли коллекции рукописей и фрагментов Корана. Они начали формироваться вместе с основанием в Санкт-Петербурге Публичной библиотеки (1795 г., ныне Российская национальная библиотека) и Азиатского музея Академии наук (1818 г., ныне Институт восточных рукописей РАН). За годы активной собирательской деятельности здесь возникли коллекции Коранов, являющиеся крупнейшими в России и одними из крупнейших в Европе (двести двадцать восемь единиц описания — РНБ и сто семьдесят одна единица описания — ИВР РАН). Имеющиеся здесь рукописи представляют собой образцы книжной продукции двенадцати 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. В целом рукописи Корана составляют лишь небольшую часть собраний, что существенно меньше доли Корана в общем объеме книжной продукции мусульманского мира — в коллекцию Азиатского музея / Института востоковедения и Публичной библиотеки / РНБ попадали, как правило, лишь списки, в каком-либо отношении примечательные.

История коллекций Корана в общих чертах повторяет историю сложения мусульманской части указанных рукописных собраний

¹⁵ И. А. Бунин. *Ночь Аль-Кафра* (1903).

в целом. Кораны были в числе первых приобретений как 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 (сто тридцать три 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 'Амра 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 *куфи* и арабских пергаментных рукописей. К коллекции Марселя примыкают ранние коранические фрагменты, хранящиеся в ИВР РАН (двадцать единиц хранения).

В 1869 г. в Публичную библиотеку Туркестанским генерал-губернатором фон Кауфманом был передан так называемый «Коран 'Усмана» или «Самаркандский куфический Коран», принадлежавший мечети Х'аджа-Ахрара в Самарканде, несомненно, один из наиболее выдающихся экземпляров Корана в мире. Ученик основателя школы русской арабистики В. Р. Розена (1849—1908) А. Ф. Шебунин (1867—?), подробно проанализировавший и описавший этот список, установил его ближневосточное происхождение (предположительно Ирак) и время создания (II в. *хиджры*). Эта работа во многом предвосхитила сформулированные лишь через четверть века идеи Г. Бергштрессера и А. Джеффери 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 фолианта. Лишь небольшая часть тиража в пятьдесят экземпляров попала на книжный рынок. На протяжении ряда лет это издание было популярным дипломатическим подарком рос-

сийского 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, имевшие в своем распоряжении издание С.И. Писарева, уже на новом научном уровне подробно проанализировали особенности этого списка. В их распоряжении уже было каирское издание Корана, в то время как А. Ф. Шебунин слышал 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 почерком *хиджази* (около 40 % текста). Сегодня очевидно, что изучение этой рукописи, сохранившей следы этапов фиксации Священного текста, представляет первостепенный интерес (подробнее см. ниже).

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 изучение списков, созданных в мусульманских общинах на территории Российской империи: в Средней Азии, Поволжье, мусульманских районах Закавказья, Крыму, 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 единоверцами (*рис. 10*).

В разное время работе с коллекциями рукописей Корана, описанию их отдельных частей и особенно примечательных экземпляров значительное внимание 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



Рис. 10. Фрагмент ящика для хранения рукописи Корана из Касимова (Рязанская область). Ныне хранится в Государственном Эрмитаже. Прорисовка из статьи: В. В. Вельяминов-Зернов. «Описание ящика для Корана (из собрания князя М. А. Оболенского)», Записки Императорской Академии Наук CCLXVIII (1890).

П. П. Дубровского, С. С. Уварова, Н. В. Ханькова, Б. А. Дорна, И. Ю. Крачковского, ряда других видных деятелей российской науки.

В начале 60-х годов 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, первого русского переводчика Корана непосредственно с первоисточника (перевод завершен в 1871 г.), оказалась связанной с легендарной личностью имама Шамиля, вождя горских племен Северного Кавказа.

Д. Н. Богуславский (1826—1893), вольнослушатель Восточного факультета Петербургского университета, первый пристав при Шамиле в Санкт-Петербурге и Калуге, многие годы служил *драгоманом* 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) он решил отказаться от издания своей работы.

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. Вейля), причем критический пафос западных исследователей еще более усиливался в русских переработках. Перу представителей этой школы принадлежит множество работ, однако лишь Г. С. Саблукову удалось создать оригинальные исследования. Помимо перевода Корана Г. С. Саблуков в 1879 г. 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 Коране.

В выборе материалов Г. С. Саблуков сознательно ограничился собственно мусульманской литературой по предмету. Перевод 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.

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. Тем не менее В. Р. Розен считал эти тенденции очень опасными для науки и вел систематическую борьбу с этим направлением, разъясняя несоответствие его элементарным научным требованиям. 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».

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» Исма‘ила Фарруха (ум. 1840), в свою очередь использовавшего в качестве основы персидский «Тафсир-и Хусайни» 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 понимание Священной книги ислама у мусульманских соседей России (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 Корану.

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 пантурецкой пропаганды и беспорядков на мусульманских окраинах России власти приступили к разработке системы мер, с одной стороны, призванных ограничить панисламскую и пантурецкую пропаганду, с другой — обеспечить полноценное участие мусульманских подданных в жизни империи. Последнее было немыслимо без уважения их культурных и религиозных традиций.

Неоднократно обновляется как процедура, так и текст судебной (первая редакция — 1831 г.) и воинской (первые редакции — 1849—62 гг.) присяги для мусульман на Коране (рис. 11), устанавливается процедура присяги мусульманского духовенства. Текст воинской присяги переводится на арабский, персидский, турецкий, джагатайско-татарский и азербайджано-татарский языки. К его составлению привлекаются как представители мусульманского духовенства, так и лучшие правительственные эксперты. 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 не только служит 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, заключающую некоторую степень продолжительности действия. Клятвою 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 чуждо мусульманскому миру. Коран есть законодательство чисто гражданское, заключающее в себе руководства 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 непостоянными»¹⁶.

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 налой или столик, вышиною по крайней мере в аршин»¹⁷.

Среди мусульманских народов России начиналось религиозно-национальное возрождение. В XVIII — первой трети XIX в. своеобразными «полюсами» этого движения, получившего наименование

¹⁶ РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 1152 (1859—1861). «О составлении и рассмотрении проектов новой формы военной присяги для магометан», л. 34—34 об.

¹⁷ См.: «Правила о приведении лиц магометанского исповедания к присяге», приложение к статье 210, ч. 2, хvi (1892).

ислах («исправление», «возрождение»), были *шайх* братства накшбандиййа, ханафитский ученый и поэт ‘Абд ар-Рахим б. ‘Усман ал-Булгари (1754–1835) и известный татарский богослов и правовед ‘Абд ан-Насир б. Ибрахим Абу-н-Наср ал-Булгари ал-Курсави (1776/7–1812). Оба были широко известны в Волго-Уральском регионе. Проповедь первого, выступавшего с жестких антихристианских традиционалистских позиций, была проникнута идеями обновления ислама через *таклид* великих *имамов* ханафитской школы и с помощью обращения к аскетизму и суфийской этике. Второй, претендуя на *иджтихад* в правовых вопросах, выступал за очищение ислама от многовековых искажений путем обращения к главнейшим источникам — Корану и *сунне*. Ал-Курсави готовил комментированный перевод Корана на язык *тюрки* Волго-Уральского региона.

Эту работу продолжил его ученик Ну‘ман б. ‘Амир б. ‘Усман ал-Курсави (позже известный как ас-Самани). *Мулла* Ну‘ман родился в деревне Саман Стерлитамакского уезда. Образование получил в основанном Курсави *мадраса* деревни Курса Казанской губернии, слушая лекции самого основателя. После окончания курса и смерти учителя, отправившегося в *хаджж*, остался преподавать в родном *мадраса*, редактировал начатый учителем *тафсир* и начал писать свое толкование к Корану, которое не успел довести до конца. Умер *мулла* Ну‘ман, как и его учитель, по дороге в *хаджж* в турецком городке Ускудар.

Очень разнородное течение за возрождение ислама вылилось в 80-е годы XIX в. в движение *усул-и джадид*. Либералы-обновленцы (*джадиды*), 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 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-политиче-

ский деятель Шихаб ад-Дин ал-Марджани (1818–1899), богослов и педагог, основатель (1882 г.) крупнейшей в Поволжье новометодной школы Мухаммадийа ‘Алим-джан б. Мухаммад Хан ал-Баруди (Галеев) (1857–1921), знаменитый крымско-татарский публицист, издатель и общественный деятель, «дедушка тюркской нации» Исма‘ил Бей Гаспринский (Гаспралы) (1851–1914), богословы и публицисты Муса Джарулла (Биги) Бигиев (1875–1949) и ‘Ата’улла Баязитов (1846–1911), и других мусульманских авторов, писавших как на своих национальных языках, так и по-арабски и по-русски, можно найти идеи возрождения ислама, близкие тем, что волновали Саййид Ахмад-хана (1817–1898), Джамал ад-Дина ал-Афгани (1839–1909) (который посетил Санкт-Петербург и встречался здесь с деятелями русского мусульманского возрождения), Мухаммада ‘Абдо (1849–1905), Рашида 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 *уsul джадид* и *уsul кадим*) обе стороны активно использовали Коран для обоснования своих позиций (рис. 12). Так, ‘Абд ар-Рауф Рахим-оглы (1886–1938), один из крупнейших теоретиков бухарского джадидизма, известный под псевдонимом Фитрат, 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 ислама, чем сами мусульмане.

Мусульманские публицисты обращались в своих работах и к русскоязычному читателю, излагая свой взгляд на ислам и пути развития мусульманских народов в составе России. 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:



Рис. 12. Гаспринский задавлен консервативным муллою и директором русской школы. Карикатура из журнала Молла Насреддин XVII (1908).

«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 текстуальную 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 Корана»¹⁸.

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 академии.

Численное соотношение в этой борьбе довольно быстро менялось в пользу джадидов, однако задачи, стоявшие перед ними, были не из легких. Препятствовавшие им традиционалисты контролировали по существу все четырнадцать тысяч триста (по другим данным — двадцать две тысячи) мечетей, существовавших только на территории 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 — «Воисов божий полк», основанная Баха' ад-Дином Ваисовым (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. Столыпин, ставший главой Кабинета министров, проявил себя националистом и жестким русификатором. Власти закрывали национальные школы и газеты, преследовали даже умеренных националистов. И хотя джадиды неоднократно демонстрировали лояльность правительству, власти усмотрели в их деятельности серьезную опасность. Проведенное в 1910 г. «Особое совещание», созванное П. А. 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.

¹⁸ *Коран и прогресс. По поводу умственного пробуждения современных российских мусульман* (Ташкент, 1901), с. 246.

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 сур (*сувар мин ал-Кур'ан*), до двухсот изданий подборок отдельных сур — *хафтиак*. Одним из достижений издателей была публикация в издании 1857 г. наряду с основным текстом в редакции Хафса коранических вариантов (*ал-кира'ат*), воспроизводящих традицию «семи чтений». Это была уникальная попытка приблизиться к уровню критического издания, повторенная впоследствии рядом восточных перепечаток. Широко издавались также молитвенники, своеобразные обереги — *дугалык*, основанные на Коране и магических заклинаниях.

В подготовке (сохранившиеся копии дают термины *би-назр*, *би-назара*, *би-мукабала*, *би-ма'рифа*) ряда изданий Корана принимали участие такие выдающиеся джадиды, как упомянутые выше ал-Марджани (например, казанские издания 1860, 1868, 1871, 1876 и 1887 гг.), ал-Баруди (Галеев) (например, казанское издание 1902 г., совместно с 'Абд ал-Каййумом б. 'Абд ал-Бади'), Исма'ил Бей Гаспринский (бахчисарайские издания 1312 и 1317 г. х.) и ряд других.

В этой работе активное участие принимал богослов и поэт Мухаммад Садик ал-Иманкули (1870—1932) (например, казанские издания 1861, 1862, 1867, 1865 гг.) Его перу принадлежит двухтомный татарский перевод-*тафсир* Корана, основанный на персидском «Тафсир ал-фава'ид» Хусайна Ва'иза (ум. 1505) и опубликованный в Казани в 1910 г. под заглавием «Тасхил ал-байан фи тафсир ал-Кур'ан» (*рис. 13 а, б*). К тому времени это был уже не первый татарский *тафсир*. Большой популярностью пользовался упомянутый выше «Ат-Тафсир ан-Ну'мани» (Оренбург, 1907), изданный выдающимся татаро-башкирским религиозным и общественным деятелем, историком, богословом, журналистом и пи-

сателем Ризаэтдином Фахретдиновым (Риза Кази, Рида ад-Дин б. Фахр ад-Дин б. Сайф ад-Дин) (1859—1936), в 1923 г. избранным *муфтием* Центрального духовного управления мусульман Внутренней России и Сибири, это был высший пост в мусульманской духовной иерархии в России.

Автором другого популярного перевода-*тафсира*, озаглавленного «Ал-Иткан фи тарджамати-л-Кур'ан» (Казань, 1907), основанного на знаменитом труде ас-Суйути, был Шайх ал-Ислам б. Асад Аллах ал-Хамиди (1869—1911). Появление татарских *тафсиров* способствовало более широкому ознакомлению татар-мусульман со Священным текстом.

Богатейшие фонды Азиатского музея, куда долгое время поступал обязательный экземпляр мусульманской книжной продукции 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* (обнаружено двадцать восемь работ, в том числе одна, принадлежавшая перу женщины — Суфии Султановой), переводные и оригинальные *тафсиры* ко всему тексту Корана, к *хафтийак*, отдельным *сурам*, сочинения по *ал-кира'ат*, работы общего порядка, так или иначе связанные с Кораном.

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 Флюгелем. В работе «Кур'ан ва тиба'ат» (Казань, 1900) Р. Фахретдинов попытался сформулировать проблемы и задачи, встающие 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.



Рис. 13 а, в. Титульный лист и начальная страница труда Мухаммада Сади́ка ал-Иманку́ли «Тасхил ал-байан фи тафсир ал-Ку́р'ан» (Казань, 1910).

رَبِّ يَسَّرْ وَلَا تَعْسِرْ سَهِّلْ عَلَيْنَا وَتَمِّمْ بِالْخَيْرِ

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي نَزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْقُرْآنَ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا وَفَضَّلَ عَلَيَّ سَائِرَ الْكُتُبِ وَجَعَلَ نَاسِعًا لِكُلِّ مَجْمَعِ الْأَدْيَانِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا وَأَعَزَّ الْعَائِدِينَ عَنِ الْآثِيَانِ بِهَيْئَلِ سُورَةٍ مِنْهُ وَأَوْكُنَّ بَعْضَهُمْ لِبَعْضٍ طَوِيرًا وَبَيْنَ فِيهِ أَحْكَامُ الشَّرِيعَةِ الْقَرَاءَةَ تَعْقِيلًا وَتَسْهِيلًا وَتَسْبِيرًا وَشَرَفَ أَصْحَابَهُ بِشَفَاعَتِهِ يَوْمَ لَا يُجِدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ الَّذِي أَرْسَلَهُ بِالْهَدَى وَدَهَبَ الْهَقِي وَجَعَلَ نَذِيرًا وَبَشِيرًا حَضَرَتْ حَقَّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى كَهَيْئَةِ وَثْنَايَ بِي حُدُوبِي أَحْصَاءَ وَرَسُولِيْنَهُ هُمَ أَلْ وَأَصْحَابِيْنَهُ دُرُودُ سَلَامٍ لَا يَبْعُدُ وَلَا يَعْصِي دُنْ صُكْرِهِ بِوَعْدِ حَقِيرٍ وَعَاجِزٍ بِرِ تَقْصِيرٍ عَمِدٍ صَادِقٍ بِنِ شَاهِ أَحْمَدِ بْنِ أَبِي يَزِيدٍ بِنِ رَحْمَةِ اللَّهِ بِنِ إِيْمَانَتِي الْغَزَالِي نَادَانَتِي بِوِزْنِ دُنِ ابْنِ تَوْرِكِيمٍ أَوْشُبُو فِزَانِ مَلِكْتِي نَكَّ أَهْلَ إِسْلَامِي لِسَانِيْنَهُ أَنْوَاعَ عِلْمٍ وَأَنْعَاءَ فَنُونِ دُنِ هَرِ نَوْرِي كَتَبَ مَفِيدُهُ وَرَسَائِلُ نَافِعُهُ أَرْبَابَ نَضَلِ وَأَصْحَابَ كِهَالِ طَرْفَتِي دُنِ نَرْجَمِهِ وَاشْرَ اِبْدَلِ كَانِ بَوْلَسَدِهِ لَكِنْ أَخْبَارِ دِينِيْمِ زَنْكِ مَجْمَعِي وَأَحْكَامِ شَرِيْعِيْمِ زَنْكِ مِنْبَهِي بَوْلَعَانِ كَلَامِ اللَّهِ الْقَدِيمِ نَكَّ تَفَاسِيْرُ مَشْهُورُهُ وَمَقْبُولِ سُنْدِنِ بِوَقْتِنِهِ قَدَرِ هَيْجِ بِرِي نَرْجَمِهِ اِبْدَلِ مَاشِ بَوْلَدُنْتِنِ بِوَقْفِيْرِ بِي بَضَاعَتِ بُونْدُنِ مَقْدَمِ بَعْضِ أَخْوَانِ دِينِ نَكَّ التَّمَسَّارِي اِبْلِ اِبَائَتِيْمِ بَوْلِهَاسَدِهِ أَوْشُبُو أَمْرَ عَظِيْمٍ كِهَ جِسَارَةِ اِبْدُوبِ مَوْلَانَا حَسِيْنِ الْوَاظِطِ الْكَاشَفِي حَضْرَتِيْرِي نَكَّ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ مَشْهُورٍ وَمَقْبُولِ بَوْلَعَانِ فَارْسِي نَبِلْتِنْدِهِ كِي تَفْسِيْرِيْرِيْنِي طَاقْتِيْمِ مَقْدَارِي سَعِي وَاهْتِمَامِ اِبْلِ قُرْآنِ دِيَارَتِكِ مَسْتَعْمِلِ بَوْلَعَانِ نَرْكِي شِيْوَمِيْنِهِ نَرْجَمِهِ اِبْدُوبِ بَعُوْنِ اللَّهِ تَعَالَى اِتْمَامِي مِيْسَرِ بَوْلَعَانِ اِبْدِي اِبْكِنْ بَعْضِ مَوَاقِعَارِ سَبِيْلِي مَذْكُورِ نَرْجَمِيْمِ زَنْكِ طَبِيعِ وَنَشْرِي مَكْنِ بَوْلِهَابُوبِ حَتِي نَسْخَفَسِي هُمَ قَوْلِيْمِ زِدَهُ نَالِهَادُنْتِنِ كُوبِ تَأْصِفْرَتِي مَوْجِبِ بَوْلَعَانِ اِبْدِي بِوَدْعِهِ بِنَهُ بَعْضِ اِحْبَابِ كُرَامَتِكِ التَّمَسَّارِي اِبْلِهِ تَكَرَّرِ أَوْشُبُو أَمْرَ خَطِيْرِكِهَ مِبَادَرَتِ اِبْدُوبِ مَتَوَكَّلَا عَلَيَّ اللَّهُ تَعَالَى تَفْسِيْرِ مَشَارَالِيِهِ هُمَ تَفْسِيْرِ زَيْدَالَا ثَارِلَرْدِنِ حَاصِلَتِي الْوُوبِ مَطَالَعَتِي آسَانِ وَفِيْهِ بِنْكَلِ بَوْلُورْدَايِ رُوشِكِ فِزَانِ مَسْأَلَاتِيْرِي شِيْوَمِيْنِهِ نَرْجَمِهِ اِبْلَامَكِ كِهَ شُرُوعِ نَبِلْتِمِ وَهَمِ تَفْسِيْرِ نَاضِي وَكَشَافِي وَمَدَارِكِ هُمَ نَبِيَانِ كِيْنِي تَفْسِيْرِلَرْدِنِ اَوْشَانَدَاتِي اِمَامِ سِبُوْمِي رَحْمَةِ اللَّهِ عَلَيْهِ نَكَّ اَسْبَابِ النَّزْوَلْتِنِ تَقْلِي اِهْمِ وَالزَّمِ كُورَلِكَاَنْدَلَرْتِي تَرْكِي

В сознании ряда ведущих представителей татарской интеллигенции вызревала идея о необходимости создания нового перевода Корана на татарский язык, в основу которого легли бы принципы, в корне отличные от тех, что использовались при подготовке прежних переводов-*тафсиров*. Именно такую цель поставил перед собой Муса Бигиев (рис. 14). 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, наиболее 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 'Усмана», который хранился в Публичной библиотеке в Санкт-Петербурге, сам написал несколько работ по предмету. Особенно следует отметить *тафсир* на *суру* «ал-Фатиха», работу, посвященную изучению второй и третьей *сур* Корана, брошюру «Таских 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.

