

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая книга задумана как учебное пособие для студентов старших курсов, обучающихся на восточных факультетах высших учебных заведений. Однако мы убеждены, что издание, содержащее как достаточно подробное введение в коранистику, так и переводы фрагментов важнейших текстов, связанных с истолкованием Священного писания мусульман, будет интересно и более широкому кругу читателей: религиоведам, историкам, философам, а также всем, кто интересуется Кораном и историей ислама.

Книга построена как учебное пособие к разделу «Коран и его толкования» программы курса «Введение в исламоведение», разработанной коллективом авторов по решению всесоюзных совещаний исламоведов и по поручению Всесоюзной ассоциации востоковедов и опубликованной в журнале «Народы Азии и Африки»¹.

Комментированные переводы текстов, включенные в настоящее издание, готовились его автором, но были самым тщательным образом проработаны на ставших уже знаменитыми занятиях исламоведческого семинара Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН, задуманного и руководимого С. М. Прозоровым. В занятиях семинара принимали участие А. С. Боголюбов, Д. В. Ермаков, А. Д. Кныш, М. Б. Пиотровский, Вл. В. Полосин, которым автор обязан множеством уточнений и ценных дополнений.

По результатам работы семинара и по инициативе С. М. Прозорова, выступившего в качестве составителя книги, была опубликована «Хрестоматия по исламу»², ставшая на сегодняшний день наиболее авторитетным отечественным пособием по исламоведению. Однако задуманная и в значительной степени подготовленная вторая часть «Хрестоматии», которая должна была содержать арабские тексты, по разным причинам так и не была опубликована. Между тем изучение и усвоение в ограниченные жесткой учебной сеткой сроки сложнейших арабоязычных текстов, представленных в «Хрестоматии», возможно лишь при сопоставлении переводов с текстами оригинала. Это убедительно подтверждает практика преподавания курса

¹ 1989. № 3. С. 106—116; № 4. С. 107—116; № 5. С. 112—122.

² Хрестоматия по исламу / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М., 1994.

как на Восточном факультете СПбГУ, так и в Бергенском университете (Норвегия).

Сегодня, благодаря Федеральной целевой программе «Интеграция», задуманной как средство соединения усилий Академии наук и высшей школы в деле создания учебных пособий качественно нового уровня, стало возможным приступить к изданию серии учебных пособий, посвященных ряду письменных памятников, имеющих ключевое значение для понимания особенностей культуры и идеологии средневекового мусульманского Востока. Серию учебных пособий-хрестоматий под названием «Культура и идеология мусульманского Востока» объединяет общий методический подход, не имеющий на сегодняшний день аналогов в мировой практике³ и позволяющий значительно облегчить усвоение студентами лексики и понятийного аппарата групп сложнейших текстов, созданных на арабском и персидском языках в VIII—XX вв. Тестирование предложенной методики показало, что ее использование позволяет приступить к изучению письменных памятников по крайней мере на полтора года раньше, чем при использовании традиционных подходов. Предлагаемые к изданию учебные пособия включают научно-методическое введение, публикацию текста на языке оригинала, полный или частичный параллельный комментированный перевод. Значительная часть представленных текстов иллюстрируется фрагментами рукописей, что позволяет включить в процесс усвоения материала знакомство с рукописной традицией. Каждая из хрестоматий является учебным пособием к отдельному спецкурсу.

Потребность в такого рода изданиях в настоящее время особенно очевидна. Россия исторически тесно связана с мусульманским миром, значительная часть ее населения исповедует ислам. Сегодня, когда в силу исторических обстоятельств исламский фактор как во внутренней, так и во внешней политике России играет все более важную роль, неизмеримо возрастает необходимость подготовки грамотных специалистов, способных в наступающем веке достойно представлять интересы России в исламском мире и решать сложные религиозные и национальные проблемы внутри страны. И то и другое невозможно без фундаментальных знаний по истории ислама.