Бигиев называет следующие принципы, которым необходимо следовать при переводе Корана: привлечение всех основных *тафсиров*, 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 *калама* и философии (как древней, так

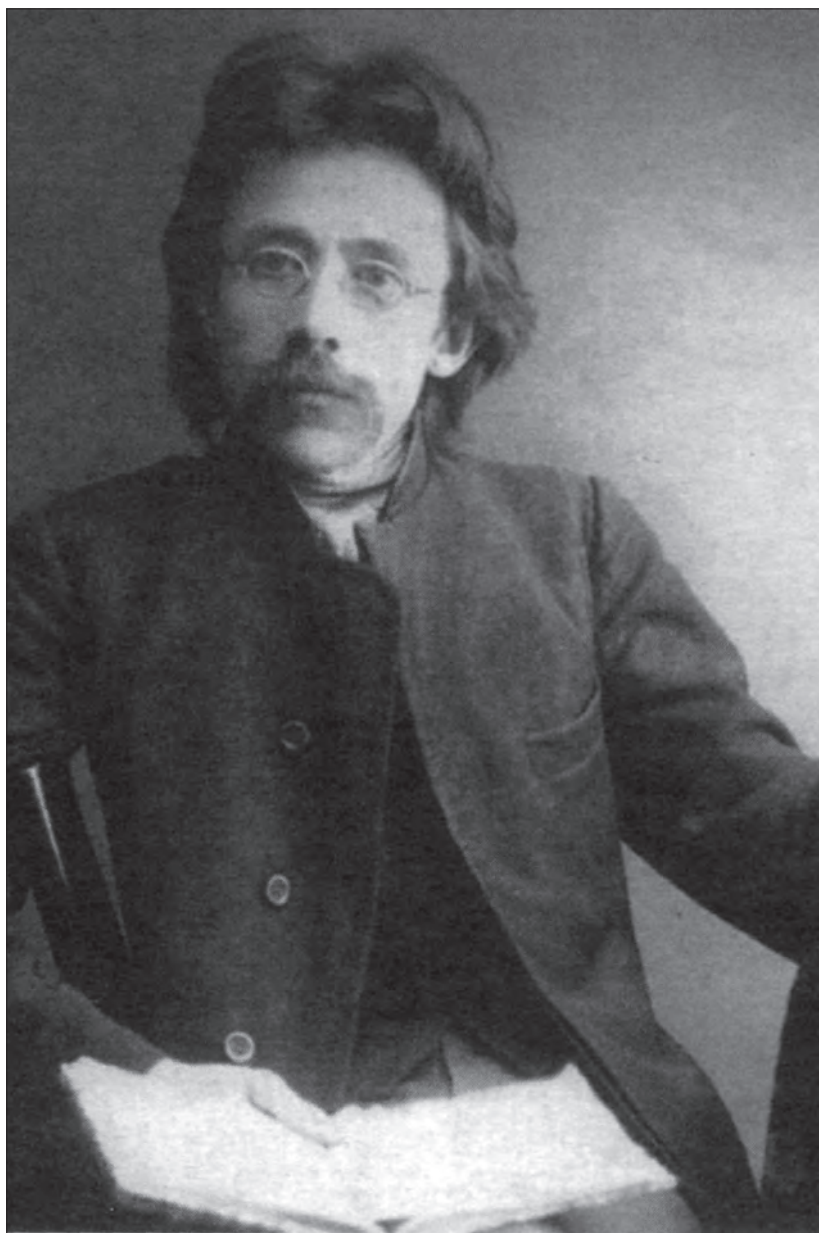


Рис. 14. Муса Джарулла Бигиев.

и новой), отказ от попыток модификации текста «в угоду преданиям» и от субъективного толкования, отказ от попыток толкования и разъяснения *айатов*, поскольку в этом случае субъективный подход неизбежен, убежденность 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» об издании перевода. Предполагалось, что Бигиев сдаст рукопись перевода в начале апреля того же года, и он будет издан тиражом пять 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 его автора в безбожии, вероотступничестве и даже сумасшествии. В течение 1912 г. журнал «Дин вэ Магыйшэт» напечатал целый ряд подобных статей. В казанских периодических изданиях было опубликовано и множество статей, поддерживающих 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 (рис. 15). Последний отреагировал на запрет специальной статьей, опубликованной в газете «Вақыт». Он обвинял Духовное собрание в том, что с его попустительства книжный рынок российских мусульман заполнен бесполезной, а то и вредной литературой и подтверждал намерение издать переведенный им Коран. Полемика по данному вопросу в татарской прессе продолжалась вплоть до 1917 г.

Еще один перевод Корана на татарский язык принадлежал перу прекрасного мусульманского публициста и педагога Зийа ад-Дина 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 он получает пост *му'аллима* в *мадраса* «Османие» в Уфе, в 1906 г. основывает там же *мадраса* «Галие»,

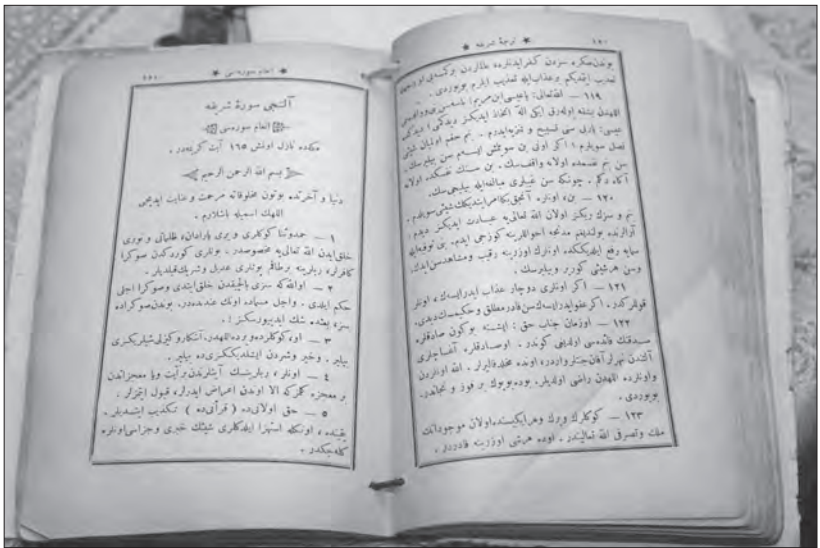


Рис. 15. Гранки подготовленного к печати перевода Корана Мусы Бигиева.

ставшее вскоре одним из важнейших интеллектуальных центров российского ислама. Кемали активно сотрудничает в журнале «Алам ал-ислам», выпускает работы по национальной литературе и мусульманской философии, переводит Коран. 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 *айатам* 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 роль»¹⁹.

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 двадцать тысяч экземпляров и прошение на издание *хафтийака* тиражом пятьдесят тысяч экземпляров.

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, что в Коране, напечатанном 28 января 1856 г. в типографии Кукубина на деньги казанского купца Юсупа Кутувалова, было обнаружено триста двадцать шесть ошибок. Магометанское собрание просило наказать виновных и принять меры, дабы такого не происходило впредь. Одновременно Магометанское собрание 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»²⁰. 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 пре-

¹⁹ 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).

²⁰ РГИА, ф. 821, оп. 8, д. 830, л. 1—3об.

жде 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 Хиву»²¹.

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»²².

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 Департамента Духовных Дел Иностранных Исповеданий касательно цензурирования магометанских духовных книг»²³.

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

²¹ См.: там же, л. 5об.—6. См. также «Письмо Министерства Внутренних Дел Оренбургскому Магометанскому Духовному Собранию» № 468 от 11 марта 1859 г. См. там же, л. 8—9об.

²² Там же, ф. 733, оп. 170, д. 970, л. 1—2.

²³ Там же, ф. 776, оп. 2, д. 11, л. 97об.—102об.

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 стремиться»²⁴.

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 этой области существовала полная свобода печати. Так, цензор наложил запрет на прошение некоего Исмаила Шамсутдинова, обратившегося за разрешением на публикацию сочинения, названного «Тафсир Галлея» (перевод Корана) (= «Тафсир 'Али»)²⁵. Политическая конъюнктура менялась, но общий подход, по-видимому, заключался в том, чтобы допускать публикацию самого Корана и препятствовать выходу сомнительных с точки зрения властей комментариев и переводов.

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

²⁴ Там же, л. 99об.—100.

²⁵ Там же, ф. 777, оп. 5, д. 4, л. 83 (1900). См. также: «О запрещении печатать *Келями Шериф Тэфсири* (Толкование Алкорана в двух томах)», там же, д. 7, л. 11 (1903).

(1871–1899) и при закладке Санкт-Петербургской соборной мечети (1910 г.), расположенной в центре столицы империи неподалеку от усыпальницы членов царской династии Романовых. 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. В. Бартольда (1869–1930), И. Ю. Крачковского (1883–1951), А. Е. Крымского (1871–1941) в той или иной степени связанные с Кораном. Их исследования в целом были посвящены проблемам, общим для европейской коранистики. С учебными целями А. Е. Крымским (1905 г.) был издан комментированный перевод ряда *сур*. Коран продолжал вдохновлять и русских литераторов. Корану посвящает стихотворение русский ученый и известный поэт Серебряного века В. К. Шилейко (1891–1930).

7.3. «Новая Мекка»

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. Символическим жестом была передача мусульманам в 1918 г. рукописи «Корана 'Усмана», осуществленная по прямому указанию Ленина. «Москва — это новая Мекка, это Медина для всех угнетенных», — так было записано в обращении Научной ассоциации востоковедов при ЦИК СССР, опубликованном в 1921 г.

Направленный Лениным в Туркестан для установления там советской власти известный большевистский военачальник Михаил Фрунзе знал восточные языки, был знаком с Кораном, и одним из первых его шагов стал указ об объявлении пятницы выходным днем.

В рамках такой политики большевики приняли решение о возвращении мусульманам ряда святынь в Оренбурге, Казани, Средней Азии и на Кавказе. В ходе съезда мусульман, состоявшегося в Петрограде в декабре 1917 г., по прямому указанию В. И. Ленина мусульманской общине был возвращен «Коран ‘Усмана», хранившийся в Санкт-Петербургской публичной библиотеке. Отголоски идей таких деятелей большевистской революции, как М. С. Султан-Галиев (ок. 1880 — расстрелян в 1940 г.), можно найти в наследии лидера алжирской революции Ахмада Бен Беллы (1918—2012), в трудах, в том числе в *тафсире*, знаменитого иранского теолога ‘Али Шари‘ати (ум. 1977). Сюда же восходит и практика коммунистических партий в арабских странах. Так, по словам генерального секретаря компартии Сирии, в 1920-х годах в помещении, где заседали члены Политбюро, ленинские труды соседствовали с кораническими *айатами*.

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 Elifbasy*» («Азбука ислама»), направленное против «Азбуки коммунизма» Н. И. Бухарина. Развитие этих идей Бигиева легко найти в знаменитом *тафсире* идеолога организации «Братья мусульмане» Саййида Кутба (1906 — казнен в 1966 г.) «*Фи зила ал-Кур’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 *газават* и торжественно поклялось на Коране вовлечь в борьбу против большевиков всех мусульман. Авторитетные *муллы* собственноручно написали для одного из руководителей басмаческого движения Ибрахим-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 *курултай* (съезд) *улемов* (*‘улама’*) — мусульманских ученых. В резолюции этого *курултая* было записано:

«*Басмачи* ложно прикрываются делом защиты ислама, но это злой обман со стороны *басмачей* <...> Советская власть не расхо-

дится с *шари'атом*, она обеспечивает власть народа, а потому наш народ должен быть ей верен»²⁶.

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 *мулло* 'Абдул Хафизом Махдумом обратилась с воззванием ко всем мусульманам. В тексте говорилось о том, как сподвижники Пророка раздали свои сады и имущество беднякам, давались ссылки на соответствующие *айаты* Корана, где говорится о том, что земля принадлежит тому, кто ее «воскресил (*ахйаха*)»²⁷.

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 годы и позже было репрессировано приблизительно сорок тысяч *имамов*, *мулл*, '*улама*', многие из которых являлись продолжателями традиций исламского реформаторства и входили в национальную духовную элиту.

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.

В 1927 г. были упразднены *шари'атские* и *адатские* суды, конфискованы *вакфы*. 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

²⁶ Центральный государственный архив Средней Азии, ф. 110, оп. 2, д. 530, л. 32.

²⁷ М. Базаров. «Советская религиозная политика в Средней Азии. 1918-1930», *Этнические и региональные конфликты в Евразии. Книга 1: Центральная Азия и Кавказ*, ред. А. Малашенко, Б. Коппитерс, Д. Тренин (Москва, 1997), с. 26–27.

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 гигантская работа по вытравливанию из народной памяти религиозных традиций. Резко активизировалась атеистическая пропаганда, в ходе которой «разоблачался» и Коран. 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 перевода Корана на основании оригинальных научных разработок. В России такая задача была поставлена академиком И. Ю. Крачковским (1883—1951). 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 задаться целью 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 смерти автора.

Перевод И. Ю. Крачковского был включен в план публикаций серии «Всемирная литература», однако издание было отвергнуто крупным партийным функционером А. А. Ждановым и осталось в рукописи. Этот перевод, опубликованный посмертно в 1963 г. и многократно переизданный 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. Долининой²⁸, посвященной И. Ю. Крачковскому, приводятся важные архивные материалы, связанные с работой последнего над переводом Корана. А. А. Долинина цитирует своего рода памятку, составленную И. Ю. Крачковским по прочтении работы А. Фишера²⁹, 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 вырос в арабской языческой среде и должен был испытывать влияние ее обычаев, а также мотивов, форм и языка поэзии»³⁰.

Другая выписка посвящена итоговой оценке всех европейских переводов Корана, опубликованных до середины 1920-х годов, которую дает Т. В. Яйнболл³¹: «Ни один из переводов не сохраняет

²⁸ А. А. Долинина. *Невольник долга* (Санкт-Петербург, 1994), с. 235.

²⁹ A. Fisher. *Der Welt der vorhandenen Koranübersetzung und Sure 111* (Leipzig, 1937).

³⁰ СПб филиал Архива РАН, Архив Крачковского, оп. 1, № 203, л. 95.

³¹ Источник автором не указан.

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»³².

И. Ю. Крачковский избрал второй путь, и его перевод, опубликованный по архивным материалам через тридцать пять 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 СССР. Как отмечалось выше, по характеру подхода к тексту перевод И. Ю. Крачковского в наибольшей степени близок работам Р. Белла, Р. Бляшера и Р. Парета. Причем все эти работы 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»³³, а текст перевода Р. Белла «просто “читать” невероятно сложно»³⁴.

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 ‘Усмана I) — временем фиксации Корана. В 1930-х годах

³² Там же, л. 102.

³³ J. E. Bencheikh. “Sourate al-kahf: neuf traductions du Coran”, *Analyses-theorie: Etudes arabes* III (1980), с. 2–50.

³⁴ A. Rippin. “Reading the Qur’an with Richard Bell”, *Journal of American Oriental Society* CXII / 4 (1992), с. 643.

несколько московских ученых во главе с Е. А. Беляевым выдвинули гипотезу о создании Корана группой лиц. 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 1930-х годов 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 вторых³⁵.

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 фоне.

И в эти самые непростые в идеологическом отношении годы Коран продолжал привлекать деятелей русской культуры. Об этом свидетельствуют, например, замечательные «коранические сихотворения» из цикла «Голоса веков», принадлежащего русскому поэту, писателю и самобытному мыслителю Д. Н. Андрееву (1906–1959). Таковы строки, посвященные жене поэта художнице Алле Александровне Бруджес-Андреевой, разделившей с ним страшный опыт лагерей и бережно сохранившей его наследие:

...И, расторгнув наши руки,
Азраил
Нас путем Звезды-разлуки
Озарил.
Вновь туманными тропами бытия
Понесем мы нашу память,
Наше я.
Если путь по злым пустыням
Мне сужден,
Жди меня пред устьем синим
Всех времен!

³⁵ Подробнее об этом периоде см.: А. Алиев. *Коран в России* (Москва, 2004).

От падения — кровом брака
Осени!
От успенья в лоне мрака
Охрани!
В перст и прах, в земные комья
Взят судьбой,
Лишь тобой горе влеком я,
Лишь тобой!...
Где ни мук, ни зла, ни гнева,
Жди меня!
У престола Приснодевы
Жди меня!
Пусть я отдан вражьей силе
Здесь, в аду —
Легкий след твой в млечной пыли
Я найду!
Груз греха отдам возмездью
И суду.
За тобою все созвездья
Обойду.
Дней бесчисленных миную
Череду, —
Я найду тебя! Найду я!
Я найду!³⁶

Болезненный процесс освобождения от догматического подхода 1930–1940-х годов в советском исламоведении проходил неровно. Попытки преодоления наиболее одиозных крайностей были предприняты, в частности, И. П. Петрушевским. Сочинения коранического круга изучались в первую очередь с лингвистическими целями (например, работа А. К. Боровкова). Однако вплоть до начала 1990-х годов 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 позицию. Это было одним из ответов властей на объективную невозможность свести религиозную жизнь мусульман к формам, жестко контролируемым государством. Так, по словам

³⁶ Даниил Андреев. *Алле Александровне Бруджес-Андреевой* (1950).

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 войны.

Новый этап в изучении ислама и Корана в СССР был связан с осознанием на официальном уровне в начале 1980-х годов 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 решения, принятые на официальном уровне, позволили подготовить и опубликовать ряд коллективных работ и монографий, продолжающих русскую академическую традицию.

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 приближающимся 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 сорока 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-Садик Мухаммад-Йусуф 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»³⁷.

Около пятидесяти миллионов советских мусульман, из которых около двадцати миллионов жили в России (из них около восьмисот тысяч в Москве), ждали перемен. И они вскоре наступили. Число мусульманских религиозных объединений, зарегистрированных в 1989 г., по сравнению с 1988 г., увеличилось почти в десять раз и составило триста тридцать семь. Далее начался лавинообразный рост.

7.4. После Союза

Как за пределами России, так и внутри ее мусульмане расценили перестройку как результат вмешательства божественных сил. По словам главного редактора авторитетного египетского журнала «Манар ал-ислам», при всех способностях человека, гигантских возможностях передовой техники никто не мог предсказать широкомас-

³⁷ См.: *Московские новости* XV (1989), с. 8.

штабные 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)³⁸.

Этим словам вторит Максуд Гаджиев, главный редактор махачкалинской газеты «Исламские новости», написавший в первом номере: «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»³⁹.

Изменение таможенных правил позволило зарубежным единоверцам российских мусульман начать массовый ввоз в страну религиозной литературы. Только король Саудовской Аравии Фахд направил в дар мусульманам Средней Азии миллион экземпляров Корана (в дополнение к ним король передал четыреста 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 века. 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 гг.) увидела свет целая серия из тринадцати перепечаток, осуществленных в Москве, Душанбе, Баку и Ташкенте государственными (в том числе «Физкультура и спорт»!), частными издательствами, совместными предприятиями (Коран приносил

³⁸ *Ал-Азхар*, апрель 1990, с. 957. Цит. по: *Этнические и региональные конфликты в Евразии*, с. 61.

³⁹ *Исламские новости*, 19 ноября 1990 (Махачкала).

хороший доход) и даже журналом «Заря Востока», печатавшим текст Корана на протяжении двенадцати номеров 1990 г. и гарантировавшим тем самым значительный рост числа своих подписчиков. Чеченское издательство опубликовало текст перевода И. Ю. Крачковского без указания имени автора перевода. В 1990—1991 гг. пять переизданий выдержал перевод Г. С. Саблукова (Москва, Казань).

Распад великой страны вызвал кровавую смуту: Нагорный Карабах, грузино-абхазский и осетино-ингушские конфликты, межклановая гражданская война в Таджикистане, чеченские войны, Приднестровье. По самым осторожным подсчетам число погибших в межнациональных конфликтах в 1988—1996 гг. составило более ста тысяч человек. Численность раненых, искалеченных приближается к полумиллиону. Пять миллионов человек стали беженцами и вынужденными переселенцами⁴⁰. Экономический спад, рост преступности, провал в бедность привели к массовой отсрочке браков, отказу от рождений или откладыванию появления детей, обвалу средней продолжительности жизни...

Водопад вопит из раны
Вся река красна от брега,
Камни древние багряны
Возле мертвого ковчега.
Внемля воплям и безмолвью
На распаханном рассвете
Над страную чашу с кровью
Опрокинул ангел третий⁴¹.

Эти строки принадлежат поэту и талантливому переводчику С. И. Липкину (1911—2003), автору переводов на русский язык героического эпоса калмыцкого, киргизского и татарского народов, поэтических переводов из «Махабхараты», оригинальных стихотворений, среди которых есть и «кораническая серия».

⁴⁰ В. Мукомель. «Демографические последствия этнических и региональных конфликтов в СНГ», *Население и общество. Информационный бюллетень Центра демографии и экологии человека Института народнохозяйственного прогнозирования РАН XXVII* (апрель 1997 г.), с. 66—71.

⁴¹ С. И. Липкин. *Ангел третий* (1989).

Стремительная и беспринципная коммерциализация всех сфер жизни, ставшая основной приметой облика постперестроичной России, к сожалению, коснулась и Корана. 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, в 1993 году был опубликован полный текст, 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. При этом 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». Крайне нелестные оценки даны переводу и в Иране.

Члены Ассоциации исламоведов при Совете *муфтиев* России «не считают возможным признавать этот перевод сколько-нибудь удовлетворительным и рекомендовать его читателям»⁴².

В этот же период вновь были созданы переводы, основанные на мусульманской традиции (М.-Н. Османов, Э. Р. Кулиев, перевод «перевода-*тафсира*», выполненного в ал-Азхаре, Ибн

⁴² *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.

Гасан-Чингиз Гусейнов — «с огузского, по мере ниспослания *сур*», анонимный перевод движения «Ахмадийя» — последний выполнен с подстрочника). Предприняты попытки создания стихотворного перевода (Т. А. Шумовский).

На этом фоне выделяется перевод, осуществленный Б. Я. Шидфар (1928–1993). Она как никто другой умела погружаться в *живую* стихию арабского языка классической эпохи, отдавая при этом предпочтение стихотворным текстам и текстам, имеющим фольклорную основу. Постоянные переводы, работа с сочинениями как доисламских поэтов, так и поэтов Золотого века арабской культуры дали в ее руки прекрасный инструментарий, который во всем своем богатстве и многообразии и был использован при подготовке русского перевода Корана, над которым она работала в последние годы жизни.

Естественным образом особенности подхода Б. Я. Шидфар к тексту были обусловлены всем ее предыдущим опытом переводчика. Она подходит к Корану прежде всего как к *литературному* памятнику и как к памятнику *устной речи*, основной стилистической особенностью которого является «наличие рифмы и определенного ритма, не одинакового во всех сурах <...> Там, где возможно, переводчик старался сохранить звучание, близкое к подлиннику <...> Переводчик старался избежать ритмического сбоя, пытаясь точно передать ритм оригинала, так, чтобы в переводе аята было примерно столько же слогов, что и в подлиннике»⁴³.

Иосифу Бродскому принадлежит максима: «И не является ли тогда язык хранилищем времени? И не поэтому ли время его боготворит? И не является ли песня или стихотворение и даже сама речь с ее цезурами, паузами, спондеями и т. д. игрой, в которую язык играет, чтобы реструктурировать время?»⁴⁴ На мой взгляд, такое отношение к языку отражает особенности подхода к тексту не только И. А. Бродского, но и самой Б. Я. Шидфар, и такое совпадение взглядов далеко не случайно:

⁴³ См. Коран. Перевод с арабского и комментарии Б. Я. Шидфар (Москва, 2012), с. 19.

⁴⁴ Иосиф Бродский. «Поклониться тени», *Проза и эссе* (Москва, 1997), с. 134. В круг чтения поэта, несомненно, входили и переводы из арабской поэзии, сделанные Б. Я. Шидфар. Отсюда «бетси» и «ибрагим» в его стихотворении.

Представь, что порой по радио ты ловишь старый гимн.
Представь, что за каждой буквой здесь также плетется свита
букв, слагаясь невольно то в «бетси», то в «ибрагим»,
перо выводя за пределы смысла и алфавита⁴⁵.

Такой подход в конечном итоге является отражением литературных предпочтений и мировоззренческих позиций, которые в последней четверти XX в. разделяли и продолжают разделять сегодня многие представители как отечественной, так и мировой культуры. Среди переводов, созданных за последние четверть века, он, несомненно, является наиболее профессиональным. Как говорилось выше, переводчик попытался в той или иной форме отразить художественную форму Корана, его ритм. Перевод хорошо читается и важно, что в отличие от своих сложных для восприятия предшественников он не оттолкнет своей формой тех, кто ничего не знает о Коране и исламе в целом.

Принципиально то, что в отличие многих коллег автор честно и прямо декларировал особенности своего отношения к тексту и тем самым призвал судить о качестве перевода исходя из заявленных критериев. Многие блестящие языковые находки Б. Я. Шидфар, несомненно, составят часть того ценнейшего сводного фонда, которым будут оперировать авторы будущего академического перевода Корана. В то же время нужно ясно отдавать себе отчет, что подход к Корану как к литературному памятнику по преимуществу чреват очень серьезными искажениями, ибо Коран, конечно же, много шире, чем просто памятник литературы.

Анализ текста перевода и комментариев показывает, что понимание автором «смутных мест» и фактологической основы текста Корана основано в первую очередь на «Жизнеописании посланника Аллаха» Ибн Исхака / Ибн Хишама, несомненно, важнейшем источнике по биографии Пророка, и на «Тафсире ал-Джалалайн».

И «Сира», и «Тафсир ал-Джалалайн» — высокопрофессиональный выбор, но нужно постоянно помнить, что любой тафсир отражает и навязывает нам понимание Корана в определенную

⁴⁵ Иосиф Бродский. *Новая жизнь* (1988).

эпоху и в определенной культурно-языковой среде. Значит, читая перевод, давайте постоянно помнить о том, что мы смотрим на текст не только глазами нашей современницы-москвички, но и сквозь египетские «очки» XV в. При этом важно, что в отличие от многих и многих авторов Б. Я. Шидфар отмечает курсивом внесенные в оригинальный текст слова, необходимые для понимания смысла того или иного *айата* (к сожалению, не всегда последовательно, см., например, 12:69, 75, 86).

Отдельно нужно сказать несколько слов о комментарии к переводу. Он носит предельно упрощенный характер и в ряде случаев, к сожалению, искажает историко-культурный контекст, подсказывая читателю «дорожку к смыслу», уводящую из Аравии VII в. Комментарии типа «То есть Юсуф оставил у себя Беньямина якобы в наказание за его преступление» (к 12:75) или «В этом аяте в краткой форме передается легенда об израильтянах, которые бежали в пустыню от эпидемии чумы, разразившейся в городах. Число бежавших варьируется в разных изводах от четырех до восьмидесяти тысяч. Бог погубил их всех, но затем воскресил по молитве пророка Иезекииля» (к 2:243) самой трактовкой имен собственных подталкивают к мысли, что ислам — периферийный вариант иудейско-христианского монотеизма, а Коран — «местечковое» искажение текстов Ветхого и Нового Заветов. Ни Биньямин, ни Хазкил (Иезекииль) в тексте Корана прямо не упомянуты. Как говорилось выше, мусульманские интерпретации этих образов впервые возникли в VIII в. в кругах народных проповедников-сказителей, выступавших на рынках и улицах городов и расширявших своим толкованием коранические тексты. Популярные «рассказы о пророках» составили особый литературный жанр, постепенно становясь неотъемлемой частью *тафсиров*, вводя в них новые идеи и образы. Вспомним, что включение этих материалов в *тафсиры* является постоянным источником многовековой внутриисламской полемики.

Нельзя забывать, что и сам текст Корана, и мусульманское предание отразили «облик» библейских персонажей, которые, вобрав в себя собственно аравийские традиции, весьма существенно отличаются от своих прототипов. Комментарии типа: «Ибрахим —

библейский Авраам» (к 2:124) или «Якуб — библейский Иаков» (к 2:132) некорректны в принципе.

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*⁴⁶, финансируются программы перевода Корана на языки народов Средней Азии, Поволжья и Кавказа. 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 гг.), по-прежнему использовался текст старых казанских Коранов, он был заменен текстом официального каирского издания 1919—1928 гг. только в публикации, вышедшей в Ташкенте в 1960 г. и ставшей образцом для последних изданий). В русскоязычном сегменте Интернета можно найти десятки сайтов, представляющих известные переводы Корана и комментарии к Священному тексту.

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 обуславливается особенностями периода становления национальной государственности и поисками национальной идеологии. Так, президент Туркменистана Ниязов выступил с инициативой внести изменения

⁴⁶ См., например, иранский 20-томный проект «Свет Священного Корана. Разъяснения и толкования» (Исфахан, 1999 и 2000). В настоящее время переиздается в Санкт-Петербурге.

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!..⁴⁷

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 (Чечня) обнаружены зачитанные копии эмиратского издания перевода Корана, отдельно переплетенные комментарии к нему с рукописными исправлениями, конспекты лекций по Корану и исламу. Русский язык является сегодня одним из основных языков исламистской пропаганды.

⁴⁷ *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 указывает бытующая ныне в Саудовской Аравии поговорка: *куллу-л-машакил мин кул ва Кум* («Все проблемы — от кул и из Кума»). 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»⁴⁸.

Продолжается научное изучение Корана, готовятся новые переводы, публикуются работы просветительского плана, продолжающие традиции джадидов. Приоритетной задачей российской коранистики является реализация замысла И. Ю. Крачковского по подготовке филологически точного, литературно-адекватного академического перевода Корана с комплексным историко-культурным комментарием и справочным аппаратом. Основой такой работы 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 Внутренней Аравии с гетерогенным населением. Подготовка такого перевода, опирающегося на результаты исследований последних десятилетий, актуальна и для западного исламоведения.

⁴⁸ «А. Битов: между Москвой и Ленинградом», записано М. Котельниковой и А. Сергеевым, *Домовой VI* (1996), с. 58.

Вопросы для самоконтроля

Кому принадлежат первые инициативы по научному изучению, переводу и распространению Корана в России?

Что верно?

1. Максиму Греку.
2. Петру I.
3. Екатерине Великой.
4. М. В. Ломоносову.

Чей перевод вдохновил А. С. Пушкина на создание «Подражаний Корану»?

Что верно?

1. Петра Постникова.
2. М. И. Веревкина.
3. А. Колмакова.
4. Д. Н. Богуславского.

Когда и где увидел свет перевод Корана, выполненный Мусой Джаруллой Бигиевым?

Что верно?

1. В 1907 г. в Санкт-Петербурге.
2. В 1923 г. в Тампере.
3. В 1927 г. в Стамбуле.
4. В 2010 г. в Казани.



Один из 192 выдающихся образцов коранической каллиграфии, украшающих мечеть Улу-Джами (тур. Bursa Ulu Camii) в турецком городе Бурса и представляющий фрагмент аята 8 суры «Ал-Мунафикун» (63). Мечеть была построена между 1396–1400 гг. в сельджукском стиле.



Басмала, выполненная «цветущим куфи» в Алхамбре (каср ал-хамра — «красный замок») в испанской Гранаде. В убранстве знаменитого архитектурно-паркового комплекса Насридов (1230–1492) каллиграфия перекликалась с формами кипарисовых аллей, апельсиновых деревьев, цветущих клумб.

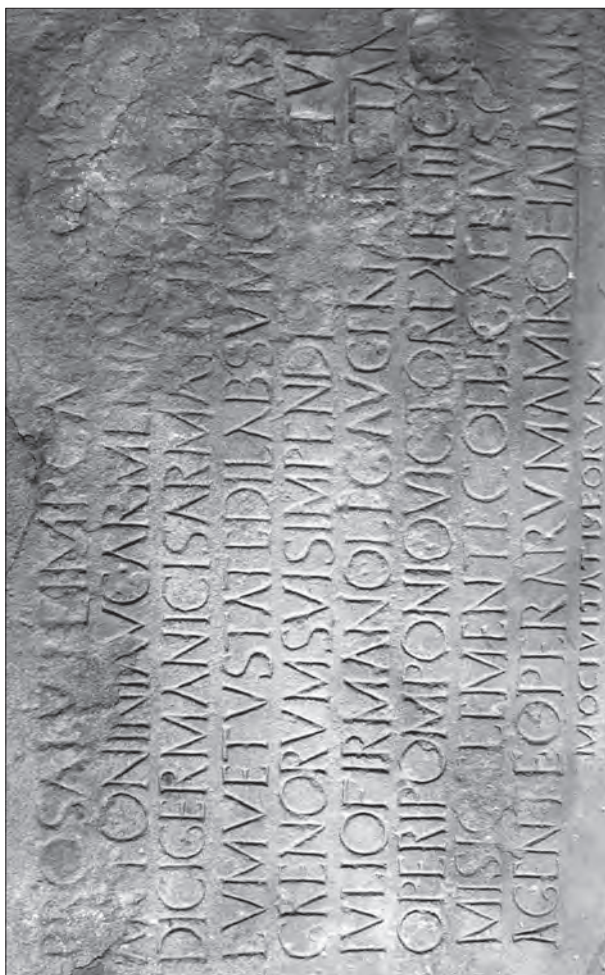


Рис. 1. Латинская надпись из Мадаин Салих (датируется 175–177 гг д. н. э.), возвещающая восстановление во славу «Марка Аврелия Антонина Августа, великого победителя армян, парфян, мидийцев, германцев и сарматов» стены ал-Хиджра (Хегры). Ответственность за работу, как и ее оплата была возложена на 'Амра б. Хайана, правителя Хегры. Ал-Хиджр (Хегра), область и город в Северном Хиджазе, был одним из мест расселения самудян, упомянутых в Коране. Они строили дворцы в плодородных долинах, высекали себе дома в скалах (7:74), но отклонились от «правильного пути», «полюбили слепоту» (41:17), возгордились, отвергли посланного к ним пророка Салиха, за что и были наказаны.

Глава VIII

АКТУАЛЬНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ КОРАНИСТИКИ

1. *Хвала Аллаху, который миров Господин,*
2. *Милостивый, милосердный он один*
3. *Дня страшного суда Властелин,*
4. *Тебе мы поклоняемся. Помощь дается нам
Тобою одним.*
5. *Веди нас по пути тех, кто Тобою водим,*
6. *По пути тех, на кого простерлась
милость Твоя,*
7. *На кого Ты не гневаешься, кто не знает
заблуждения кручин.*

Перевод В. А. Эбермана (1920)

Этот, возможно, лучший перевод «ал-Фатихи» на русский язык принадлежит Василию Александровичу Эберману (1899–1937), необычайно талантливому арабисту и иранисту, выпускнику Пажеского корпуса и факультета восточных языков Петроградского университета. Он был мастером поэтического перевода и как никто другой умел воспроизводить размер и необычную для русского уха звуковую инструментовку подлинника. В конце 1920-х годов Эберман был одним из наиболее активных участников знаменитого Кружка арабистов им. барона В. Р. Розена, созданного И. Ю. Крачковским и регулярно заседавшего в его квартире. Дважды был арестован (1930 и 1934 гг.) и дважды освобожден, трагически погиб, утонув в реке. На протяжении всей своей жизни Василий Эберман «был глубоко верующим человеком: рассказывали, что у него над столом в институте всегда

висела икона, а в лагере его наказывали за то, что он прятал под подушкой Евангелие»¹.

Одно из ключевых слов в первой *суре* Корана — *صراط* (*сират* — «путь»). Оно не имеет множественного числа и восходит к одному источнику, что и английское *street* (ср. русск. *автострада*). Слово *сират* зафиксировано еще в доисламской поэзии. Из латинского (*strāta*) оно вошло в греческий (*στράτα*) и во многом, благодаря римской администрации в Сирии — в арамейский (ܣܪܬܐ), сирийский (ܣܪܬܐ) и, наконец, арабский. Римская империя создала удивительную сеть стратегических дорог, которыми продолжали пользоваться по меньшей мере около тысячелетия, а в некоторых случаях пользуются и по сей день. Дорога создавалась многослойной, ее основу составляли большие необработанные каменные блоки. Во время расцвета империи общая протяженность римских дорог составляла, по разным оценкам, от 85 до 300 тыс. км! Латинские надписи обнаружены не только на севере Аравии (рис. 1), но и на ее юге: одна из таких надписей была недавно найдена на одном из островов в Красном море у берегов Саудовской Аравии.

Характерной чертой великих римских дорог являлось то, что они строились в прямом направлении на максимально возможную длину (ср. *ас-сират ал-мустаким*).

«Выбери себе спутника до того, как выйдешь в путь» и «кто дает жизнь уму и знанию — тот не умирает», — гласят арабские пословицы. Лучше не скажешь.

* * *

Если попытаться свести воедино и проанализировать заявленные цели множества направлений современной коранистики, то в конечном итоге все сводится к двум важнейшим задачам:

¹ Подробнее см. в замечательной книге, которую подготовили ведущий российский индолог, сотрудник Петербургской Кунсткамеры Я. В. Васильков и М. Ю. Сорокина. Библиографический словарь репрессированных востоковедов «Люди и судьбы» содержит сведения о 750 ученых и более 200 фотографий. Имеется on-line версия книги: <http://memory.pvost.org/pages/index2.html>.

— восстановить раннюю историю формирования коранического текста (условно говоря, от времени Пророка и до X в.)

— максимально приблизиться к пониманию текста и представить его научному сообществу и читателю посредством научного комментированного перевода на основные языки.

Основа решения первой задачи — выявление, изучение и публикация древнейших списков Корана. Вспомогательное значение имеет изучение комплекса арабоязычных письменных источников, так или иначе сопровождавших процесс формирования коранического текста и комментировавших его.

Вторая задача, которую условно можно назвать «к новому прочтению и пониманию текста Корана», объединяет сразу несколько направлений:

— реконструкция коранических понятий и представлений с использованием методики сравнительного контекстового и диахронного анализа лексико-семантических групп языка Корана и доисламской словесности, проекты по древнеаравийской диалектологии;

— кораническая этнография и кораническая археология (окружающий мир и повседневность жителей Внутренней Аравии рубежа VI—VII вв.), проекты по изучению истории и культуры древней и раннесредневековой Аравии.

Всегда сохраняют актуальность изучение эволюции понимания и толкования Корана в связи с религиозно-политической историей арабо-мусульманского общества с помощью обращения к сочинениям круга *'илм ал-кур'ан ва-т-тафсир*, исследование бытования коранических сюжетов и образов в материальной культуре мусульманских стран, работы по темам «Коран и исламский ритуал» и «Звучащий Коран», проекты по изучению взаимопроникновения культур и роли Корана в этих процессах.

В рамках краткой заключительной главы нашей книги невозможно подробно остановиться на анализе всех указанных научных направлений, проанализировать достижения коллег и проанонсировать ожидаемые научные достижения. Это задача специальной и достаточно объемной монографии. Ниже мы постараемся остановиться на самом важном, на тех направлениях, где в самое ближайшее время можно ожидать прорывных результатов. Эта глава —

попытка самым кратким образом представить несколько научных проектов, *реализуемых в настоящее время*². Заинтересованный читатель сможет следить за их развитием on-line.

8.1. Древнейшие рукописи Корана и история сложения его текста

Как говорилось выше, вторая половина XX в. ознаменовалась как появлением разнонаправленных теорий «возникновения Корана» (Дж. Уонсборо³, Дж. Бартон), так и продолжением коллективной работы по изучению имеющихся источников. Материал, накопленный к концу XX в. и в Европе, и на мусульманском Востоке, в количественном отношении многократно превосходит уровень, достигнутый в середине прошлого века. Между тем нового качества, скачка в понимании ключевых проблем, связанных с историей текста и языком Корана, достигнуто не было. Сегодня именно этот уровень нашел свое отражение в важнейших коллективных работах, вышедших как на Западе («Энциклопедия Корана⁴»), так и на Востоке (энциклопедии коранических чтений, опубликованные в Кувейте и Каире).

Очевидно, что новый уровень в понимании ряда ключевых проблем коранистики будет достигнут в результате завершения работ

² Такая задача требует научного аппарата, более подробного, чем в предыдущих главах.

³ Несмотря на то что продолжающая тему скандальная книга К. Люксенберга (псевдоним), утверждающая, что Коран в начале VIII в. был «собран» из христианских сиро-арамейских текстов, для того чтобы обратить жителей Аравии в христианство (см.: Christoph Luxenberg. *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin, 2000), встретила развернутые возражения коллег (см., например: A. Neuwirth. "Qur'an and History — A Disputed Relationship. Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an", *Journal of Qur'anic Studies* V/I (2003), pp. 1–18), такой подход продолжает находить своих сторонников на Западе.

⁴ *Encyclopaedia of Qur'an*. 1st edition, ed. J. Dammen McAuliffe et al., 5 vols. plus index (Leiden, 2001–2006). Сегодня это наиболее полный свод информации о Коране и истории его изучения как на Востоке, так и на Западе. Предпринимаются попытки создания «мусульманского аналога» этого издания (главный критерий — исповедание ислама всеми участниками проекта).

по проектам, связанным с публикацией и изучением древнейших рукописей Корана, подобным тому, который начал, но не успел довести до конца Серджио Нойа Носеда. После его гибели исследовательский и издательский проект «Early Qur'ans. The Era of the Prophet, the Right Guided Caliphs and the Umayyades (Noseda Foundation, Italy)», посвященный вводу в научный оборот наиболее ранних рукописей Корана, продолжает международный редакционный комитет. В 2012 г. издательство «Brill» объявило о начале публикации серии «Documenta Coranica», которая станет продолжением проекта, задуманного проф. Серджио Нойа. В 1990-е годы во многом близкий проект был задуман и частично реализован в СССР, и лишь развал страны помешал его завершению⁵.

В 2007 г. мы отмечаем 25-летие Советско-Йеменской комплексной экспедиции. С самого начала экспедиция была задумана как одна из крупнейших гуманитарных миссий Академии наук. Ученые разного профиля — археологи и специалисты по арабской культуре, этнографы и антропологи, эпиграфисты и геоморфологи, палеоботаники и лингвисты, специалисты по истории архитектуры и филологи, сотрудники крупнейших академических, музейных и университетских центров СССР — с 1982 г. в рамках экспедиции осуществляли грандиозную программу по комплексному изучению с древних времен и до наших дней Южного Йемена и прежде всего одной из важнейших историко-культурных областей Арабского Востока — Хадрамаута. Результаты исследований нашли отражение в целом ряде фундаментальных научных публикаций. Предметы, собранные во время экспедиционных выездов и найденные при раскопках, не раз экспонировались как в Йемене и России, так и в ряде крупнейших европейских музеев.

Длительное и регулярное пребывание в стране изучаемого языка и культуры создавало для отечественных специалистов беспрецедентные возможности не только по сбору и анализу уникального

⁵ См.: Е. А. Резван. «Коран 'Усмана»: Санкт-Петербург, Катта-Лангар, Бухара, Ташкент (Санкт-Петербург, 2004). Продолжение этой работы было реализовано Ф. Дерошем (см.: F. Déroche. *La Transmission Ecrite Du Coran Dans Le Debuts De L'Islam: Le Codex Parisino-petropolitanus (Texts and Studies on the Qur'an)* (Leiden — Boston, 2009).

полевого материала и ознакомлению с существовавшими здесь библиотечными, музейными и рукописными собраниями. Не менее важным было и то, что полученный в ходе этой работы материал мог быть привлечен для исследования и атрибуции отечественных музейных и рукописных коллекций. В этом направлении, в частности, работал А. Б. Халидов, активно привлекавший материал, полученный в ходе изучения йеменских собраний, к описанию и анализу ленинградских коллекций арабских рукописей. О важности этого направления мне не раз говорил и руководитель СОЙКЭ П. А. Грязневич.

Не все из задуманного тогда было осуществлено: распад СССР и драматические события на юге Аравии привели к резкому сокращению экспедиционной программы. Эстафету исследований СОЙКЭ продолжила Российская археологическая миссия в Республике Йемен. Наука не имеет границ, и сотрудники экспедиции активно участвуют в серии зарубежных проектов, связанных с изучением истории, культуры, этнографии Йемена. Часто в основе таких исследований лежат методики и опыт, приобретенные в ходе работы СОЙКЭ или специально разработанные для ее нужд.

Это в полной степени относится и к изучению серии древнейших рукописей Корана из отечественных и мировых собраний, полноценная атрибуция которых стала возможна лишь после обнаружения в 1965 и 1972 гг. в соборной мечети Сан'ы более чем сорока тысяч рукописных фрагментов (от двенадцати до пятнадцати тысяч на пергамене).

Значительная часть одной из древнейших и важнейших для науки рукописей Корана хранится в петербургском академическом собрании⁶. В те годы, когда обсуждались направления работы СОЙКЭ, возможность использования рукописей из Сан'ы для атрибуции этого списка рассматривалась чисто теоретически — Северный Йемен не входил в зону деятельности экспедиции, а описанием и исследованием коллекции Коранов из Сан'ы в режиме, не предусматривавшем доступа возможных научных и политических конкурентов, занималась тогда группа ученых из ФРГ. Важно, впрочем, что сам алгоритм подобной работы был намечен именно тогда.

⁶ Рукопись Е-20 Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург).

Основная проблема, на наш взгляд, заключается в отрыве изучения мусульманской традиции от описания и изучения собственно рукописей Корана. Это обстоятельство в значительной степени и породило методологический кризис коранистики на рубеже 1970—1980-х годов. Между тем значительный объем дошедших до нас коранических фрагментов содержит уникальную информацию о начальном периоде бытования Священного текста. Уже сегодня ясно, что именно эти рукописи содержат *подлинную* историю фиксации Корана, что мы и попытались показать, опубликовав специальное исследование, посвященное петербургской рукописи (вторая часть списка была найдена в Узбекистане в местечке Катта-Лангар). Основу сопоставительного материала, столь важного для изучения петербургского фрагмента, предоставили рукописи, обнаруженные в Сан'е. Тем самым был реализован подход, выработанный в годы работы СОЙКЭ.