Во второй половине XIX—начале XX в., когда в России, проводившей активную восточную политику, была осознана необходимость подготовки высококвалифицированных специалистов-исламоведов, в Санкт-Петербурге и Москве вышли хрестоматии, которые долго служили и практически продолжают служить и сейчас основой для изучения в высшей школе ряда ключевых литературных

³ Ср., например: *Textual Sources for the Study of Islam* / Ed. and transl. A. Rippin and J. Knappert. Manchester, 1986; *Themes of Islamic Civilization* / Ed. J. A. Williams. California, 1971. Об особенностях подхода см. рецензию А. А. Матвеева на «Хрестоматию»: *Manuscripta Orientalia*. Vol. II. N 2. 1996. P. 68—71.

и идеологических памятников ислама⁴. Сформировавшиеся к этому времени традиции отечественной востоковедной школы позволили получить прекрасное специальное образование целой плеяде российских дипломатов-востоковедов и офицеров, заслугой которых стали блестящие победы российского оружия и российской внешней политики на Востоке. Хочу привести здесь имена лишь двух русских дипломатов, чьи научные работы оставили след в отечественной коранистике и имеют в этой связи непосредственное отношение к теме нашей книги.

Известно, с каким глубоким уважением относился плененный Шамиль к своему первому приставу, полковнику, впоследствии генерал-лейтенанту, Д. Н. Богуславскому. Последний, получивший востоковедное образование на Восточном факультете Санкт-Петербургского университета, стал автором первого русского перевода Корана непосредственно с арабского языка⁵ и, будучи первым драгоманом российского посольства в Константинополе, сыграл заметную роль в проведении российской внешней политики на Востоке. Выпускником Восточного факультета был и работавший в Каире известный русский дипломат А. Ф. Шебунин, оставивший две блестящие статьи, посвященные описанию рукописей Корана и сохранившие значение вплоть до сегодняшнего дня⁶.

В те же годы в России была подготовлена и опубликована серия высокопрофессиональных научно-популярных книг по исламу, под руководством академика В. В. Бартольда выходил журнал «Мир ислама», в котором находили свое отражение важнейшие события в жизни мусульман России и мира. Все это способствовало распространению в обществе уважения к культуре и обычаям мусульманских народов, взвешенной информации об исламе.

К сожалению, в советское время многолетнее господство на книжном и журнальном рынке антирелигиозной и антинаучной публицистики навязало значительной части наших соотечественников одно-стороннее, негативное отношение к исламу, создало в общественном сознании его искаженный образ. В этой связи нет ничего удивительного, что люди, ответственные за принятие важнейших решений как во внутренней, так и во внешней политике, оказались неподготовленными к адекватному восприятию сложных идейно-политических процессов, происходящих в мире ислама.

⁴ Гиргас В. Ф., Розен В. Р. Арабская хрестоматия. Вып. 1—2. СПб., 1875—1876; Крымский А. Е. Источники по истории Мухаммеда и литература о нем. Вып. 1—2. М., 1902, 1906 (Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков. Вып. 13, 13-В).

⁵ Коран / Пер. и коммент. Д. Н. Богуславского / Публ. Е. А. Резвана при участии А. Н. Вейрауха. М.; СПб., 1995. С. 510—512, 544—545.

⁶ Шебунин А. Ф. Куфический Коран Императорской Санкт-Петербургской Публичной библиотеки // Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. Т. VI. 1891. С. 69—133; Он же. Куфический Коран Хедивской библиотеки в Каире // Там же. Т. XIV. 1901. С. 119—154.

Данная книга является первой в серии «Культура и идеология мусульманского Востока». Цель ее автора — дать по возможности объективные и исторически конкретные сведения о Коране как центре идеологической системы ислама, «одной из существенных черт которой было и остается разномыслие, своего рода „лимитированный плюрализм“ в вопросах вероучения и права. В основе подбора текстов лежит наше представление о том, что ислам как идеологическая система исторически формировался и продолжает функционировать в борьбе идей и мнений»⁷. Именно поэтому настоящее издание включает публикацию и комментированные переводы текстов важнейших *тафсиров* на *сұру* 98, толкований к одной из «глав» Корана, начиная от Муқāтила б. Сулаймāна (VIII в.), до идеолога «Братьев мусульман» Саййида Қутба (казнен в 1966 г.).

Фрагменты сочинений принадлежат авторам, представляющим важнейшие направления и школы, возникавшие внутри ислама на протяжении веков, и отражают широкий спектр мнений и оценок. Научно-методическое введение посвящено истории сложения текста Корана и мусульманской экзегетике, неразрывно связанной с важнейшими событиями мусульманской истории. Особое внимание уделено истории, переводу и истолкованию *сұры* 98, выбранной в качестве образца для изучения.

Тексты иллюстрируются рукописными фрагментами из собрания СПбФ ИВ РАН, которые не только дают представление о подлинных рукописных сочинениях и видах почерков, но и могут помочь приобрести навыки в чтении рукописей. Последнее особенно важно сегодня, когда после методологического кризиса в коранистике, возникшего на рубеже 70—80-х гг., вновь осознается необходимость обращения к рукописным первоисточникам. Наша страна обладает имеющими мировое значение коллекциями восточных рукописей, многие из которых еще ждут своих исследователей и готовы подарить им радость настоящих открытий.

Работа студентов с текстами предполагает последовательное сопоставление текстов оригинала и русского перевода. После ознакомления с четырьмя из двенадцати приводимых фрагментов студенту предлагается попробовать свои силы в чтении соответствующих текстов в рукописи (раздел III). В этом разделе представлены также образцы основных коранических почерков. Для того, чтобы по окончании курса студент мог самостоятельно проверить свои знания и приобретенные навыки, часть приводимого в книге фрагмента *тафсира* ат-Табарий оставлена без перевода. Автор посчитал возможным лишь частично привести текст толкования ар-Рази на *сұру* 98. Последнее по своему объему значительно превышает другие фрагменты.

При работе с текстами, представленными в этой книге, рекомендуется обращаться также к следующим публикациям: «Ислам. Акаде-

мический справочник» (М., 1991); к работам О. Г. Большакова «История халифата». Т. 1—3 (М., 1989—1998); Т. Ибрахима и Н. Ефремовой «Мусульманская Священная история. От Адама до Иисуса. Рассказы Корана о посланниках Божиих» (М., 1996); к работе Д. В. Фролова «Совершенство в коранических науках» (М., 2000), а также к находящимся в печати монографиям Е. А. Резвана «Коран и его мир», «Коран в России» и «Коран 'Усмāна (Катта Лангар, Санкт-Петербург, Бухара, Ташкент)».

Санкт-Петербург,
20 августа 1999 г.

Е. Резван



⁷ Хрестоматия... С. 3.



Раздел I. ВВЕДЕНИЕ

Глава 1

Коран как исторический источник и литературный памятник

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

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

относящегося к северо-семитской группе². Обе части жителей Аравии издавна осознавали свою «особость»³.

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 Заиордания. 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, 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 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, включавшая в себя типологически однородное историческое сознание, однотипность морально-правовых норм, общий поэтический язык, общие формы самовыражения⁴.

Аравия только на первый взгляд составляла часть «варварской периферии» цивилизованного мира. На протяжении веков она находилась не просто в окружении наиболее развитых государств, но в той или иной степени являлась их частью. Здесь можно вспомнить Набатею, Хатру, Пальмиру, государства древней Южной Аравии, цепь полукочевых царств, вытянувшихся вдоль караванной дороги из Йемена в Ирак. Наконец, в VI—начале VII в. Южная Аравия управлялась сначала эфиопским, а затем и персидским наместником.

² Халидов А. Б. Арабский язык // Очерки арабской культуры (V—XV вв.). М., 1982. С. 13—74.

³ Грязневич П. А. Развитие исторического сознания арабов (VI—VIII вв.) // Там же. С. 75—155.

⁴ См.: Rezvan E. A. The Qur'an and its world: II. The Miracle of the Book (The Qur'an and pre-islamic literature) // Manuscripta Orientalia. T. III. N 1. 1997. P. 25—33.