Объектом специального интереса автора долгое время являлись рукописи, называемые «Коранами 'Усмана»⁷. Последнее время интерес к этим спискам заметно вырос. В 2006 и 2007 гг. эта тема активно обсуждалась в Каире во время беспрецедентных встреч европейских и египетских специалистов⁸. Два таких списка так или иначе связаны с судьбами ислама на территории Российской империи. Один из них долгое время хранился в Публичной библиотеке Санкт-Петербурга (ниже «Самаркандский куфический Коран») (рис. 2), значительный фрагмент другого и сейчас является частью петербургской академической коллекции восточных рукописей (рис. 3). Это действительно древние списки, тщательное изучение которых несомненно важно для анализа истории фиксации текста Корана и раннего периода его бытования.

⁷ В нескольких городах — Ташкенте (библиотека Управления по делам мусульман Узбекистана), Каире (гробница святого ал-Хусайна), Стамбуле (Музей исламских памятников и Топкапы Сарай, шифр Н. S. 32) — хранятся копии так называемого «Усманова Корана», сохранившего якобы следы крови халифа 'Усмана, павшего в своем доме от рук убийц-заговорщиков. Возможно, сюда следует отнести и одну из лондонских рукописей Корана, вывезенную в свое время из Индии (см.: M. Hamidulla. *Kuran-I Kerim Tarihi* (Erzurum, 1978), с. 30—32).

⁸ Sergio Noja Nosedá, "Uno dei cosiddetti 'corani di 'Utman': quello nella Moschea Husayn al Cairo", *Studi Berberi e Mediterranei*. Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra (Studi Magrebini, Nuova Serie IV) (Napoli, 2006), с. 260—270.



Рис. 2. Копия «Самаркандского куфического Корана», опубликованная в 1905 г. в Санкт-Петербурге в качестве дипломатического подарка для мусульманских соседей России.

Эти рукописи принадлежат к числу древнейших. Аукционный дом «Christie» заказал оксфордской лаборатории радиоуглеродный анализ пергамена одного из листов, принадлежавших прежде «Самаркандскому куфическому Корану» (ныне хранится в Духовном управлении мусульман в Ташкенте)⁹. Согласно результатам этого анализа, с вероятностью 95 % фрагмент датируется промежутком между 595 и 855 гг. Палеографически рукопись также можно датировать рубежом VIII и IX вв. Очень близкие результаты получены и при радиоуглеродном анализе петербургской рукописи, проведенном в Голландии¹⁰.

Эти рукописи обычно повреждены не менее, чем те списки, которые постепенно выводились из оборота во II–III вв. *хиджры*. Однако их продолжали сохранять и использовать. Почему? Во-первых, на рубеже IX–X вв. были сохранены только те рукописи, которые целиком и полностью соответствовали канону, утвержденному к этому времени *иджмой*¹¹. Они были необходимы как свидетельство истинности канона. Во-вторых, со временем такие списки как священные реликвии стали символами верховной власти,

⁹ Лоты 225–225а, проданы 20.10.1992, Коран 22:6–12 и Коран 22:12–17. Лоты 29–30, проданы 19.10.93, Коран 15:62–74 и 4:2–5.

¹⁰ Е. А. Резван. «Коран 'Усмана», с. 72–73.

¹¹ E. Rezvan, “Mingana Folios: When and Why”, *Manuscripta Orientalia* XI/4 (2005), с. 5–9.

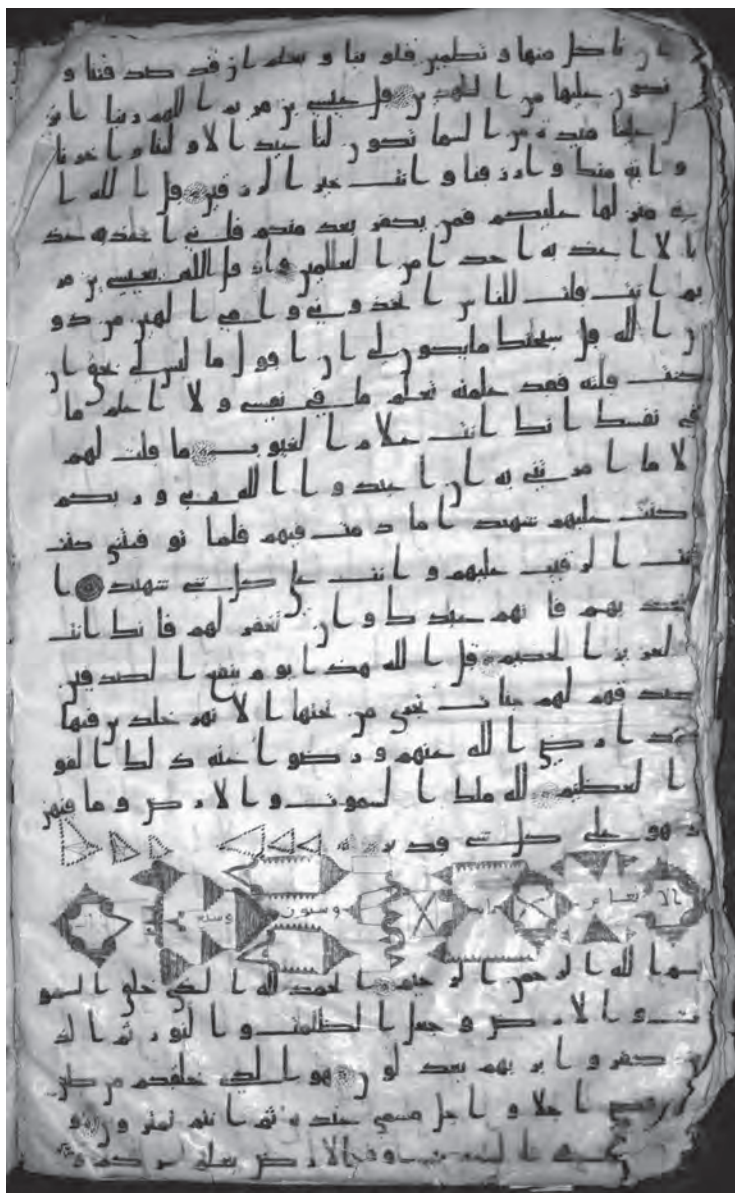


Рис. 3. Лист Корана из Катта-Лангара, принадлежащий к рукописи, фрагмент которой хранится в петербургской академической коллекции.

наподобие *хирки* Пророка. До нас дошло множество свидетельств такого отношения к древним спискам Корана.

Тщательный анализ петербургской рукописи «Корана ‘Усмана» показал, что она 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. Эта рукопись, как и «Самаркандский кувфический Коран», могут 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 сто пятьдесят — сто семьдесят 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.

Тщательный анализ мусульманского предания о сложении текста Корана с помощью метода *иснад-кум-матн*, 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*. Прошедшие со времени фиксируемых преданием событий 30—50 лет — необходимый и достаточный срок для перехода актуального знания в историческое¹².

Представляется, что обнаружение «под крышами древних мечетей» значительных фрагментов рукописей, восходящих именно к рубежу VIII—IX вв., далеко не случайно. По-видимому, именно в этот период активно выводились из обращения прежние списки, содержащие неприемлемый к тому времени уровень вариативности. В большинстве своем они попадали в специальные хранилища при крупных мечетях, где медленно истлевали. По нашему мнению, *массовый* вывод ранних списков относится не ко времени *халифа* ‘Усмана (тогда

¹² H. Motzki. “The Collection of the Qur’an: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments”, *Qur’anic Studies on the Eve of the 21st Century* (Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies, 10–20 June, 1998, Leiden University), с. 1–27.

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 ‘Усмана».

Петербургская 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 *хиджази*).

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 *хиджази* и горизонтальный формат + почерк *куфи*). 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 достижениями в унификации арабской грамматики, ростом мастерства каллиграфов и орнаменталистов. Созданные в IX в. рукописи *куфи*, переписанные монументальным и значительно более регулярным почерком с обязательным использованием диакритических

знаков и знаков вокализации, украшенные тщательно выписанными орнаментами с использованием золота, затейливыми разделителями *айатов*, и *аджза*, имеющие горизонтальный формат, сразу выделявший их среди других Писаний и книг, несомненно, должны были выигрывать в сравнении с внешне неказистыми списками *хиджази*. 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.

Доктор Дэвид Джеймс (1941–2012) нашел материалы, подтверждающие, что рукопись, которую почитали как «Коран ‘Усмана», бережно хранилась в главной мечети Кордовы вплоть до середины XII в., когда она была вывезена в Марракеш. Он также обнаружил упоминание о другом «Коране ‘Усмана». Список, принадлежавший основателю Гранадского королевства Ибн ал-Ахмару, был отправлен им в качестве подарка алмохадскому *султану*. Известно, что кордовский список погиб, затонул в XIV в. вместе с кораблем, перевозившем его из Туниса в Марокко.

В 1243 г. египетский *султан* Байбарс отправил золотоордынскому *хану* Берке письмо о вступлении в подданство и подчинении (*ад-духул фи-л-илийя ва-та‘а*)¹³. Вскоре египетские послы привезли в Орду подарки: почетные одежды, трон, инкрустированный черным деревом, слоновой костью и серебром, и «Коран ‘Усмана». Книга была переплетена в красный шитый золотом атлас и вложена в футляр из темно-красной кожи, подбитой шелком. Была прислана также подставка под Коран (*лаух*), инкрустированная, как и трон, черным деревом, слоновой костью и серебром. Нетрудно

¹³ В. Г. Тизенгаузен. *Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды*. i: Извлечения из персидских сочинений (Москва — Ленинград, 1941), с. 51 и сл, 60 и сл. См. также: А. Н. Поляк. «Новые арабские материалы позднего средневековья о Восточной и Центральной Европе», *Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы* (Москва, 1964), с. 29–32). См. также: Ю. М. Кобищанов. «Империя Джучидов», *Очерки истории распространения исламской цивилизации*. ii: Эпоха великих мусульманских империй и каирского аббасидского халифата (середина XIII–XVI в.) (Москва, 2002), с. 22.

заметить, что из Египта в Орду были присланы инсигнии. Удивительно, что в источниках, связанных с историей Золотой Орды, об этой реликвии и символе власти мы, кроме упомянутого сообщения, не находим практически ничего. Сегодня, однако, мы можем сказать, что история этой рукописи не завершилась с гибелью Золотой Орды. Факты показывают, что она сохраняла свой статус символа власти еще несколько веков. Ее история оказалась связана с именем Тимура и в дальнейшем с именами «духовных властителей» — знаменитых суфийских *шейхов*.

История «Самаркандского куфического Корана» изучена достаточно подробно, но лишь начиная с первых десятилетий XV в. Никто не написал ни одной достоверной строчки о том, что происходило с этим списком до указанного времени. Известно, что долгое время он был одной из важнейших реликвий братства накшбандиййа. Появление священного списка в Мавераннахре предание упорно связывает с именем Х^ваджи Ахрара (1404—1490), несомненно, одного из наиболее выдающихся духовных и политических лидеров этого региона эпохи тимуридов. *Шейх* при жизни пользовался огромным авторитетом. Он воспитывал тимуридских царевичей, состоял в дружеской переписке с Навои и Джами, наиболее выдающимися поэтами эпохи. Это был 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 накшбандиййа, рост его влияния не только в Мавераннахре, но и за его пределами. По преданию, именно он привез рукопись в Мавераннахр, где она стала почитаться как важнейшая святыня и играла существенную роль в повышении авторитета братства накшбандиййа, которое возглавлял Х^ваджа Ахрар. По местной легенде, рукопись Корана принадлежала некогда «халифу Рума». *Мурид* Х^ваджи Ахрара получил ее в качестве платы за то, что он благодаря *бараке* учителя смог чудесным образом исцелить халифа. Рукопись была доставлена учеником к Х^ваджи Ахрару, содержалась сначала в Ташкенте, а потом в Самарканде.

Известный русский востоковед А. Л. Кун, бывший непревзойденным авторитетом в вопросах, связанных с историей, культурой и рукописной традицией Центральной Азии, отмечал, что древняя рукопись

Корана, о которой идет речь, была доставлена в Мавераннахр Тимуром. В 1869 г. после приобретения рукописи русскими он имел возможность показать ее местному знатоку, некоему Йахйе Х^вадже. Тот заявил, что она — последнее, что осталось от рукописных сокровищ, доставленных в Самарканд по приказу Тимура. Рукопись, как украшение коллекции, была привезена в Самарканд самим Тимуром¹⁴.

Известно, что в апреле 1391 г. в битве на реке Кондурча Тимур наголову разбил ордынцев. Его воины вывезли фантастическую добычу, разграбив не только Сарай-Бату, столицу Орды, но и весь Нижневолжский регион¹⁵. Мусульманский символ власти вряд ли мог ускользнуть от внимания Тимура, который был исключительно внимателен к вещам такого рода. У нас есть все основания полагать, что Тимур доставил в Самарканд копию Корана, в свое время привезенную в Орду из Египта. Рукопись, олицетворявшая власть Бахридов над мамлюкским Египтом, власть правителей Орды и Тимуридов, была передана последними братству накшбандийя. Это произошло в тот момент, когда влияние братства, во главе которого стоял Х^ваджа Ахрар, достигло своего апогея. В свою очередь Х^ваджа Ахрар не преминул использовать мусульманскую реликвию в деле повышения авторитета и влияния братства.

Итак, сегодня можно утверждать, что в Ташкенте хранится рукопись «Корана ‘Усмана», отправленная Байбарсом хану Берке, захваченная и увезенная Тимуром, выкупленная фон Кауфманом и переданная на хранение в Публичную библиотеку в Санкт-Петербурге и, наконец, возвращенная Лениным мусульманам.

История второй рукописи (петербургского списка, о котором говорилось выше) стала известна только недавно. Начиная с рубежа XV—XVI вв. она находилась в руках представителей братства ‘ишкийя. В те годы некогда безграничная власть Тимуридов все более ослабевала. В это же время все более укреплялось положение Мухаммада Шибани-хана (ум. 1510), готовившегося к завоеванию Мавераннахра. Шибанидам был нужен союзник, подобный Х^вадже

¹⁴ Б. В. Лунин. *Средняя Азия в дореволюционном и советском востоковедении* (Ташкент, 1965), с. 104.

¹⁵ Подробнее см.: М. Г. Сафаргалиев. *Распад Золотой Орды* (Саранск, 1960), с. 151–156.

Ахрару. Далеко не случайно, что Шибани-хан, захвативший Самарканд в 1500 г., конфисковал громадное состояние семьи Х^ваджи Ахрара и истребил его сыновей. В этот же период начинается резкий рост влияния и экономического могущества братства 'ишкиййа и его шейхов. Среди их муридов оказывается множество представителей тюркской родовой знати, растет и вовлеченность шейхов 'ишкиййа в политические события. Тогда же начинается возведение дорогостоящих архитектурных сооружений. Любопытно, что с падением Шибанидов сходит на нет и влияние шейхов 'ишкиййа, что только подтверждает связь первых и вторых.

Подробнее всего об этом интереснейшем периоде в истории Средней Азии писал русский историк А. А. Семенов, проанализировавший важнейшие источники по проблеме. В частности, он писал об ожесточенной борьбе между суфийскими братствами, которая была характерна для Мавераннахра этого периода¹⁶.

На рубеже XV—XVI вв. шейхи 'ишкиййа уходят подальше от Самарканда, вотчины Х^ваджи Ахрара, ближе к афганским пределам, с которыми у них существовала давняя связь. Очевидно, в это время должен был каким-то образом оформиться и союз с шибанидами. Шибани-хан лично знал эти места, неоднократно бывал там, позднее строил себе в Карши дворец.

В 1513 г. шибаниды, занявшие перед тем северный Хорасан и Балх, опустошали захваченные области. Султан 'Убайдулла переселил в Бухару жителей Мерва, а Джанибек-султан — через Амударью в свой удел жителей Балха, Шибиргана и Андхоя, 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» (*ихтимам*).

В предании о строительстве мечети в Катта-Лангаре, рассказанном мне ее имамом '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

¹⁶ Подробнее см.: А. А. Семенов. *Шейбани-хан и завоевание империи Тимуридов* (Сталинабад, 1954), с. 81.

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.

Арабские переселенцы¹⁷ обратились за помощью к шейхам братства 'ишкийя, и священный список, как и другие реликвии, принесенные ими, стали «платой за заботу». Среди поднесенных ими предметов, возможно, были и другие примечательные предметы, которыми впоследствии гордилось братство 'ишкийя. Это *тасбих*, связка каменных бус-четок желтого цвета, якобы принадлежавших самому пророку Мухаммаду, *муй-и мубарак*, священный волос из бороды Мухаммада, и, наконец, *хирка* или *джанда-чапан*, тоже якобы принадлежавшая Мухаммаду¹⁸.

Влияние того или иного братства и его шейхов не в последнюю очередь определялось наличием священных реликвий, которые самим своим существованием должны были подтвердить предания, сопровождавшие историю *силсила*. Между тимуридами и шибанидами шла бескомпромиссная борьба. Союзником первых было братство накшбандийя, союзником вторых — 'ишкийя. Оба братства использовали священные списки в качестве своеобразного знамени. Обладание старинными списками становилось важным аргументом в политической борьбе, а их бережное сохранение — залогом успе-

¹⁷ Потомки этих людей продолжают жить на юге Узбекистана. В 2004–2005 гг. в Санкт-Петербурге и в 2006 г. в Тампере (Финляндия) Музеем антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамерой) РАН была организована выставка, посвященная их культуре и традициям (см. каталог выставки: Е. А. Резван. *Арабы Узбекистана: образы традиционной культуры* (Санкт-Петербург, 2004), а также веб-сайт выставки: <http://web1.kunstkamera.ru/jeynov/eng/index.htm>). В 2006 г. музей организовал экспедицию в кишлак Джинау, район компактного проживания арабского населения. В экспедиции приняли участие специалисты по материальной культуре, этнографии, физической антропологии, а также исламоведы. В 2007 г. в Санкт-Петербургском отделении Архива РАН была обнаружена неопубликованная рукопись монографии блестящего этнографа-арабиста И. Н. Винникова (1897–1973), озаглавленная «Кашкадарьинские арабы: язык, фольклор, этнография». В настоящее время музей готовит ее к печати.

¹⁸ Подробнее о судьбе «хирки Пророка» см.: Е. А. Резван, «Коран 'Усмана», с. 113–122.

ха. По нашему мнению, именно это обстоятельство и обеспечило сохранение ряда древнейших рукописей Корана.

Мы видели, что «Кораны 'Усмана» оставались символами власти на протяжении веков. Несомненно, символическое значение имел и увоз самаркандской реликвии в Санкт-Петербург. Этим подтверждалось перемещение в Россию верховной власти над Туркестаном. В столицу империи планировалось доставить и гигантскую каменную подставку (*лаух*), которая стояла во дворе мечети Биби Ханым и использовалась некогда как «пьедестал» под другой Коран-символ власти, изготовленный по распоряжению Тимура.

Как говорилось выше, копия «Самаркандского куфического Корана» была напечатана в Санкт-Петербурге в количестве пятидесяти экземпляров в качестве церемониального подарка России для мусульманских соседей империи — подарка, который подчеркивал власть «белого царя». Символическим жестом была и передача этой рукописи мусульманам в 1918 г., осуществленная по прямому указанию Ленина. Речь шла о передаче части власти в обмен на участие в «революционном проекте».

Наконец, накануне визита российского президента в Саудовскую Аравию (февраль 2007 г.) в России был изготовлен и преподнесен В. В. Путину Коран на тонких золотых пластинах стоимостью «несколько десятков миллионов рублей». На изготовление «книги», воспроизводящей петербургский список «Корана 'Усмана», ушло 14 килограммов золота 999 пробы (163 золотые страницы высотой около 14 см и шириной около 10 см, изготовленные на Монетном дворе России). На золоте была издана копия той рукописи, которая хранится ныне в Санкт-Петербурге, той, что передавалась некогда внутри братства 'ишкиййа. «Россия — великая держава с многомиллионным мусульманским населением, реликвии и традиции которого всемерно почитаются и уважаются», — таково символическое значение создания золотого Корана (рис. 4).

Если текстологическое и палеографическое исследование древних рукописей Корана способно пролить свет на истинную историю фиксации Священного текста, выявить подлинные этапы решения этой очень непростой для общины проблемы (потребовалось, в частности, разработать грамматические основы арабского языка),



Рис. 4. В. В. Попов, директор Центра партнерства цивилизаций ИМИ МГИМО (У) МИД РФ, вручает королю Саудовской Аравии золотую копию одной страницы «Корана 'Усмана» (Эр-Рияд, март 2009 г.)

то изучение истории бытования этих памятников также, как мы попытались показать, может дать в руки исследователей важнейший историко-культурный материал. Дело теперь за изучением других списков «Корана 'Усмана», и здесь всем нам будет очень не хватать прекрасного ученого, доброго друга и выдающегося организатора науки Серджио Нойи Носеды, не хватать его безграничной эрудиции, блестящего парадоксального ума, его удивительной способности договариваться с президентами и премьер-министрами об исследовательском доступе к рукописным памятникам.

8.2. К новому прочтению и пониманию текста Корана

В начале 2011 г. коллеги из Казахстана и Голландии обратились ко мне с предложением принять участие в проекте по созданию учебно-информационного сайта, посвященного лексике и грамматике Корана. Предлагалось, в частности, взять за образец ресурс «Quranic Arabic Corpus» (an annotated linguistic resource which shows the Arabic

grammar, syntax and morphology for each word in the Holy Quran)¹⁹, переработать его таким образом, чтобы он отвечал целому ряду требований и прежде всего главному — «Коран объясняет сам себя». Такой подход, с одной стороны, позволяет отказаться от значений, навязываемых кораническими толкованиями и созданными в другие эпохи в отличной от аравийской культурно-языковой среде. С другой стороны, он требует проведения контекстного анализа языка Корана в сопоставлении с языком памятников, современных ему, прежде всего с языком предисламской поэзии и поэзии современников Пророка (*мухадрамов*). Предложенный формат полностью совпадал с теми подходами, о важности использования которых я неоднократно писал.