¹ Большаков О. Г. История Халифата. Т. I: Ислам в Аравии (570—633). М., 1989. С. 34.

Центральная Аравия, покрытая прежде растительностью саванно-го типа⁵, на протяжении почти двух тысячелетий обеспечивала торговые связи наиболее развитых стран древности и средневековья. В портах Персидского залива и Красного моря создавались и процветали торговые колонии. Именно сюда корабли, совершавшие полные опасностей плавания по Индийскому океану, Персидскому заливу и Красному морю, доставляли товары из Африки, Южной Азии, Дальнего Востока. В аравийских портах начинался долгий путь караванов по выжженным солнцем плоскогорьям к богатым рынкам Средиземноморья: через Аравию проходило несколько караванных путей, по которым средиземноморские государства были связаны с Йеменом, Эфиопией, Междуречьем, Индией, Китаем.

И сегодня, как и пятнадцать веков тому назад, путешественника поражают гигантские гробницы древней Хагры (ныне — Мада'ин Салих), расположенные на караванном пути в Сирию приблизительно в 250 км 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»)⁶, отвергнувшее пророка Салиха, посланного к ним Аллахом: «...и наутро они были в своих жилищах павшими ниц, как будто и не жили там» (11: 67).

Земля Аравии несла и несет на себе тысячи свидетельств существования здесь прежде могущественных цивилизаций, давно исчезнувших ко времени возникновения ислама: «сколько колодцев опустевших и замков воздвигнутых!» (22: 45). Историческая память жителей полуострова хранила предания о «древних народах» Аравии⁷, прослеживается линия культурной преемственности⁸.

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

Многочисленные исследования показали, что, по существу, невозможно обнаружить прямые источники заимствования для коранических сказаний и притч⁹. Вошедшие в Коран отзвуки библейских

⁵ Ср. Исая, 21: 13: «Пророчество об Аравии — В лесу Аравийском ночуйте, караваны Дедаанские».

⁶ Здесь и далее тексты Корана цитируются в переводе И. Ю. Крачковского. Случаи, когда наш перевод несколько отличается, помечены знаком *. Нумерация *айатов* дается по каирскому изданию.

⁷ Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М., 1991. С. 44—168.

⁸ См.: Rezvan E. A. The Qur'an and its world: V. Language, the Unconscious and the «Real World» // Manuscripta Orientalia T. IV. N 1. 1998. P. 26—39.

⁹ Speyer H. Die biblischen Erzählungen im Koran. Nachdruck-Hildesheim, 1961. См. также: Die Christologisch relevanten Texte des Korans neu übersetzt und erklärt von Claus Schedl. Wien; Freiburg; Basel, 1978.

канонических и апокрифических текстов, параллели к послепетрическим 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 иногда полемизировал (Марьям-Мария как часть Троицы, 5: 116), а иногда и соглашался (видимость крестной смерти Исы-Иисуса, 4: 157—158)¹⁰.

Аравия VII в. — «последний бастион» семитского язычества. Во главе аравийского пантеона стоял ал-Лāх (ал-Илāх, Эл, Ил). По всей Аравии почитались женские божества ал-Лāt (форма женского рода от ал-Лāх), Манāt (воплощавшая идею судьбы) и ал-'Уззā («Великая»). Значение их культа, распространенного повсюду в древнем семитском мире, было столь велико, что едва не привело к отступничеству самого Мухаммада, согласившегося было «по наущению сатаны» признать этих божеств (53: 19—20)¹¹.

Коран сохранил нам имена «идолов народа Нұха» (71: 23), на самом деле — божеств торговых партнеров мекканцев, живших вдоль пересекавшего Аравию главного торгового пути, на котором и стояла Мекка. Святилища этих божеств (многие из которых разрушили сами мусульмане) были накануне ислама объектами активного поклонения¹².

Сохранившиеся предания сообщают о том, что изображения языческих божеств привозились в Аравию извне. По одной из легенд, древние идолы были выкопаны из песка на восточном побережье Аравии неподалеку от Джидды, согласно другой — они были привезены из Сирии¹³. На протяжении веков фиксируется традиция хранить в доме как обереги небольшие скульптурные изображения языческих божеств.