Основываясь на анализе текущего состояния коранистики и перспектив ее развития в ближайшие годы, я сообщил партнерам о том, что громадная и международная по составу участников работа по проведению сравнительного контекстового и диахронного анализа лексико-семантических групп языка Корана на основе сопоставления с языковым материалом эпохи (VI–VII вв.) и общесемитским лексическим фондом может быть закончена в лучшем случае лет через десять-пятнадцать. Завершение этой работы послужит базой для создания принципиально нового перевода Корана²⁰. Только такая работа может послужить и основой для подлинно научного описания лексико-грамматического строя Корана и создания интернет-ресурса, о котором шла речь.

В ответ я услышал вполне резонные слова о том, что сегодня мы не можем лишь ожидать результатов работы международного коллектива ученых и отказываться от осуществления новых переводов Корана на русский язык и проектов, подобных предложенному.

¹⁹ <http://corpus.quran.com>. Проект реализован под руководством Кайса Дьюкса (Kais Dukes) в рамках работы Исследовательской группы по обработке текстов на естественном языке Университета Лидса (Natural Language Processing Research Group, Leeds University, UK), руководитель — доцент Эрик Атвелл (Erik Atwell).

²⁰ Сегодня очевидно, что новые переводы станут результатом объединенных усилий ученых разных стран. По-видимому, варианты текста на разных языках будут опираться на в значительной степени общую исследовательскую базу и национальные переводческие традиции. Появлению серии этих переводов будет предшествовать создание сводной электронной библиотеки работ по коранистике на разных языках

Каждое поколение заслуживает «свой» перевод Корана. В результате я согласился принять участие в проекте, оговорив те ограничения, которые накладывает на него незавершенность текущих исследований.

Втягиваясь в работу, я все больше осознавал новые возможности, которые появились у нас в самые последние годы, и все больше стал думать о начале работы над русским переводом Корана, реализуемого на новых принципах. Вскоре удалось организовать обсуждение проблемы с участием группы экспертов из России, Германии, Великобритании, Израиля, Голландии и Омана. Результаты обсуждения подтвердили наличие новых источников и исследовательских возможностей. Оказалось, в частности, что М. Б. Пиотровский давно собирает материалы для исследования, посвященного «коранической археологии». Моя ученица А. Ю. Кудрявцева взялась продолжить когда-то начатую мною работу над проблемой отражения материального мира Аравии рубежа VI—VII вв. в тексте Корана. Степень публикации и доступности ряда письменных источников разного рода, археологических памятников и важнейших музейных коллекций оказалась выше, чем я предполагал. Все это ставит сегодня в повестку дня возможность анализа ключевых элементов повседневной жизни оседлых центров Внутренней Аравии рубежа VI—VII вв., которые нашли свое отражение в тексте Корана. Дополняя важнейший принцип нашего подхода — «Коран объясняет сам себя», это дает возможность на новом уровне приблизиться к пониманию текста памятника. Материалы, собранные для монографии, посвященной материальной культуре Корана послужат и важным источником для историко-этнографического комментария к тексту Корана. Сегодня очевидно, что без изучения реалий Аравии времен Пророка вряд ли возможно понимание текста Корана, толкование которого в более поздние века происходило в отрыве от понимания ряда ключевых реалий повседневной жизни уммы времен Пророка.

Ситуация серьезно изменилась и с публикацией документированных словарей доисламской и раннеисламской поэзии²¹. В Иерусалиме

²¹ Подробнее о проблеме в целом см. А. Kudriavtseva, E. Rezvan. "Translation of the Qur'an and the ethnography of daily life. Manuscripta Orientalia XIX/2, pp. 19—25. См., например, В. А. Lewin. *Vocabulary of the Hudailian Poems* (Göteborg, 1978); Вл. В. Полосин. *Словарь поэтов племени 'абс* (Москва, 1995).

по существу завершена работа над «Конкордансом древнеарабской поэзии»²², которая продолжалась несколько десятилетий. Это компьютерный индекс и словарь дошедших до нас произведений арабских поэтов от доисламских времен до конца периода Омеййадов, ок. 750 г. н. э. Конкорданс содержит сотни тысяч байтов, систематически собранных из дошедших до нас памятников. Учтены в том числе и цитаты из коранических комментариев и генеалогических работ. Были опубликованы новые специальные работы, посвященные языку Корана²³. Наконец, множество специализированных словарей и редких справочных работ стало доступно в электронном виде, в том числе и в Сети²⁴. Все это самым кардинальным образом повлияло на возможности, связанные с осуществлением научного перевода Корана нового уровня.

В конце апреля 2013 г. в ходе обсуждения проблемы с руководством Лейденского Института рационального монотеизма было достигнуто общее понимание того, что речь идет о проекте по комплексному изучению Корана и созданию его нового комментированного перевода на русский язык.

Выложенный в Сеть²⁵ и постоянно обновляемый проект «Лексико-грамматический строй Корана (учебно-методический корпус)» (версия 1.0 сдана в июле 2013 г.) станет первым этапом этой большой работы, которую предлагается озаглавить «Corpus Coranicum Petropolitana». Он будет последовательно совершенствоваться, отражая создание:

— документированного арабско-русского словаря языка Корана, снабженного отсылками к корпусу древнеарабской поэзии и эпиграфики;

²² A. Azazi, S. Masalha. *Six Early Arab Poets: New Edition and Concordance* (Jerusalem, 1999).

²³ См., например, Martin R. Zammit. *A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic* (Leiden, 2001).

²⁴ Например: A. Jeffery. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda, 1938) (<http://www.answering-islam.org/Books/Jeffery/Vocabulary/part21.htm>); В. Ф. Гиргас. *Арабско-русский словарь к Корану и арабской хрестоматии* (Казань, 1881) (<http://www.harf.ru>); *Arabic-English Lexicon by Edward William Lane* (London, 1863) (<http://www.tyndalearchive.com/tabs/lane>).

²⁵ Сетевой адрес проекта будет в самом скором времени доступен на сайте МАЭ РАН.

— исследования, посвященного отражению материального мира Аравии рубежа VI—VII вв. в тексте Корана;

— нового перевода Корана на русский язык, комментарием к которому послужат указанная выше работа по материальной культуре Аравии и моя переработанная монография «Коран и его мир».

Предполагается, что все взаимосвязанные части проекта будут выложены в Сети в свободном доступе. Таким образом, научной общественности и самой широкой читательской аудитории будет впервые представлен *документированный перевод Корана*, прозрачный по структуре и подходам к его реализации.

Важно, что помимо книжной серии современный читатель получит в свое распоряжение гипертекст нового русского перевода Корана, снабженный ссылками, ведущими к подробному лексико-грамматическому и историко-культурному комментарию, основанному на самых последних достижениях коранистики. Было бы замечательно, если бы в проект удалось ввести аналогичным образом организованные отсылки к древнейшим спискам Корана²⁶.

Как явствует из самого названия, «Лексико-грамматический строй Корана (учебно-методический корпус)» имеет заведомо *практический* характер. Именно это обстоятельство обусловило особенности нашего подхода. Анализ близких проектов показал, что работы подобного рода, к сожалению, не обходятся без разного рода опечаток и недочетов. Так, проект Кайса Дьюкса, наиболее профессиональный в интересующей нас области, до сих пор содержит очень значительное число опечаток, несмотря на постоянную работу ста (!) независимых добровольцев-рецензентов²⁷. Ими грешит и прошедший тщательнейшую редподготовку «Англо-рус-

²⁶ За основу здесь можно взять рукопись петербургского «Корана 'Усмана», см.: Е. А. Резван. «Коран 'Усмана».

²⁷ См.: K. Dukes, E. Atwell, N. Habash. "Supervised Collaboration for Syntactic Annotation of Quranic Arabic". *Language Resources and Evaluation Journal (LREJ). Special Issue on Collaboratively Constructed Language Resources* (2013). См.: <http://www.kaisdukes.com/papers/qcorpus-lrej2012.pdf>.

ский словарь коранического словоупотребления», опубликованный авторитетнейшим издательством «Brill» в 2008 г.²⁸ Здесь мы, как и наши английские коллеги, рассчитываем на содействие добровольных помощников.

8.2.1. Важнейшие направления изучения языка Корана

В 1926 г. появилось исследование А. Ламменса «Доисламские святилища в Западной Аравии»²⁹. 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, 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 окружении³⁰.

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.

²⁸ El-Said M. Badawi, M. A. Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage* (Leiden, 2008). Мы планируем опубликовать подробную рецензию на это издание. Например, отсутствует корневая основа х-йа-х (см.: *хайхат*, 23:36).

²⁹ H. Lammens. "Les sanctuaires préislamiques de l'Arabie occidentale", *Mélanges de l'Université Saint Joseph* (1926), с. 39–173.

³⁰ 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 (A. Sprenger. *Das Leben und die Lehre des Mohammad* (Berlin, 1869), i, с. 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).

Пути преодоления этого противоречия были намечены в работах К. С. Кашталевой³¹ и Д. Кюнстлингера³², появившихся почти одновременно с исследованием А. Ламменса и независимо друг от друга. К. С. Кашталева в работе «Терминология Корана в новом освещении»³³ обращала внимание на обилие новых понятий, вводимых этим 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 явления³⁴. К. С. Кашталева отмечала, что язык Корана, «являясь сам по себе особым видом источника (курсив наш. — Е. Р.) по истории ислама, нуждается в самостоятельном изучении»³⁵. 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»³⁶. Эти 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 1930-х — нача-

³¹ См., например, К. С. Кашталева. «О терминах анба 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.

³² Д. Кюнстлингер — автор серии статей по проблеме; см., например: Д. Ку

³³ К. С. Кашталева. «Терминология Корана в новом освещении», *Доклады Академии наук СССР. Востоковедение* (1928), с. 7–12.

³⁴ Она же. «К переводу 77 и 78 стиха 22 суры Корана», *Доклады Академии наук СССР. Востоковедение* (1927), с. 7.

³⁵ Там же, с. 12.

³⁶ К. С. Кашталева, «О терминах анба и аслама», с. 53.

ло 1940-х годов) М. Блох писал о том, что в смене терминологии, смысловых мутациях отражаются «потрясения систем социальных ценностей»³⁷, что появление слова — это всегда значительный факт, даже если сам предмет уже существовал прежде, оно отмечает, что наступил решающий период осознания.

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 лидером³⁸. Ей удалось уточнить перевод ряда «темных мест» в тексте Корана, а также получить важный дополнительный материал для установления хронологии произнесения *сур*. Более того, К. С. Кашталева³⁹ поставила задачу создания новой хронологии сложения текста Корана, основанной на материале контекстового анализа коранической лексики. Ранняя смерть исследовательницы не позволила довести указанную работу до конца⁴⁰.

В дальнейшем в разной степени успешно этим методом пользовалось множество специалистов, среди которых в первую очередь можно назвать Р. Парета⁴¹. Принципиальный шаг в развитии этого 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

³⁷ M. Bloch, *La société féodale* (Paris, 1968), с. 364.

³⁸ К. С. Кашталева. «О термине *шахида* в Коране», *Доклады Академии наук СССР. Востоковедение* (1927), с. 117–120; она же. «О термине *ханиф* в Коране», *там же* (1928), с. 157–162; она же. «О термине *ата'а* в Коране», *там же* (1926), с. 56–57.

³⁹ Она же. «К вопросу о хронологии 8, 24, 47 *сур* Корана», *Доклады Академии наук СССР. Востоковедение* (1927), с. 101–107.

⁴⁰ Подробнее о К. С. Кашталевой см.: А. Ф. Долинина. *Невольник долга* (Санкт-Петербург, 1994), с. 281–282. Муж К. С. Кашталевой тюрколог Н. К. Дмитриев писал И. Ю. Крачковскому «об оставшихся после нее “тетрадах со статьями о камнях и местоимениях [в Коране]”». В одном из писем к учителю она сама упоминает «материал о монограммах в Коране», см.: там же, с. 282. Сегодняшнее местонахождение этих работ нам не известно.

⁴¹ R. Paret. *Der Koran: Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart, 1971).

прийти к пониманию явлений социальной и культурной жизни доисламской и раннеисламской Аравии⁴².

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 Коране⁴³. 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 ислама⁴⁴. 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 сопоставления с языковым материалом эпохи (VI—VII вв.) и общесемитским лексическим фондом является одним из наиболее перспективных подходов к Корану, к пониманию сложнейшего текста, возникшего тогда, когда в Аравии проходил лавинообразный процесс трансформации прежних понятий, имели место значительные сдвиги в семантике традиционной лексики, зафиксировано появление множества новых слов⁴⁵.

Сегодня, однако, целый ряд исследователей высказывает сомнения по поводу путей интерпретации этих материалов и даже самой возможности такого подхода. Более того, в западной науке прошла дискуссия о возможности установить изначальный смысл текста памятника, реконструировать ход мыслей первых слушателей, читателей. Речь

⁴² М. М. Bravmann. *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden, 1972).

⁴³ Т. Izutsu. *God and Man in the Koran* (Tokyo, 1964); ср.: J. Bouman, *Gott und Mensch im Koran* (Darmstadt, 1977); см. также: Т. Izutsu. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal, 1966).

⁴⁴ П. А. Грязневич. «Происхождение ислама», *Ислам и его роль в современной идейно-политической борьбе развивающихся стран Азии и Африки* (Москва — Ташкент, 1980), с. 457.

⁴⁵ Он же. «Развитие исторического сознания арабов (VI—VIII вв.)», *Очерки истории арабской культуры V—XV вв.* (Москва, 1982), с. 75—155.

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 в XX в., никогда не сможет разделить мироощущение, например, жителя Мекки VII в. н. э.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 нарративных источников убедительно показало, что воплощенные в языке знаковые системы, символы и ритуалы, зафиксированные текстами 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 тридцати лет назад М. Бахтин писал: «Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответа 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).

⁴⁶ Н. 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 Nonreductionists 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 неокантианцев 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. этих идей наиболее последовательно придерживались 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.

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 Корана, являющегося дословной записью откровений, живой речи Пророка.

Лучшим ответом на вопрос, возможно ли воссоздание «реального мира» при помощи анализа терминологии Корана, станут дальнейшие конкретные исследования языка Корана в его соотносительности с языком современных ему памятников. Это позволит вплотную подойти к исследованию процессов, приведших к возникновению Корана *внутри* аравийской 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.

Примером такого исследования ряда лексико-семантических групп языка Корана может послужить работа, сделанная нами в конце 1980-х — начале 1990-х годов и выявившая у группы коранических терминов, обозначающих человека и людей, функциональное значение, *подчеркивавшее одну из взаимосвязей описываемого понятия с окружающим миром, одно из качеств обозначаемого предмета или явления*.

В русском языке классификация таких понятий, как «семья», «род», «племя», «народ», основывается в первую очередь на идее размера и включенности одного в другое: «семья» входит в «род», «род» входит в «племя», «племя» входит в «народ»... Мы отчетливо понимаем и другие отличия (например, то, что внутрисемейная солидарность много сильнее солидарности «внутринародной»), но важнейшим для нас является именно величина общности людей.

В языке Корана дело обстоит совсем не так. Например, термин *нафар* употреблялся тогда, когда этносоциальный коллектив

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.

рассматривался с точки зрения числа его членов-мужчин, а термин *ал* — тогда, когда говоривший хотел подчеркнуть генеалогический, диахронный аспект существования этносоциального коллектива. Употребление терминов *рахт* и *фасила* связано с обозначением функций этносоциального коллектива по защите своих членов. В основе значения термина *хулата'* лежит представление о совместном имуществе, сотрудничестве в производственной сфере.

Термин *ша'б* употреблялся для обозначения этносоциальных коллективов оседлых жителей. Употребление термина *кабила* было связано с обозначением этносоциальных коллективов, ведущих кочевой образ жизни и входивших в племенной союз или этнополитическое объединение. Термин *джибилл* (*джибилла*), как мы видели, употреблялся для обозначения «древних народов» Аравии, а термин *сибт* — только для обозначения иудейских племен-«колен».

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

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, верблюжьей шерсти, из дерева, из камня)⁴⁸. 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»⁴⁹.

Отмеченная дробность коранической лексики связана с функциональностью значений слов, характерной и для языка доисламской

⁴⁸ В. М. Белкин. *Арабская лексикология* (Москва, 1975), с. 40.

⁴⁹ П. А. Грязневич. «Развитие», с. 108.

поэзии, каждое слово «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 дополнительности⁵⁰, когда цельность восприятия достигается многоаспектностью описания.

Представляется, что метод, предложенный более полувека назад Кашталевой и Кюнстлингером, дает нам уникальную возможность «заставить» прошлое рассказать нам о том, что оно не сознавало 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 общества, 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.

8.2.2. Коран и материальная культура Аравии рубежа VI—VII вв.

Необъятная научная литература, посвященная истории возникновения ислама и личности Мухаммада, фактически обходит стороной историю повседневной жизни Аравии рубежа VI—VII вв. В небольшой степени эту лауну закрывает работа немецкого исследователя Георга Якоба «Жизнь бедуинов древней Аравии»⁵¹, опубликованная в 1897 г. В ней автор на основе анализа поэзии *мухадрамов* — современников Пророка — попытался дать общий обзор материальной культуры кочевого и оседлого населения Аравии. По не вполне по-

⁵⁰ В. В. Иванов. «До — во время — после?» (вместо послесловия)», Х. Франкфорт, Х. А. Франкфорт, Дж. А. Вильсон, Т. Якобсен, *В преддверии философии* (Москва, 1984), с. 7—8.

⁵¹ G. Jacob. *Altarabisches Beduinenleben nach den Quellen geschildert* (Berlin, 1897).

нятым причинам хорошо документированное исследование Якоба так и не вошло в широкий научный оборот, но спустя пятьдесят лет послужило одной из основ диссертационного исследования Элеонор Хойптнер, ученицы знаменитого немецкого арабиста, исследователя и переводчика Корана Руди Парета⁵². Однако и ее интересная работа под названием «Сведения Корана о материальной культуре древних арабов» так и не была опубликована. Вслед за Г. Якобом исследовательница привлекла к анализу современную Пророку поэзию, его жизнеописание, составленное Ибн Исхаком / Ибн Хишамом⁵³, сборник наиболее авторитетных хадисов, принадлежащих ал-Бухари⁵⁴.

К исследованию материальной культуры жителей Аравии рубежа VI–VII вв. в той или иной степени косвенно обращались также специалисты, изучавшие внешние, прежде всего языковые, влияния на культуру Древней Аравии. К их числу относится С. Френкель, А. Джеффри, А. Мингана⁵⁵. Благодаря значительным научным усилиям, связанным с изучением ранней истории текста Корана и его древнейших рукописей, область, связанная с грамотностью и культурой письма, оказалась документированной значительно лучше других.

Э. Хойптнер выявляет связь между ссылками на материальную культуру, содержащимися в Коране (при этом ее внимание сосредоточено не на терминах, а скорее на общих категориях, к которым они относятся), и сведениями о доисламской арабской культуре, почерпнутыми из поэзии, хадисов и жизнеописаний.

Достаточно неожиданно, впрочем, то, что в теоретическом обосновании работы Хойптнер отсутствуют указания на исследования по истории повседневности. Хойптнер писала свое диссертационное исследование тогда, когда историческое направление, основанное Люсьеном Февром и Марком Блоком и известное как школа «Анналов» (фр. *École des Annales*), находилось на пике популярности.

⁵² E. Hauptner. *Koranische Hinweise auf die materielle Kultur der alten Araber*. Inaugural Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades einer Hohen Philosophischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen (1966).

⁵³ В России работа по переводу и изучению этого памятника, прерванная смертью Владимира Полосина, продолжена сегодня академиком А. Б. Куделиным.

⁵⁴ Привлечение хадисного материала серьезно облегчается наличием современных баз данных. Одну из лучших в 2000 г. выпустил в свет «Thesaurus Islamic Foundation».

⁵⁵ См.: Е. А. Резван. *Коран и его мир* (Санкт-Петербург, 2001), с. 56–57.

В настоящее время феномен повседневности является объектом пристального внимания со стороны представителей целого комплекса научных дисциплин. Для истории повседневности большой интерес представляет выявление как объективной, так и субъективной сфер бытия человека. Повседневная жизнь определяет *поступки обычных людей, влияющие в своей совокупности на ход истории*. В процессе эволюции повседневности возможно проследить развитие человеческой цивилизации в целом. Именно в «структурах повседневности» формировались ценности человека конкретного исторического периода. Исследования последних десятилетий убедительно показали, что, только обращаясь к единичному, случайному, частному в их сопряженности с закономерным, возможно приблизиться к постижению взаимосвязи между индивидуальным опытом и коллективной идентичностью. Сегодня повседневность предстает перед нами как смысловой универсум, совокупность значений, которые мы должны интерпретировать. Повседневная жизнь, проявляющаяся в деталях одежды, формах общения и др., — это система знаков, понимание которых приводит к осознанию неразрывной связи глобальных явлений с повседневными.

Повседневность многолика и многогранна, она не сводима лишь к будничности и рутинности. Повседневность включает в себя все сферы человеческих отношений: практическую деятельность — трудовую и досуговую, нормальное и экстремальное. Повседневность характеризуется повторяемостью, но вместе с тем это процесс постоянного творчества, *определяющего будущее*. Подробности быта, образа жизни формируют устойчивую типологическую определенность, раскрывают подлинную сущность общества как такового. Особенность повседневности заключается в том, что она является самоценным настоящим, ориентированным на ближайшее прошлое и будущее. Языки повседневности скрывают множество знаковых смыслов и зависят от различных объективных обстоятельств и закономерностей в развитии общества. Сегодня *a priori* ясно, что, не зная этнографии повседневности Внутренней Аравии, не привлекая к пониманию текста данные современной археологии, говорить о научном подходе к переводу Корана бессмысленно. При этом нужно признать, что значительный объем материалов

самого разного свойства, в той или иной степени связанных с повседневной жизнью Аравии времен Пророка, до сих пор не систематизирован и не исследован комплексно.