Среди аравийских культовых центров выделялась Мекка, торговый по преимуществу город, который накануне ислама насчитывал

¹⁰ Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М., 1991. С. 113—124.

¹¹ См.: Лундин А. Г. «Дочери бога» в южно-арабских надписях и в Коране // Вестник древней истории. № 2. 1975; Burton J. Those are the high flying cranes // Journal of Semitic Studies. T. XV. 1970. P. 246—265.

¹² См.: Пиотровский М. Б. Коранические сказания. С. 174—175; Китаб ал-аснам 'ан Хишām б. Мухаммад ал-Калби / Тахжик Ахмад Заки. Каир, 1965. С. 9—11, 55—58; Хишām ибн Мухаммад ал-Калби. Книга об идолах / Пер. с араб., предисл. и примеч. Вл. В. Полосина. М., 1984. С. 16, 37, 42; Fahd T. La panthéon de l'Arabie Centrale à la veille de l'Hégire. Paris, 1968. P. 42, 132—134, 154—156, 191—197.

¹³ См.: Китаб ал-аснам. С. 8—9, 54—55; русский перевод, с. 16, 35—36.

7—8 тыс. жителей¹⁴. Ее святыни почитались целой группой племен, а вокруг мест поклонения на расстоянии от 8 до 18 км простиралась священная территория (*харам*), на которой нельзя было проливать кровь. Важнейшей среди святынь была Ка'ба. Накануне возникновения ислама это было каменное здание размером 10 × 12,5 × 9 м с вмонтированными в стены двумя священными камнями, воплощавшими небесные светила. Неподалеку от Ка'бы лежал еще один священный камень, названный после торжества ислама «*мақам Ибраһим*» («место, где стоял Ибраһим»). Внутри Ка'бы стояла статуя бога-воителя Хубала. Стены внутри здания были оштукатурены и имели росписи (в том числе, по преданию, изображение, связываемое с Богородицей христиан)¹⁵.

Между священным колодцем Замзам и Ка'бой стояли две статуи языческих божеств Исāфа и На'или. Священными почитались холмы ас-Сафā и ал-Марва, долина Минā, гора ал-Муздалифа, связанная с культом Қузаха, еще одного божества, дарующего дождь, и гора 'Арафāt, расположенная уже вне *харам*. Паломничество (*хāджж*) 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 *хāджжем*, восходят к древнейшим пластам семитской мифологии¹⁶.

Караваны и корабли привозили в Аравию не только товары и людей, но и книги, идеи, религиозные учения. Иудеи-эмигранты из Римской империи, христианские проповедники и монахи-отшельники, принадлежавшие к различным, часто гонимым, направлениям, спорили между собой (см.: 19:37), проповедовали свои учения в степях и оазисах Аравии. К тому времени уже несколько веков они собирали слушателей на пыльных базарных площадях городов и у костров в бедуинских становищах, на ярмарках и в холодных пещерах, где при слабом свете масляной лампы сидели, тесно прижавшись друг к другу, неискушенные последователи-новообращенные. Библейские легенды, идеи и образы проникали в поэзию аравитян и их племенные предания. Падал престиж языческих божеств, появилось представление о некоем верховном божестве. В йеменских городах, оазисах Хиджаза, городах Северной Аравии действовали иудейские и христианские храмы, общины последователей этих религий включали подчас целые племена. Коран, вслед за посланиями и сочинениями христиан-

¹⁴ Большаков О. Г. История... С. 49.

¹⁵ С сюжетами этих росписей связана одна из теорий, объясняющих особенности коранических версий библийских сказаний, см.: Guillaume A. The Pictorial Background of the Qur'an // The Annual of Leeds University Oriental Society. Т. III. 1963. Р. 39—59.

¹⁶ Подробнее см.: Rezvan E. A. The Qur'an and its world: I. The Problem of Reconstructing of the Ancient Arabian Cosmogonic and Anthropogenetic Lore // Manuscripta Orientalia Т. II. N 4. 1996. Р. 30—44.