Мир Корана — это прежде всего мир горожанина-купца. При этом мир горожанина и мир кочевника были переплетены тысячью крепчайших нитей: мекканских детей, как и самого Пророка, отправляли расти к родственникам в «здоровую пустыню», на «парное молоко и свежий воздух». Участие в торговых караванах, их организация требовали знаний, связанных с кочевым миром, и горожане-мекканцы этими знаниями владели с детства, считали их своими. Это, впрочем, не отменяет и существования стандартного антагонизма по линии «кочевые — оседлые», проявления которого мы встречаем в Коране в самых разных формах. Несомненно и то, что материальная культура, связанная с жизнью мекканского купечества, серьезно отличалась от материальной культуры кочевников. При этом вариантов кочевого образа жизни всегда существовало великое множество, не меньше чем степеней оседлости⁵⁶.

Чтобы добиться признания на юге Аравии, в Сирии или Персии в качестве равноправных партнеров, мекканцы должны были по мере возможности стремиться к уровню культуры своих контрагентов. В Коране часто встречаются понятия, берущие начало в материальной культуре соседних стран. В основном эти понятия были заимствованы в доисламские времена в неизменном виде или арабизировались, утратив свою исходную форму еще до времени Мухаммада. Язык купцов-мекканцев, несомненно, включал значительно больший объем лексических единиц, описывающих предметы роскоши и явления усовершенствованной материальной культуры, чем язык бедуинов или же жителей оазисов, зарабатывавших на жизнь производством сельскохозяйственной продукции. Тем не менее довольно сложным представляется ответ на вопрос о том, насколько были распространены в Мекке упомянутые в Коране привозные предметы роскоши (ценные шелковые ткани и парча, ковры, дорогая посуда, привозные вина, оружие и проч.), часто используемые в описании райских блаженств.

⁵⁶ А. И. Першиц, *Хозяйство и общественно-политический строй Северной Аравии в XIX — первой трети XX в.* (Москва, 1961).

Изумление чудом творения мира и людей, благодарность Господу — всемогущему и милостивому Создателю, даровавшему людям свою милость, занимают в Коране одно из центральных мест. Всюду в природе людям явлены знаки божественных деяний и благодати. Все, что приводится в Коране как доказательство милости Господа, создано на пользу и радость людям (6:98; 16:15). Материальная культура выступает как часть замысла Творца, и ей отведена особая роль. Именно через материальную культуру отчетливо выражается антропоцентризм божественного созидания. Господь сотворил животных, чтобы человек получал питание, одежду и жилище (палатки из кожи и шерсти) (16:5; 16:82). Животные позволяют ему перевозить грузы и вести торговлю на значительных расстояниях (16:7). В море человек может перемещаться на кораблях и пользоваться изобилием его глубин, занимаясь рыболовством и добычей жемчуга (16:14). Недра земли по Божественному промыслу предоставляют человеку свои богатства для изготовления оружия и украшений (57:25). Деревья плодоносят (2:20) и являются источником топлива (36:80)...

Текст Корана демонстрирует глубокое знание и вовлеченность в жизнь кочевников-скотоводов. При этом во многих случаях лексика, связанная с кочевым бытом, имеет отрицательные коннотации. Грешников однажды приведут к адскому огню, подобно тому, как бедуины ведут скот к воде: «Он (Фир'аун) придет во главе своего народа в день воскресения и ответит их на водопой к огню. Скверен водопой, к которому ведут!» (11:100, см. также 19:89; 21:98).

Напоить скот — обязанность весьма трудоемкая. Вода, добываемая из колодца, наполняет корыта или питьевые каналы очень медленно, измученные жаждой животные начинают терять терпение. Они наскакивают друг на друга, кусаются, опрокидывают корыта, загрязняют воду... Именно этот образ лежит в основе описания участи грешников в аду, которые будут «пить, как пьют истомленные жаждой» (*ва шарибуна шурба-л-хими*) (56:55). Это *хим* — неистовая, неистребимая жажда, от которой животные погибают в мучительной агонии. Она возникает в том числе и вследствие того, что животные пили застойную воду.

У каждого племени есть собственное тавро (*васм*), которым метится принадлежащий ему скот. Раскаленное железо прикладывается к бедру, щеке, шее или уху лежащего на земле и связанного живот-

ного. Клеймо углубляется повторным дожиганием. Коран угрожает этим в высшей степени болезненным наказанием за клеветнические слова в адрес Пророка: «Заклеймим Мы его морду» (68:16).

Животных метят и с помощью надреза в ухе (*заним*). В языческой древности подобным образом помечались только особо ценные особи, жертвенные верблюды и священные стадные животные. Иблис, искушая людей, напоминал им языческие обычаи: «И прикажу им, и пусть они будут обрезать уши у скота, и прикажу им, и пусть они будут изменять творение Аллаха!» (4:118).

Отрицательные коннотации использования лексики, связанной с кочевым бытом, вновь встречаются в *айатах* 9:34—35: «А те, которые собирают золото и серебро и не расходуют его на пути Аллаха, — обрадуй их мучительным наказанием в тот день, когда в огне геенны будет это разожжено и будут заклеены этим их лбы, и бока, и хребты!»

Чесоточных верблюдов обмазывают горячим жидким дегтем (*китран / катиран*). Они безобразны на вид и отвратительно пахнут (ср.: грешники в Коране стоят в оковах, «одеяние их из смолы, лица их покрывает огонь», 14:51). В носу самых упрямых животных выжигается / прокалывается отверстие, куда вставляется повод (*фаракат анфу-л-ба'ир*). Возможно, когда в Коране говорится об изуродованных лицах грешников, то имеется в виду именно такая процедура: «И лица в тот день мрачные — можно подумать, что сделаны в них отверстия (*йуф'алу биха факиратун*)» (75:24—25).

Важно отметить, что *айаты*, связанные с описанием подобного рода процедур, традиционно вызывали затруднения, порождая зачастую самые невероятные переводы. Незнание и непонимание реалий бедуинского быта характерно и для абсолютного большинства авторов толкований Корана, принадлежавших уже к другой культуре.

Развивая отрицательный набор образов, связанных с кочевым бытом, Коран сравнивает адское пламя, поглощающее нечестивцев, с палаточным полотном или с палаткой из хлопка (*сарадик*): «Мы подготовили несправедливым огонь, навес которого окружит их» (18:29).

Простому бедуинскому быту противостоит представление об идеальном образе жизни, связанном в первую очередь с предметами роскоши, которые по большей части обозначаются словами,

заимствованными из среднеперсидского и арамейского⁵⁷, и отражают реалии, характерные преимущественно для дворов арабских княжеств, вассальных Сасанидам. Райские блаженства живописуются с помощью предметов, безусловно, известных жителям купеческой Мекки (иначе бы слушатели Пророка просто не поняли, о чем речь). Изменение «качества жизни» основано на обилии предметов роскоши, интенсивности удовольствий: (88:12–16): «Там источник проточный, там ложка возвышающиеся, и чаши поставленные, и подушки, рядами разложенные, и ковры разостланные».

Здесь *куб* — «чаша», раннее заимствование из арамейского, *нумру* — «небольшая подушка», раннее заимствование из древнеперсидского (*намра* = «мягкий»), *зарбиййа* — «ковер», заимствование из персидского (*зир-е на*, перс. = «под ногой»).

Имеются смутные указания на то, что термин *зарбиййа* обозначал собственно ковры, произведенные в ал-Хире на нижнем Евфрате (ныне территория Ирака), столице арабской династии Лахмидов, правивших на северо-востоке Аравии в 308–602 гг.⁵⁸ Судя по тому, что в поэзии это слово использовалось для обозначения растений, меняющих цвет с зеленого на желтый или красный, эти ковры были многоцветными⁵⁹. Княжество служило буфером между Сасанидским Ираном и Внутренней Аравией. С ал-Хирой связывают освоение арабами множества культурных достижений. Сарджант указывает, что в средние века термин *зарбиййа* употреблялся для обозначения ковров армяно-каспийской группы⁶⁰. Таким образом, можно предположить, что речь идет об одном из типов ковров, производившихся в северо-восточных прикаспийских областях государства Сасанидов (где-то в треугольнике между озерами Се-

⁵⁷ См.: G. Widengren. "Iranian Influence in Qur'anic Vocabulary", *Muhammad Apostle of God and His Ascension* (Uppsala, 1955), с. 178–198.

⁵⁸ См. соответствующую словарную статью в *Arabic-English Lexicon by Edward William Lane* (London, 1863).

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ См.: R. V. Serjeant, *Islamic Textiles: Material for a History up to the Mongol Conquest* (Beirut, 1972), с. 60 со ссылкой на поэтическую антологию X в. *Китаб ал-агани*, составленную Абу-л Фараджем ал-Исфахани (*Китаб ал-агани ли-л-Имам Аби ал-Фарадж ал-Исфахани* (Каир, 1289/1868), vi, с. 181). Я благодарен Е. Г. Царевой за развернутую консультацию по проблеме.

ван, Ван и Урмия), производство которых было освоено в ал-Хире (последняя для купцов из Внутренней Аравии могла быть и просто местом их приобретения). Судя по кораническому словоупотреблению ковры этого типа были дороги, и для современников Пророка, безусловно, представляли предмет роскоши.

Коран дает нам серию терминов для обозначения ковров. Помимо *зарбиййа* это *фираш*, *бисат* 'абкари. Сюда же можно отнести и термин *истибрак* (перс.), понимаемый как толстая шелковая материя, затканная золотом, род парчи (55:54)⁶¹. Стандартным образом мы переводим каждый из них словом «ковер», в то время как для жителей Мекки каждый термин должен был обозначать отдельный предмет, иначе не было бы самостоятельных слов для их обозначения.

Зафиксированы два термина для обозначения подушек, которые окружают праведников в раю: *рафраф* — «большие подушки-лежанки» (55:76) и *намарик* — «маленькие подушки (88:15). Упомянуты *фуруш* — «кровати-тюфяки» (55:54; 56:34). Праведники в раю одеты в драгоценные шелка (76:11).

Неожиданно широка номенклатура райских сосудов. Серии коранических лексем связаны исключительно с определенным контекстом: *ка'с*, *акваб*, *абарик*, *каварир*, *аниййа*. В большинстве своем они заимствованы, различны по происхождению, относятся к разным типам драгоценной утвари и встречаются *только* в описаниях райских удовольствий.

Контексты показывают, что:

- *каварир* (ед. *карура*) — сосуды из стекла, бутылки, описываются как серебряные, может быть, сияют как серебро (76:15–16);
- *акваб* (ед. *куб*) — «кубки» (43:71, золотые, 76:15 — серебряные, 56:18 — в них вино, которое не опьяняет; 88:14);
- *аниййа* (ед. *ина'*) — «сосуды из серебра» (76:15);
- *сихаф* (*сахифа*) — «золотые блюда» (43:71);
- *абарик* (ед. *ибрик*) — «кувшин» (56:18);
- *ка'с* — «винная чаша» (56:18).

В рассказе о Йусуфе (и только там, 12:72) упомянут *сува'* *ал-малик* (ед. *са'а*, *йасу'у*) — «царская чаша», «чаша для питья». Там же (12:70) упоминается и *сикайя* «чаша для питья». Иосиф

⁶¹ См. соответствующую словарную статью в: A. Jeffery. The Foreign Vocabulary.

кладет чашку в чересседельную сумку младшего из братьев. В другом случае (9:19), в контексте, связанном с паломничеством, это, скорее, род фляги. Эти сосуды связаны, по-видимому, не с Персией, а с Сиро-Палестинским регионом.

Важно, что образцы практически современной Корану и упомянутой в его тексте драгоценной утвари, названия которой по большей части были заимствованы арабиянами, дошли до нас и хранятся сегодня в крупнейших музейных и частных коллекциях.

Общераспространенным и доступным опьяняющим напитком в доисламской Аравии был *набиз* — ферментативный напиток, который могли производить из ячменя (*мизр*), полбы или меда (*бит'*) или фиников (*фадих*). В Коране упомянуты *сакар* — опьяняющий напиток из «плодов пальм и лоз» (16:66–69; 4:43). Собственно виноградное вино *хамр*⁶², которое завозилось из Сирии и Ирака, было также прекрасно известно, о чем свидетельствует, в частности, доисламская поэзия. Обитатели рая наслаждаются реками вина (47:15). Особо ценился *рахик* — «выдержанное, крепкое, превосходное вино» (83:25, термин, пришедший в арабский через посредство сирийского, арамейского и пехлеви⁶³, иносказательно — божественный кубок с питьем из чистого источника, которое не опьяняет, 37:45; 56:18–19).

В холодную родниковую воду, которой утоляли жажду и разбавляли вино, добавляли камфару (*кафур*, 76:5). Последнюю могли получать из базилика, полыни, розмарина. Другим ингредиентом, облагораживавшим питьевую воду, был имбирь (*занджабил*, 37:45; 56:18; 52:23; 76:5, 17; 78:34), который обладает противовоспалительными свойствами для ротовой полости и горла⁶⁴. Считалось также, что регулярное употребление имбиря повышает либидо, особенно у женщин⁶⁵.

Коран свидетельствует, что жители Мекки отчетливо представляли себе, как выглядят роскошные дворцы правителей сосед-

⁶² Возможно, само слово происходит от сиро-арамейского *хамра*.

⁶³ От сир. ܚܡܝܢܐ = араб. ܚܡܝܢܐ «отдаленный», «далекий», через пехлев. 𐭮𐭲𐭮 «старый», «древний».

⁶⁴ В русской кухне имбирь добавляли в сбитень, квас, наливки, настойки, брагу, мед.

⁶⁵ Известно, что госпожа Дюбарри, фаворитка короля Людовика XV, поила отваром из имбиря всех своих любовников, в том числе и короля.

них государств. Согласно *айатам* 43:33–35, Аллах воздержался от создания для жителей Внутренней Аравии дворцов с серебряными крышами (*сукуф*), роскошными лестницами (*ма'аридж*), резными дверями (*абваб*), уставленных драгоценными ложами (*сурур*) и украшенных цветными мозаиками (*зухруф*), чтобы люди не стали слишком привязаны к этому миру и не оказались неверующими. Пройдет не так уж много времени, и подобные дворцы будут воздвигнуты на границе пустыни Омеййадскими халифами.

Возвращаясь к приведенным выше *айатам*, живописующим «быт» обитателей рая, отметим, что образы, подобные представленным в нем, можно найти, например, на предметах сасанидской торевтики. Сюжеты последней часто связаны с образом жизни высшей сасанидской знати. Таково, в частности, «блюдо серебряное — царь на тахте среди музыкантов и слуг»⁶⁶ из собрания Государственного Эрмитажа: «Сидящего на тахте царя услаждают два музыканта и обслуживают двое слуг. С тахты на четырех ножках в виде балясин свешивается ковер. Стопкой лежат три подушки в узорчатых чехлах. Царь сидит, скрестив ноги: в одной руке он держит чашу, в другой — цветок <...> Длинный узорчатый кафтан с вышивкой внизу <...> пояс с бляшками, широкие шаровары, мягкая обувь с завязками. По направлению к царю летит крылатый “гений” <...> Слева сидят, скрестив ноги, два музыканта флейтист и арфист-певец. На голове у них повязки, что говорит об их высоком положении, подпоясанные узорчатые кафтаны и штаны, высокие сапоги. Двое слуг стоят в позе почтения, скрестив руки на груди и с завязанными ртами, длинные кафтаны с разрезами внизу, штаны широкие, закрывающие частично ступню. Изображенный в нижнем сегменте слуга стоит около кувшина типично сасанидской формы; рядом висящее на трех бамбуковых палках сито, из которого стекает вино в амфору, правее — кувшинчик характерной сасанидской формы. Перед тахтой лежат грудой ветки»⁶⁷ (рис. 5).

⁶⁶ Блюдо круглое, с утолщенным верхним краем, на кольцевой ножке, Государственный Эрмитаж, инв. № S-47, диаметр 23,2 см; вес 959,5 г.

⁶⁷ К. В. Тревер, В. Г. Луконин. *Сасанидское серебро. Собрание Государственного Эрмитажа. Художественная культура Ирана III–VIII веков* (Москва, 1987), № 16, с. 111–112.



Рис. 5. Блюдо серебряное — царь на тахте среди музыкантов и слуг. Иран, начало VIII в. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург.

Совпадение образов коранического рая с образами, представленными Сасанидской торевтикой⁶⁸, так же как и серия профильных лексических заимствований из среднеперсидского и арамейского, о которой говорилось выше, еще раз указывают на Персию, а точнее — на зависимые от Сасанидского Ирана пограничные арабийские княжества в качестве источника как предметов, так и представлений о предметах роскоши, бытовавших в Мекке времен Пророка и нашедших свое отражение в кораническом описании рая.

Необходимо подчеркнуть, что, говоря об отрицательной или положительной коннотации образов и предметов соответственно кочевого и оседлого быта, мы говорим лишь о тенденции. Коран много

⁶⁸ См. также S-43 из собрания Государственного Эрмитажа. Там же, № 15, с. 111.



Рис. 6 а, б. Традиционная бедуинская палатка.

сложнее любых схем. Здесь важно еще раз подчеркнуть: в Аравии рубежа VI—VII вв. мир горожанина и мир кочевника были переплетены тысячами крепчайших нитей.

В Коране, как и в Ветхом Завете, модель мироустройства легко соотносится с реалиями кочевого быта. К основным составляющим частям палатки относятся колышки *автад* и жердь *'амад* (рис. 6 а, б). В Коране они упоминаются в связи с сотворением неба, которое кочевник представляет себе как высоко поднятую над землей палатку: «Он сотворил небеса без опоры (*'амад*), которую бы вы видели, и бросил на землю прочно стоящие, чтобы она не колебалась



Рис. 7. Женщины-бедуинки совместно ткут подстилку для традиционной палатки.

с вами...» (31:10), «Разве Мы не сделали землю подстилкой (*ми-хад*) и горы — опорами (*автад*)?» (78:6—7; ср. 13:2)⁶⁹ (рис. 7). Этот образ становится очень конкретным и осязаемым, если мы вспомним, как выглядит традиционная палатка бедуинов Аравии.

Рассказывают, что однажды к выдающемуся суфийскому учителю Абу Йазиду ал-Бистами (ум. 874) привели нового ученика. Ал-Бистами велел показать ему комнаты обитатели. Вновь прибывшему вручили горящий светильник, до краев наполненный маслом. Напутствуя его, ал-Бистами сказал: «Ступай и постарайся не разлить масло». По возвращении ученик гордо заявил, что не разлил ни капли. Ал-Бистами спросил: «Теперь расскажи мне, что ты видел? Что тебе понравилось больше всего?» Ученик сконфузился. Нас всех сегодня захлестывает грохочущий информационный поток, сметающий все на своем пути. Главной задачей автора этой книги была необходимость расставить вешки, обозначающие места, где нога путника не провалится в болото. Остальное — за читателем.

⁶⁹ Ср.: Пс. 103:2: «Ты одеваешься светом, как ризою, простираешь небеса, как шатер».

Вопросы для самоконтроля

Когда были выведены из оборота древнейшие списки Корана?

Что верно?

1. При халифе 'Усмани.
2. На рубеже VIII—IX вв.
3. В XV в.
4. В XIII в при мамлюкском султани Байбарсе.

В чем заключается основная проблема изучения истории текста Корана?

Что верно?

1. В недостаточном привлечении мусульманской экзегетики.
2. В увлечении данными мусульманской традиции.
3. В отрыве изучения мусульманской традиции от описания и изучения собственно рукописей Корана.
4. В отказе от использования мусульманского предания.

История «Самаркандского куфического Корана» связана с:

Что верно?

1. С основателем Гранадского королевства Ибн ал-Ахмаром.
2. С суфийским братством 'ишкиййа и шайбанидами.
3. С Северным Йеменом и работами группы немецких ученых.
4. С египетским султаном Байбарсом и золотоордынским ханом Берке.

Варианты наименований сур и их групп
(в порядке русского алфавита)¹

А (ʾ — ع)

ʾабаса — 80

ʾабаса ва-тавалла — 80

Абу Лахаб — 111

ал-ʾадийат — 100

ва-л-ʾадийати субхан — 100

ва-л-ʾадйат — 100

ал-ʾазаб — 9

ʾайн-син-каф — 42

ал-аʾла — 87

ал-ʾалак — 96

ал-аʾма — 80

а-лам — 105

а-лам нашрах — 94

а-лам нашрах лака — 94

а-лам нашрах лака садрака — 94

а-лам тара — 105

а-лам. тара кайфа — 105

а-лам тара кайфа фа ʾала — 105

а-лам тара кайфа фа ʾала раббука — 105

а-лам тара кайфа фа ʾала раббука би-асхаби л-фил — 105

алиф-лам-мим гулибати-р-Рум — 30

алиф-лам-мим ас-саджа — 32

алиф-лам-мим-сад — 7

алиф-лам-мим танзил — 32

алиф-лам-мим танзил ас-саджа — 32

ал ʾИмран — 3

¹ За основу взяты списки наименований сур, собранные Р. Паретом и Л. Кандил (R. Paret. *Der Koran: Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart, 1971), с. 551–554; L. Kandil. “Die Surenennamen in der offiziellen Kairiner Koran Ausgabe und ihre Varianten”, *Der Islam* CXIX (1992), с. 44–60), которые были переработаны и дополнены по результатам самостоятельной обработки большого числа рукописей Корана и сочинений коранического круга.

аллазина кафару — 47
алхакум — 102
алхакуму-т-такатур — 102
'амма
'амма йатаса' алуна — 78
ал-ан'ам — 6
ал-анбийа' — 21
ал-'анкабут — 29
ал-анфал — 8
а-ра'айта — 107
а-ра'айта ллази — 107
а-ра'айта ллази йуказзибу — 107
ал-ар'аф — 7
'арус ал-Кур'ан — 55
ал-асас — 1 или 112
ал-'аср — 103
ва-л-'аср — 103
асхаб ал-кахф — 18
асхаб ал-фил — 105
асхаб ал-Хиджр — 15
ата амру-ллах — 16
а'узу би-рабби-л-фалак — 113
а'узу би-рабби-н-нас — 114
ал-ахбар — 9
ал-Ахзаб — 33
ал-Ахкаф — 46
ахл ал-китаб — 98

Б (ب)

Бадр — 8
ал-баййина — 98
ал-обкара — 2
ал-балад — 90
Бани Исра'ил — 17
Бани Надир — 59
Бану Исра'ил — 17
Бану Надир — 59
бара'а — 9

ал-барийа — 98
ал-басикат — 50
ал-бахут — 9
ал-бурудж — 85

В (و)

ваилун ли-кулли хумаза — 104
ваилун ли-л-мутаффифин — 83
ал-ваки' — 70
ал-ваки'а — 56
ал-вакийя — 67
ал-вафийя — 1

Г (غ)

гафир — 40
ал-гашийя — 88
си-гураф — 39

Д (د — ذ)

Давуд — 38
Давуд сурат сад — 38
ад-дафи'а — 36
ад-дахр — 45 или 76
ал-джами'а — 26
ал-джасийя — 45
ал-джинн — 72
ал-джум'а — 62
ал-джуруз — 32
ад-дин — 107
ад-ду'а' (*ду'а' ал-кунут*)² — 12
ад-духа — 93
ва-д-духа — 93
ва-д-духа ва-л-лайл — 93
ад-духан — 44

² Общее название для сур *ал-хал'* и *ал-хафд* согласно передаче Убаййа б. Ка'ба.

З (ظ — ذ — ز)

- аз-забих — 37
аз-зайтун — 95
аз-залзала — 99
аз-зарийат — 51
ва-аз-зарийат — 51
аз-захраван³ — 3
аз-зимзал — 99
аз-знхар — 58
аз-зумар — 39
аз-зухруф — 43
зи-л-ма'аридж — 70

И (ي — ع — ا)

- ал-'ибада — 109
Ибрахим — 14
иза вака'ат — 56
иза вака'ати-л-ваки'а — 56
иза джа'а — 110
иза джа'ака-л-мунафикун — 63
иза джа'а насру-ллах — 110
иза джа'а насру-ллахи ва-л-фатх — 110
иза зулзилат — 99
иза зулзилати-л-арду зилзалаха — 99
иза-с-сама'у-нфатарат — 82
иза-с-сама'у-ншаккат — 84
иза-ш-шамс — 81
иза-ш-шамсу кувират — 81
икра' би-сми — 96
икра' би-сми раббика — 96
икра' би-сми раббика-ллази халака — 96
иктараба — 21
иктараба ли-н-наси хисабухум — 21
иктарабат — 54
иктарабати-с-са'а — 54
иктарабати-с-с'ату ва-ншакка л-камар — 54

³ Общее название для сур 2 и 3.

ал-илаф — 106
ал-имтихан — 60
инна анзалнаху — 97
инна анзалнаху фи лайлати-л-кадр — 97
инна арсална — 71
инна арсална Нухан — 71
инна а' таинака — 108
инна а' таинака-л-каусар — 108
инна фатахна — 48
инна фатахна лака — 48
ал-инсан — 76
инфатарат — 82
ал-инфикак — 98
ал-инфитар — 82
иншаккат — 84
ал-инишакк — 84
ал-инширах — 94
икра' — 96
ал-исра' — 17
ал-'итак⁴
ал-ихлас — 112
йа аййуха-л-кафирун — 109
йа аййуха-л-муддассир — 74
йа аййуха-л-муззаммил — 73
йа аййуха-н-набиййу иза таллактуму-н-ниса' — 65
йа аййуха-н-набиййу ли-ма тухарриму — 66
йа'-син — 36
йас' алунака — 8
йа'-син ва-л-Кур'ан — 36
Йунус — 10
Йусуф — 12

К (ق — ك)

кад афлаха-л-му'минун — 23
ал-кадийа — 36
ал-кадр — 97

⁴ Общее название для сур 17–21.

ал-каийима — 98
ал-калакил⁵
ал-калам — 68
колб ал-Кур'ан — 36
ал-калим — 20
ал-камар — 54 или 31
ал-канз — 1
ал-кари'а — 101
ал-карйнан⁶
ал-касас — 28
ал-каусар — 108
каф — 50
каф ва-л-Кур'ан — 50
каф ва-л-Кур'ани-л-маджид — 50
каф-ха'-йа'-'аин-сад — 19
ал-кафийа — 1
ал-кафирун — 109
ал-кахф — 18
ал-кийама — 75 или 98
ал-китал — 47
кувират — 81
кул а'узу би-рабби-л-фалак — 113
куч а'узу би-рабби-н-нас — 114
кул йа аййуха л-кафирун — 109
кул ухийа — 72
кул ухийа илайя — 72
кул хува-ллаху ахад — 112
[сура та]-л-кунут⁷
Курайш — 106
ал-Курайш — 106
ал-Кур'ан ал-'азим — 1

Л (ل)

ал-лайл — 92
ва-л-лайл — 92

⁵ Общее название для сур, начинающихся с «кул» (72, 109, 112, 114).

⁶ Общее название для сур 8 и 9.

⁷ Общее название для сур ал-хал' и ал-хафд согласно передаче Убаййа б. Ка'ба.

ал-лайл иза йагша — 92
ва-л-лайли иза йагша — 92
лам йакун — 98
лам йакуни-лазина кафару — 98
лам йакуни-лазина (кафару) мин ахли-л-китаб — 98
ла уксиму — 90
лауксиму би-хаза-л-балад — 90
ла уксиму би-йауми-л-кийама — 75
Лахаб — 111
ал-Лахаб — 111
ли-илаф — 106
ли-илафи Курайши — 106
ли-ма тухарриму — 66
Лукман — 31
ал-лумаз — 104

М (م)

ал-ма'аридж — 70
ал-мавадда — 60
ал-мададжи' — 32
ап-маджид — 50
ал-ма'ида — 5
ал-мала'ика — 35
малики йауми-д-дин — 1
ал-мани'а — 67
ал-манна'а — 67
ал-мар'а — 60
Марйам — 19
ал-масабих — 41
ал-масад — 111
ал-масани⁸
ал-ма'ун — 107
ал-ми'ун — 107⁹
са-му'авизатан¹⁰

⁸ Общее название для сур 8, 13–15, 19, 22, 24, 25, 27–31, 33–36, 38, 39, 47 (иногда к этому списку добавляют суры 40, 41, 43–46).

⁹ Общее название для сур 9, 11, 12, 16–18, 20, 21, 23, 26, 37.

¹⁰ Общее название для сур 113 и 114.

ал-мубаййида — 54
ал-муб‘асира — 9
ал-мудамдима — 9
ал-мудассир — 74
ал-муджадала — 58
ал-муджадила — 58 или 67
ал-муззаммил — 73
ал-му‘имма — 36
ал-мукайкиша — 9 или 109
ал-мукайкишатан¹¹
ал-мулк — 67
ал-му‘мин — 40
ал-му‘минин — 23
ал-му‘минун — 23
ал-мумтахана — 60
ал-мумтахина — 60
ал-мумтахинат¹²
ал-мунаджат — 1
ал-мунаджджийа — 67
ал-мунаккила — 9
ал-мунаккира — 9
ал-мунафикин — 63
ал-мунафикун — 63
ал-мункиза — 5
ал-мурсалат — 77
ва-л-мурсалат — 77
ва-л-мурсалати ‘урфан — 77
Муса — 20
ал-мусаббихат¹³
ал-мусаувара — 9
ал-мусира — 9
ал-му‘сират — 78
ал-мутаффифин — 83
ал-мутахаррим — 66

¹¹ Общее название для сур 113 и 114 (109), или 109 и 112, или 112 и 114.

¹² Общее название для сур 32, 48, 49, 58–68, 71, 72.

¹³ Общее название для сур 57, 59, 61, 62, 64, 87, которые начинаются либо с *саб-бах*, либо с *йусаббху-ли-ллах*, либо с *саббих*.

*ал-муфассал*¹⁴
Мухаммад — 47
ал-мухзийя — 9
ал-мушаррида — 9

Н (ن)

ан-наба' — 78
ан-набийй — 65 или 66
ан-иаджм — 53
ва-н-наджм — 53
ва-н-наджми иза хава — 53
*аи-наза'ир*¹⁵
ан-нази'ат — 79
ва-н-нази'ат — 79
ан-намл — 27
ан-нас — 114
ан-наسر — 110
насру-ллах — 110
ан-нахл — 16
ан-ни'ам — 16
ан-ниса' — 4
[сурат] *ан-ниса' ал-кубра* — 4
[сурат] *ан-ниса' ал-кусра* — 65
[сурат] *ан-нис' ас-сугра* — 65
нун — 68
нун ва-л-калам — 68
ан-нур — 24 или 1
Нух — 71

Р (ر)

ар-ра'д — 13
ар-Рахман — 55
ар-рукйа — 1
ар-Рум — 30

¹⁴ Общее название для сур 51–56, 70, 73–112 (называют также 37 и / или 45, 47, 48, 49, 50, 55, 61, 67, 76, 87, 93).

¹⁵ Общее название для первых двадцати сур по версии Ибн Мас'уда.

С (ص — س)

са'ала — 70

са'ала са'ил — 70

Саба — 34

ас-Саба — 34

Саба' — 34

ас-саб' ал-масани — 1

ас-саб' ат-тувал, ат-тувал¹⁶

саббих — 87

саббихи-л-хаварийин — 61

саббихи-сма раббика — 87

саббихи-сма раббика-л-а'ла — 87

сад — 38

сад ва-л-Кур'ан — 38

ас-саджада — 32 или 41

ас-салат — 1

ас-самад — 112

ас-сама' зат ал-бурудж — 85

ва-с-сама' зати л-бурудж — 85

ас-сама' ва-т-тарик — 86

ва-с-сама'и ва-т-тарик — 86

санам ал-Кура'н — 2

ас-сафф — 61

ас-саффат — 37

ва-с-саффат — 37

ас-су'ал — 1

субхана — 17

Сулайман — 27

ас-сурату-ллати йузкару фиха-л-анфал — 8

ас-сурату-ллати йузкару фиха-л-а'раф — 7

ас-сурату-ллати йузкару фиха-л-бакара — 2

ас-сурату-лчати йузкару фиха Йу'ус — 10

ас-сурату-лчати йузкару фиха-л-Иусуф — 12

ас-сурату-ллати йузкару фиха-л-хадид — 57

ас-сурату-ллати йузкару фиха-н-ниса' — 4

ас-сурату-ллати йузкару фиха-р-ра'д — 13

ас-сурату-лчати йузкару фиха-т-тауба — 9

ас-сурату-ллати йузкару фйха Худ — 11

¹⁶ Общее название для сур 2–9, или 2–7, 10, или 2–7, 18.

Т (ط — ت)

- табарака — 67
табарака-лчазй би-йадихи-л-мулк — 67
табарака-ллази наззала-л-фуркан — 25
табарака-л-мулк — 67
табарака-л-фуркан — 25
таббат — 111
таббат йада Аби Лахаб — 111
таббат йада Аби Лахабин ва-табба — 111
ат-тавасин, ат-тавасим¹⁷
ат-тагабун — 64
ат-такасур — 102
ип-таквир — 81
сип-пикмил — 5
ат-талак — 65
[сурат] та'лим ал-мас'ала — 1
танзил — 32
танзил аз-зумар — 39
танзил ас-саджа — 32
ат-тарик — 86
ат-таса'ул — 78
ат-таси'а — 10
ат-татфиф — 83
ат-тауба — 9
ат-тауди — 110
ат-таул — 40
ат-таухид — 112
ат-тафвйд — 1
ат-тафйф — 83
ат-тахрим — 66
та'-син — 27
та'-син ан-намл — 27
та'-син аш-шу'ара' — 26
та'-син-мим — 26 или 28
та'-син-мим ал-касас — 28
та'-син-мим аш-шу'ара' — 26
та'-син Сулайман — 27
та'-ха' — 20

¹⁷ Общее название для сур 26–28, начинающихся с та'-син (мим).

тиба — 3
ат-тин — 95
ва-т-тин — 95
ат-тин ва-з-зайтун — 95
ва-т-тини ва-з-зайтун — 95
тула ат-тувалайн — 7
ат-Тур — 52
ва-т-Тур — 52

У (ؤ)

ал-укуд — 5
умм ал-китаб — 1
умм ал-Кур'ан — 1
ухийа — 72
ухийа илайя — 72

Ф (ف)

ал-фаджр — 89
ал-фадиha — 9
ал-фалак — 113
ал-фатиха — 1
ал-фатх — 48 или 110
фатир — 35
фатихат ал-китаб — 1
фатихат ал-Кур'ан — 1
ал-фатир — 35
ал-фил — 105
ал-фирдаус — 2
ал-фуркан — 25
фуссилат — 41
фустат ал-Кур'ан — 2

Х (ح — خ — ه)

ал-хавамим, ал-хавамимат, ал хамим¹⁸
ал-хаварийин — 61
ал-хаварийун — 61
ал-хаджж — 22

¹⁸ Общие названия для сур 40–46, начинающихся с *йа'*-мим.

ал-хадид — 57
ал-ха'ила — 18
ап-хакка — 69
ал-хал¹⁹
хал ата — 76
хал ата 'ала-л-инсан — 76
хал ата 'ала-л-инсани хинун лшна-д-дахр — 76
хал атака — 88
хал атака хадису л-гашиуа — 88
ал-хамд — 1
ал-хамд ал-аввали — 1
ал-хамд ал-касри — 1
ал-хамду ли-ллах — 1
ал-хамду ли-ллахи рабби-л-'аламин — 1
ал-хамду ли-ллахи фатир — 35
ха'-мим — 41 или 42
ха'-мим 'айн-син-каф — 42
ха'-мим ал-Ахкаф — 46
ха'-мим аз-зумар — 39
ха'-мим аз-зухруф — 43
ха'-мим ал-джасийа — 45
ха'-мим ад-духан — 44
ха'-мим ал-му'мин — 40
ха'-мйм ас-саджа — 41
ха'-мйм танзйл — 45
ха'-мйм аш-шари'а — 45
ха'-мим аш-шура — 42
ал-хафд²⁰
ал-хафира — 9
ал-хашир — 59
ал-Хиджр — 15
хува-ллаху ахад — 112
Худ — 11
ал-худжурат — 49
хумаза — 104
ал-хумаза — 104

¹⁹ Название одной из сур в версии Убаййа б. Ка'ба.

²⁰ Название одной из сур в версии Убаййа б. Ка'ба.

Ш (ش)

аш-шамс — 91

ва-ш-шамс — 91

аш-шамс ва-духаха — 91

ва-ш-шамси ва-духаха — 91

аш-шари'а — 45

аш-шарх — 94

аш-шафийа — 1

аш-шифа' — 1

аш-шу'ара' — 26

аш-шукр — 1

аш-шура — 42

Проблемы хронологии текста Корана

Проблема хронологии коранических текстов приобретает сегодня все большее значение. Без установления достоверной хронологии невозможно ставить и решать задачи анализа структуры Корана, невозможно изучать этот памятник как исторический источник. Без достоверной хронологии ограниченными остаются и возможности использования метода контекстового анализа для изучения понятийного аппарата Корана, сложение которого было растянуто во времени. 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 *сур*, он высказывал идею о возможности определения хронологии их отдельных частей.

На основании этих критериев Г. Вайль сгруппировал *суры* в четыре группы — три 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-Та'ифа, 622 г. — *хиджра*. С небольшими изменениями подход Г. Вайля к датировке был принят Т. Нельдеке и его учениками², а также Р. Блашером (в первом издании текст перевода

¹ G. Weil. *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran* (Bielefeld, 1844). 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); ii. *Die Sammlung des Qorans*. Zweite Auflage bearbeitet von Friedrich Schwally (Leipzig, 1919); iii. *Die Geschichte des Korantexts*. Bearbeitet von von G. Bergstra

Корана Р. Блашера был расположен в соответствии с принятой им хронологией)³.

Хронологический порядок *сур*, предложенный Х. Гримме⁴, восходил к работе Т. Нельдеке, хотя Гримме несколько большее внимание уделил развитию и изменению позиций Мухаммада по доктринальным вопросам, тематической эволюции текста.

В 1896 г. У. Мьюир выделил уже шесть периодов произнесения *сур* (пять мекканских, один мединский). Его наиболее интересное наблюдение — выделение 18 коротких *сур*, 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 издателями 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» *айатов* (*'илм ан-насих ва-л-мансук*) и изучению преданий об обстоятельствах, связанных с ниспосланием отдельных *айатов* и *сур* (*асбаб ан-нузул*). В египетском издании перед каждой *сурой* традиционно отмечается, ниспослана она в Мекке или в Медине.

Все европейские хронологии опирались на три главных положения: отдельные *суры* рассматривались в качестве изначально ниспосланных частей Корана, считалось, что установить последовательность *сур* в принципе возможно и что основой такой хронологии может служить мусульманская традиция. Сопоставление мусульманской хронологии с упомянутыми выше разработками европейских ученых выявляет зависимость последних от мусульманской традиции в ряде наиболее принципиальных положений, прежде всего в отношении к отдельной *суре* как к изначально ни-

³ *Le Coran*. Traduction nouvelle par R. Blachère (Paris, 1949–1950).

⁴ Н. Grimme. *Mohammed*. i: *Einleitung in den Koran*; ii: *System der Koranischen Theologie* (Münster, 1985), с. 25 и след.

⁵ W. Muir. *The Coran: It's Composition and Teaching* (London 1896), с. 43–47.

спосланной 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 *сур*, имеющие близкую форму, принадлежат к одному периоду. В приведенных хронологических системах совершенно недостаточно использовался принцип выявления развития и изменения содержания ключевых понятий. Однако, несмотря на это и благодаря авторитету Т. Нельдеке и его учеников, предложенная им хронология широко используется и сегодня, причем последовательность *сур* 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.

В вышедшей в 1902 г. работе Х. Хиршфельд предпринял попытку 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 *суре* как некоей изначально неделимой единице текста изменился в корне. Анализ Х. Хиршфельда основывался на выделении и изучении отдельных отрывков текста⁶. Семью годами позже 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 внимание все большего числа 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 1920-х годов убедился в некорректности принципов построения хронологии *сур*, которым следовали Т. Нельдеке и его последователи. Развивая предложения Х. Хиршфельда и Ф. Швалли

⁶ H. Hirschfield. *New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran* (London, 1902).

⁷ Th. Nöldeke, Fr. Schwally. *Die Sammlung des Qorans*, с. 77.

и анализируя *айат* за *айатом*, он вскоре пришел к убеждению, что структура отдельных *сур* 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 ранних фрагментов с призывами поклоняться единому Богу, повествующих о знамениях власти Бога и Судного дня, «период Корана» — когда Мухаммад произносил проповеди-назидания, использовавшиеся в раннеисламском богослужении (закончился через полтора-два года после *хиджры* в ходе событий, сопровождавших 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 *суры* второго периода, а тексты, характерные для проповедей второго периода, вводились в состав *сур* «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 *сур* практически невозможно.

По классификации Р. Белла, около двадцати коротких *сур* — мекканские, большинство длинных *сур* (те же, что и у Т. Нельдеке) — 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

⁸ R. Bell. *The Qur'an, Translated with a Critical Rearrangement of the Surahs*, i—ii (Edinburgh, 1937).

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. Нельдеке 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 обожновала 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-насих ва-л-мансух*. Он приходит к важному выводу о существовании после смерти Пророка внутри оставленных им текстов, вошедших в Коран, некоторой небольшой группы *айатов* (около 40), которые считались «отмененными». Они, в свою очередь, были связаны с «отменяющими» их *айатами*. Эти *айаты* 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.

⁹ W. M. Watt. "The Dating of the Qur'an: a Review of R. Bell's Theories", *Journal of Royal Asiatic Society* (1957), с. 47–56.

¹⁰ 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. 628.

¹¹ К. С. Кашталева, «К вопросу о хронологии 8, 24, 47 сур Корана», *Доклады Академии наук. Востоковедение* (1927), с. 101–107.

¹² D. S. Powers. "The Exegetical Genre *Nasikh al-Qur'an wa Mansukhuhu*", *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. A. Rippin (Oxford, 1988), с. 117–138; A. Rippin. "Nasikh al-Qur'an and the Problem of Early *Tafsir* Texts", *British Society of Middle Eastern Studies Bulletin* XLVII (1984).

Хронологический порядок сур¹³

№	Нельдеке	Египет	Гримме	Мьюир	Блашер
1	48	5	79	6	46
2	91 (частично позднее и несколько мекканских айатов)	87 (281—позднее)	93 (196—197—позднее)	94	93
3	97 (частично позднее)	89	100	108	99
4	100	92	101	107	102
5	114 (частично более 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—158—мед.)	39 (163—70—мед.)	88 (155—157—мед.)	91	89
8	95	88 (30—7—мекк.)	97	97	97

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 сур, принятом Т. Нельдеке, редакторами «египетского издания», У. Мьюиrom, Х. Гримме. Привлечены также выводы А. Уэлча, посвященные результатам работы Р. Белла (А. Т. Welch. "Kur'an", *Encyclopedia of Islam*. CD-ROM edition 1.0 (Leiden, 1999), а также хронология Р. Блашера (*Le Coran*). 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 сур по периодам (см. табл. 2). Цифра в первой графе обозначает номер суры в Коране. Пример пользования таблицей: сура 1 «ал-Фатиха», по хронологическому списку Т. Нельдеке является 48-й, по хронологии египетского издания — 5-й, по Х. Гримме — 79-й, по У. Мьюиру — 6-й, по Р. Блашеру — 46-й. Р. Белл не определил своей позиции в отношении хронологического места этой суры. Сравнение этих данных с материалами табл. 2 показывает, что Т. Нельдеке и Р. Блашер помещают эту суру в середину мекканского периода жизни Пророка, согласно У. Мьюиру и египетскому изданию, она была ниспослана в числе первых откровений, по Х. Гримме, «ал-Фатиха» была произнесена в последние годы перед хиджрой.

9	113	113, 128 и след.— мекк.)	114	114	115
10	84	51 (40, 94—96— 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—124—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— 78—мед.)	85	109
23	64	74	75	84	66
24	105	102	98	103	107
25	66	42 (68—70—мед.)	73	74	68
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	НО	113	114
50	54	34 (38—мед.)	47	56	56
51	39 (24 и след.— позднее)	67	46	63	49
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	2 (1—7), 36 (8—55)
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
78	33	80	30 (37 и след.— позднее)	33	26
79	31 (27—46—позд- нее)	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 (1—5), 32 (6—19)
97	14	25	56	24	29
98	92	100	90—?	100	94
99	25	93	10	3	11
100	30	14	9	т	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
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

Т а б л и ц а 2

Соотношение числа мекканских и мединских сур

Вариант	Мекканские		Мединские	
Нельдеке	90		24	
Египет	86		28	
Гримме	92		22	
Мьюир	93		21	
Блашер	90		24	
Белл	мекканские ¹⁴	смешанные ¹⁵	мединские ¹⁶	?
	19	57	28	10

¹⁴ 6, 7, 12, 13, 15, 17, 8, 21, 25, 26, 34, 36, 37, 38, 41, 4, 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.

¹⁵ 1, 94, 100, 101, 103, 106–109, 111–?

Основные знаки *таджвида*¹

لى — знак для полной паузы;

م — знак обязательной паузы;

ط — знак абсолютной и очевидной паузы (*мутлак ва захир*), одного из видов достаточной паузы;

ج — знак допустимой паузы, для обозначения того места, где пауза и соединение равны;

ز — знак переходящей паузы (*муджаввиз*), т. е. качающейся паузы (*марджух*), при которой, хотя пауза и соединение уравниваются, вид паузы ослаблен;

ص — 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;

سے — знак предпочтительного соединения;

قلے — знак предпочтительной паузы;

صل — знак соединения, которое предпочтительней не делать и при котором пауза будет великолепна;

ق — знак паузы «противослова» (*кила 'алайихи*) т. е. у некоторых в этом месте бывает пауза;

قف — знак паузы, при которой чтец предполагает соединение (*васл*), а ему говорят: *сделай киф*, т. е. остановись;

¹ Понятие *таджвид* здесь мы понимаем предельно широко. Основная информация почерпнута: 'Абд ал-Хаким Бухари. *Каджкул-и ваджиб ал-хифз ва ваджиб 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; 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.

∴ ∴, معانقة — дословно «объятие», т. е. знак, указывающий чтцу на две паузы рядом и на то, что ему следует от одной из них воздержаться в пользу другой; иногда заменяется словом муракаба, иногда — «مع», иногда — просто тремя точками;

لا — знак отсутствия паузы;

وقفة — знак приостановки, т. е. перерыва в чтении на время, меньшее требуемого для вдоха, но без перерыва в дыхании. Разница между вакфа и сакта (см. ниже) в том, что сакта ближе к соединению, а вакфа ближе к пау-зе;

سكتة — знак остановки, т. е. прерывания слова на время, меньшее требуемого для вдоха, но без перерыва в ды-хании;

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 (иклаб) произнесения букв после «ن» или танвина. В этом случае четко произносятся «ء», «ح», «خ», «ه», «ع», «غ», «ى», «ن», «م», «ر» и «ل» произносятся как «ن», а «ب» произносится как «م»²;

° — знак ассимиляции и исчезновения (одной из двух букв);

¹ — знак необходимости произнесения «брошенной» буквы;

س — знак необходимости произнесения буквы «س» вместо буквы «ص» или модификации ее произнесения;

⚡ — знак необходимости совершения поклона;

وقف المنزل (وقف جبرئيل) — 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 айатов,

выписываемые над вышеперечисленными знаками

را — знак для 5 айатов куфийских и басрийских вместе или только для куфийских;

حب — знак для исключительно 5 басрийских айатов;

² Информацией по этому поводу я обязан шайху Салиху ар-Рифа'и (Бейрут).

ع — знак для 10 айатов куфийских и басрийских вместе или только куфийских. Иногда вместо него пишут перевернутый «ى», поскольку числовое значение этой буквы по абджаду — 10;
عب — знак только для 10 басрийских айатов;
تب — знак для басрийского айата;
لب — знак для небасрийского айата, как будто сокращение от «не басрийский» (ла басри)³.

Виды пауз при рецитации Корана⁴

1. Полная пауза (*вакф тамм*) — предыдущий текст не имеет ни смысловой, ни экспрессивной связи с последующим. Различают: а) обязательную (*лазим*) полную паузу, б) необязательную (*гаир лазим*). Непостоянная необязательной полной паузы не приводит к искажению смысла. Непостоянная же обязательной вызывает искажение.

2. Достаточная пауза (*вакф кафи*) — предыдущий текст имеет смысловую связь с последующим.

3. Красивая пауза (*вакф хасан*) — предыдущее высказывание имеет экспрессивную связь с последующим.

4. Неприличная пауза (*вакф кабих*) — 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 (*вакф ал-акбах*) — не только полностью искажает смысл высказывания, но и приводит к противоположному смыслу. Такого рода паузы запрещены (*харам*).

³ Кроме того, каждый из семи основных чтецов Корана, версии которых были приняты Ибн Муджахидом, их передатчики, а также чтецы и передатчики по системе «три после семи» и «четыре после десяти» получили каждый свое сокращенное буквенное обозначение. Например, когда ад-Дури передает чтение от Абу 'Амра, то его обозначение — «ط». если от кого-то другого — то «ت».

⁴ Абд ал-Хаким Бухари. Там же, с. 69–70; А. А. Хисматулин. Там же, с. 116–117; K. Nelson. The Art of Reciting the Qur'an (Austin, 1985), с. 28–30.

«Отмененные» айаты

Таблица 1

Список полностью или частично «отмененных» айатов¹

Номер суры	Номер айата
2	3, 62, 83, 109, 115, 139, 158, 159, 178, 180, 183, 184, 190–192, 196, 217, 219, 221, 228, 229, 233, 240, 256, 282, 284, 286
3	20, 28, 86–88, 97, 102, 111, 145, 186
4	7–10, 15, 17, 22–24, 29, 33, 42, 63, 64, 71, 80, 81, 83, 90–93, 145
5	2, 13, 33, 45, 102, 105–108
6	15, 66, 68, 70, 91, 104, 106–108, 112, 121, 135, 137, 158
7	183, 199
8	1, 33, 61, 65, 72, 73
9	1, 5, 7, 34, 35, 39, 41, 80, 98
10	15, 20, 41, 46, 99, 102, 108
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

¹ Согласно сочинению Хибат Аллаха б. Салимы (ум. 1020) «Ан-Насих ва-л-мансукх» (Каир, 1315), за основу взяты списки айатов из статьи Д. Пауверса по проблеме: D. S. Powers. "The exegetical genre nasikh al-Qur'an wa mansukhuhu", *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. A. Rippin (Oxford, 1988), с. 137–138.

24	3, 4, 6, 27, 31, 54, 58
25	68, 69
26	224–226
27	92
28	55
29	46, 50
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

Т а б л и ц а 2

**Список айатов, полностью или частично «отмененных»¹
«Айатом меча» (9:5)**

Номер сурь	Номер айата
2	83, 139, 190–192, 217, 256
3	20, 28
4	63, 80, 81, 83, 90, 91
5	2, 102
6	66, 91, 104, 106–108, 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

¹ Согласно тому же сочинению Хибат Аллаха б. Саламы, считалось, что «Айат 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.

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
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

Основные источники и литература

Источники

Ал-Кур'ан ал-карим (Ал-Кахира, 1976).

Коран. Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского (Москва, 1963).

Коран. Перевод на татарский язык Мусы Биги. Репринт перевода, подготовленного к изданию в 1912 году (Казань, 2010).

Абд аль-Малик ибн Хишам. *Жизнеописание пророка Мухаммада, рассказанное со слов аль-Баккаи, со слов Ибн Исхака аль-Мутталиба* (первая половина VIII века). Перевод с арабского Я. А. Гайнуллина (Москва, 2003).

Ибн Исхак — Ибн Хишам. *Жизнеописание Пророка. Великая битва при Бадре*. Перевод с арабского и комментарии А. Б. Куделина и Д. В. Фролова. Подготовка арабского текста и комментарии М. С. Налич.

Ас-Суйути Джалал ад-Дин. *Совершенство в коранических науках*. Выпуск 1. *Учение о толковании Корана*. Вводная статья, перевод и комментарии Д. В. Фролова (Москва, 2000); Выпуск 2. *Учение о ниспослании Корана*. Вводная статья Д. В. Фролова (Москва, 2001); Выпуск 3. *Учение о своде Корана*. Под общей редакцией Д. В. Фролова (Москва, 2003); Выпуск 4. *Учение о понимании смыслов Корана*. Под общей редакцией Д. В. Фролова (Москва, 2005).

The History of at-Tabari, i—x (New-York, 1985—2001):

Vol. i. General Introduction & from the Creation to the Flood (trans. F. Rosenthal);

Vol. ii. Prophets & Patriarchs (translated by W. Brinner);

Vol. iii. The Children of Israel (translated by W. Brinner);

Vol. iv. The Ancient Kingdoms (translated by M. Perlmann);

Vol. v. The Sassanids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen (translated by C. E. Bosworth);

- Vol. vi. Muhammad at Mecca (translated by W. M. Watt and M. V. McDonald);
- Vol. vii. The Foundation of the Community — Muhammad at al-Madina, A D 622–626 (translated by M. V. McDonald);
- Vol. viii The Victory of Islam (translated by M. Fishbein);
- Vol. ix. The Last Years of the Prophet: The Formation of the State, AD 630–632 / AH 8–11 (translated by I. Poonawala);
- Vol. x. The Conquest of Arabia, AD 632–633 / AH 11 (translated by F. M. Donner).
- R. G. Hoyland. *Seeing Islam As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton, 1997).

Научная литература

- Р. Блашер. *Коран* (Москва, 2005).
- О. Г. Большаков. *История халифата. I. Ислам в Аравии. 570–633* (Москва, 1989).
- И. Н. Винников. «Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии», С. Ф. Ольденбургу: к 50-летию научно-общественной деятельности (Ленинград, 1934).
- П. А. Грязневич. «Развитие исторического сознания арабов (VI–VIII вв.)», *Очерки истории арабской культуры V–XV вв.* (Москва, 1982), с. 75–155.
- М. Кук. *Коран. Краткое введение* (Москва, 2007).
- А. Г. Лундин. «Южная Аравия в VI в.» *Палестинский сборник VIII/71* (Москва — Ленинград, 1961).
- Л. В. Негря. *Общественный строй Северной и Центральной Аравии в VI–VII вв.* (Москва, 1981).
- Н. В. Пигулевская. *Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI веках* (Москва — Ленинград, 1964).
- М. Б. Пиотровский. *Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле* (Москва, 1977).

- М. Б. Пиотровский. «Мухаммад, пророки, лжепророки, кахины», *Ислам в истории народов Востока* (Москва, 1981), с. 9–18.
- М. Б. Пиотровский. «Пророческое движение в Аравии VII в.», *Ислам. Религия, общество, государство* (Москва, 1984), с. 19–27.
- М. Б. Пиотровский. «Об эфиопской хиджре», *Эфиопские исследования* (Москва, 1981).
- М. Б. Пиотровский. *Южная Аравия в ранне средневековье. Становление средневекового общества* (Москва, 1985).
- М. Б. Пиотровский. *Коранические сказания* (Москва, 1991). *Пути Аравии. Археологические сокровища Саудовской Аравии. Каталог выставки. Авторы вступительных статей А. И. ал-Габбан и М. Б. Пиотровский* (Санкт-Петербург, 2011).
- Е. А. Резван. *Коран и его мир* (Санкт-Петербург, 2001), <<http://www.kunstkamera.ru/lib/978-5-85803-183-3>>.
- Е. А. Резван. *Коран и его толкования. Тексты, переводы, комментарии* (Санкт-Петербург, 2000) <<http://www.kunstkamera.ru/lib/5-85803-162-5>>.
- Е. А. Резван. «Коран 'Усмана»: Санкт-Петербург, Катта-Лангар, Бухара, Ташкент (Санкт-Петербург, 2004).
- М. Е. Резван. *Коран в системе мусульманских магических практик* (Санкт-Петербург, 2011) <<http://www.kunstkamera.ru/lib/978-5-02-038268-8>>.
- У. Монтгомери Уотт. *Мухаммад в Мекке* (Санкт-Петербург, 2006).
- У. Монтгомери Уотт. *Мухаммад в Медине* (Санкт-Петербург, 2007).
- М. Дж. С. Ходжсон. *История ислама: исламская цивилизация от рождения до наших дней* (Москва, 2013).
- Ислам. Энциклопедический словарь* (Москва, 1991).
- Encyclopaedia of the Qur'an*, i–vi (Leiden — Boston — Koln, 2001–2006) <<http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-the-quran>>.

Электронные материалы

Qur'an concordance <<http://referenceworks.brillonline.com/browse/quran-concordance>>.

Journal of Qur'anic studies <<http://www.eurpublishing.com/loi/jqs>>.

В. Ф. Гиргас. Арабско-русский словарь к хрестоматии и Корану <<http://www.harf.ru>>

Восточная литература. Средневековые исторические источники Востока и Запада <<http://www.vostlit.info>>.



Коротко об авторе

Резван Ефим Анатольевич — арабист, исламовед, доктор исторических наук, почетный профессор кафедры ЮНЕСКО по межрелигиозному диалогу для достижения межкультурного понимания (с 2006 г.), главный редактор международного журнала «Manuscripta Orientalia», заместитель директора Музея антропологии и этнографии (Кунсткамеры) РАН по научной работе, автор одиннадцати монографий и более двухсот пятидесяти научных работ, опубликованных на русском, английском, арабском, французском, немецком, японском, итальянском, узбекском, финском, китайском и персидском языках.

Основные научные достижения Е. А. Резвана связаны с изучением архивных и рукописных собраний Санкт-Петербурга. Результатом изучения архивных коллекций стала серия монографий, посвященных русско-арабским отношениям. Итогом многолетних исследований, связанных с Кораном, историей коранической экзегетики, публикаций и переводов Священной книги ислама, стала монография «Коран и его мир», современное введение в коранистику, вызвавшее большой интерес в России и за рубежом. Важный этап его научной деятельности — выявление, атрибуция, научное описание и публикация одной из старейших и важнейших рукописей — так называемого «Корана ‘Усмана», почитавшегося мусульманами Центральной Азии на протяжении почти пятисот лет первосписком Священного текста. В настоящее время в рамках работы над новым русским переводом Корана Е. А. Резван заканчивает полный лексико-грамматический комментарий к его тексту.

По приглашению выдающегося итальянского арабиста проф. Серджио Нойа Носеды (1931—2008) Е. А. Резван вошел в редакционный комитет международного исследовательского и издательского проекта «Early Qur’ans. The Era of the Prophet, the Right Guided Caliphs and the Umayyades» (Nosedada Foundation, Italy), посвященного изучению и публикации древнейших и важнейших рукописей Корана. Он также стал одним из создателей системы автоматического распознавания арабского шрифта, наиболее популярной сегодня на арабском Востоке (Al-Qari’ Al-Ali, теперь — Sakhr Automatic

Reader). Он является основателем и председателем Редакционного совета серии «Кунсткамера — Архив», главным редактором серии «Культура и идеология мусульманского Востока», членом редакционных коллегий ряда научных серий, отечественных и зарубежных научных журналов, организатором ряда международных научных конгрессов, проведенных в Санкт-Петербурге, автором статей для ряда отечественных энциклопедических изданий («Ислам. Энциклопедический справочник», «Ислам на территории бывшей Российской империи», «Ислам на Европейском Востоке», «Ислам в Санкт-Петербурге», «Православная энциклопедия»). Е. А. Резван — участник международного научного проекта «Encyclopaedia of the Qur'an», один из авторов международного издания «Oxford Handbook of Qur'anic Studies».

Е. А. Резваном был прочитан ряд спецкурсов на кафедре философии и культурологии Востока Философского факультета СПбГУ, кафедре Центральной Азии и Кавказа Восточного факультета СПбГУ, в московском Центре Стэнфордского университета, в Институте востоковедения и международных отношений Казанского (Приволжского) Федерального университета, в Смольном институте свободных искусств и наук (СПбГУ) и Южно-Казахстанском государственном университете им. М. Ауэзова. Выступал с публичными лекциями в Кувейте (2011), Индонезии (2012), Омане (2013).

Выставочные проекты Е. А. Резвана были показаны во многих городах России, а также в Австрии, Венгрии, Голландии, Греции, Латвии, Словакии, Словении, США, Финляндии, Франции, Чехии, Швейцарии, Эстонии. Е. А. Резван — один из организаторов выставки «От Багдада до Исфагана. Миниатюра и каллиграфия из коллекции СПбФ ИВ РАН» (Париж — Нью-Йорк — Луганско — Зальцбург). Ему принадлежит серия авторских выставочных проектов: «Грезы о Востоке. Русский авангард и шелка Бухары», «Они сражались за нашу свободу» (Таллинн, Рига, Санкт-Петербург, о. Родос, Прага, Будапешт, Гаага, Братислава, Чикаго, 2007—2011). Продолжает развиваться проект «В зеркале времени» (Найроби, о. Родос, Любляна, Блед, Марибор, Словень-Градец). В 2012 г. выставка «В зеркале времени. Диалог культур в русском

мире», смонтированная на теплоходе «Римский-Корсаков», пересекла с севера на юг практически всю Россию (Ханты-Мансийск — Салехард — Омск). Ее посетителями стали жители приобских городов и небольших поселков, таких как Октябрьское, Шеркалы, Нижние Нарыкары, Березово, Азовы, Мужы, Шурышкары, Горки, Большеречье. В рамках авторского научного и медиа-проекта «Иджма' = Согласие» развивается серия выставок «Экспедиции продолжаются»: «“Jeupov — Мы пришли” (арабы Узбекистана: образы традиционной культуры)» (Санкт-Петербург, Тампере, 2004–2005), «Страна благовоний (Йемен: образы традиционной культуры)» (Санкт-Петербург, Москва, о. Родос, Сургут, 2007–2008), «Старожилы (традиционная культура старожильского населения Югры)» (Сургут, 2007), «Между Туркестаном и Тибетом: салары» (о. Родос, Санкт-Петербург, 2009–2010). В 2012 г. на о. Родос (Греция) стартовал новый выставочный проект «Иона: символ жизни и избавления». Е. А. Резван является редактором, составителем и соавтором серии выставочных каталогов. Созданная в рамках проекта «Иджма' = Согласие» серия документальных фильмов была показана на телеканале «Россия сегодня».

Ведет активную экспедиционную деятельность. Основные экспедиции: Йемен (1989, 2007), Узбекистан (2001, 2004, 2005), Вьетнам (2005), Индия (2002, 2005), Индия — Шри Ланка — Мальдивы, (2009), КНР — Гонконг (2005), КНР (2008), Египет (2006, 2007), Эфиопия (2008, 2009), Эфиопия — Танзания — Занзибар (2010), Казахстан (2010, 2011, 2012), Индонезия (Суматра, 2013).

Награжден Почетной наградой университета Сока (Токио, 1998), премией Комитета мусульман Азии (Ташкент, 1998), лауреат Национальной премии «Книга года» (Федеральное агентство по печати и массовым коммуникациям России и Ассоциация книгоиздателей России) (2001), лауреат национальной премии «Книга года» Исламской Республики Иран (аналог Государственной премии РФ) (2002), обладатель Российской национальной премии «Книга года» в номинации «Humanitas» (2005), победитель Второго международного конкурса государств-участников СНГ «Искусство книги» (2005), неоднократно награждался дипломами ЮНЕСКО.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава I. АРАВИЯ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ИСЛАМА	17
1.1. Субконтинент	20
1.2. Накануне ислама	24
1.3. Язычество, иудаизм, христианство	36
1.4. Мекка	44
1.5. Допроphetическая жизнь Мухаммада (ок. 570 — ок. 610)	47
1.6. Пророческое служение в Мекке (ок. 610—622)	53
1.7. Пророческое служение в Йасрибе (Медине) (622—632)	59
Глава II. КОРАН КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК И ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПАМЯТНИК	73
2.1. Откровение	74
2.2. «Кораноцентризм» мусульманской культуры	83
Глава III. ИСТОРИЯ ТЕКСТА КОРАНА	91
3.1. Свод	92
3.2. Рубежные века	100
3.3. К истории рукописной традиции	104
3.4. После рукописей	120
Глава IV. <i>‘ИЛМ АЛ-КУР’АН ВА-Т-ТАФСИР</i> И РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ	129
4.1. После Пророка	131
4.2. Разрыв и новая эпоха	138
4.3. Вызов и обновление	158
4.4. <i>И’джаз ал-Кур’ан</i> . Проблема перевода Корана на другие языки	174
Глава V. ТАЛИСМАН, ЩИТ И МЕЧ	181
5.1. Кораны-талисманы	184
5.2. Оружие и ювелирные украшения	194

5.3. Этикетные нормы обращения с Кораном	200
5.4. Примеры использования текстов <i>айатов</i> и <i>сур</i> в оккультной практике	201
Глава VI. КОРАН В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ.	213
6.1. <i>Дар ал-харб</i>	216
6.2. Реформация и контрреформация	221
6.3. Эпоха Просвещения	230
6.4. Романтики и колониальная экспансия	232
6.5. XX век	235
Глава VII. КОРАН В РОССИИ	249
7.1. <i>Ab ovo</i>	251
7.2. В империи	256
7.3. «Новая Мекка»	299
7.4. После Союза	308
Глава VIII. АКТУАЛЬНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ КОРАНИСТИКИ	321
8.1. Древнейшие рукописи Корана и история сложения его текста	324
8.2. К новому прочтению и пониманию текста Корана	338
8.2.1. Важнейшие направления изучения языка Корана	343
8.2.2. Коран и материальная культура Аравии рубежа VI–VII вв.	350
ПРИЛОЖЕНИЯ	
Варианты наименований <i>сур</i> и их групп	364
Проблемы хронологии текста Корана	378
Основные знаки <i>таджвида</i>	389
«Отмененные» <i>айаты</i>	392
Основные источники и литература	396
Коротко об авторе	400

Для заметок

Для заметок

Резван Ефим Анатольевич

ВВЕДЕНИЕ В КОРАНИСТИКУ

Подписано в печать 30.07.2014.

Бумага офсетная. Печать цифровая.

Формат 60x84 1/16. Гарнитура «AcademyC». Усл. печ. л. 23,7.

Уч.-изд. л. 16,30. Тираж 300 экз. Заказ 227/4

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии Издательства Казанского университета

420008, г. Казань, ул. Профессора Нужина, 1/37

тел. (843) 233-73-59, 233-73-28