монофизитов, отразил историю мученической кончины христиан североийменского города Наджрāн, сожженных в 525 г. во рву по приказу царя-иудея Йūsufa Ас'ара Зū Нувāса (85:4—9). Последние события были связаны с соперничеством Византии и Ирана за контроль над югом Аравии и завершились вторжением сюда Эфиопии, поддержанной Византией¹⁷.

Накануне ислама в Аравии появились и люди, придерживающиеся 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 выступило сразу несколько религиозно-политических вождей. Мусульманское предание, объявившее этих людей «лжепророками», сохранило для нас их имена: ал-Асвад, Мусайлима, Тулайха, Ибн Саййād, «пророчица» Саджах¹⁸. Они, подобно Мухаммаду, пытались найти решение возникших перед соплеменниками проблем, увидев причину неблагополучия в ошибочном культе, в нарушении ниспосланных прежде установлений.

Аравийское «пророческое движение» было закономерной стадией социального и идейного развития, характерного для Ближнего Востока. Типичные для коранических проповедей обвинения «нарушителей весов» (55:8), «тех, которые пожирают рост» (2:275) или «приближаются к имуществу сироты» (6:152) легко находят параллели в Ветхом Завете (например, Пс. 15 [14]; Амос. 8, 5—6; Притч. 23:10—11).

Начало VII в. на Ближнем Востоке ознаменовалось вновь начавшейся войной между Византией, раздираемой внутренней смутой, и Ираном. 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 Сасанидов¹⁹, оказалась в кольце персидских владений. В 627 г., однако, положение резко изменилось. Императору Иераклию, 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 интер-

¹⁷ Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее средневековье: становление средневекового общества. М., 1985. С. 164—165.

¹⁸ Он же. Пророческое движение в Аравии VII в. // Ислам: религия, общество, государство. М., 1984. С. 19—35; Он же. Мухаммад, пророки, лжепророки, кахичи // Ислам в истории народов Востока. М., 1981. С. 6—18.

¹⁹ Kister M. J. Al-Hira. Some Notes on its Relations with Arabia // Arabica. Т. XV. 1968. Р. 143—169.

валом в семь лет²⁰. Это обстоятельство самым благоприятным образом сказалось на развитии мекканской торговли²¹, 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 упадка торговых городов, существовавших на этом пути, мы находим в Коране (34: 18—19)²². К моменту произнесения Мухаммадом своих проповедей упадок этих центров транзитной торговли уже успел породить предания (*aḥādīṣ* — «повествования», 34: 19). Мекканцам удалось создать своеобразную «область безопасности», систему договоренностей с племенами, получившую название *īlāf*. Племена, участвуя в прибылях от караванной торговли, обеспечивали беспрепятственное движение караванов (106: 1—3)²³. Это было шагом на пути создания общеаравийского государства, необходимость которого осознавалась: «И если бы не защита Аллахом

²⁰ Conrad L. I. Epidemic disease in Central Syria in the late sixth century. Some new insights from the verse of Ḥassān ibn Thābit // Byzantine and modern Greek studies. T. XVIII. 1994. P. 12—58. Чудесным образом Аравия оставалась единственным регионом Ближнего Востока, куда не доходили страшные эпидемии чумы VI—VIII вв. См.: *Idem*. The Plague in the Early Medieval Near East (неопубликованное диссертационное исследование). Princeton University, 1981. P. 347—352, 465—474.

²¹ На протяжении многих лет большинство исследователей вслед за Монтгомери Уоттом (см.: *Montgomery W.* Muhammad at Mecca. Oxford, 1953. P. 1—29; см. также: *Simon R.* Meccan Trade and Islam. Problems of Origin and Structure. Budapest, 1989) придерживались точки зрения, согласно которой Мекка в VI—начале VII в. контролировала торговлю предметами роскоши между Йеменом и Сирией. Рост доходов способствовал социальному расслоению, размыванию общинно-родового демократизма. Падение торговых оборотов в связи с военными действиями на Ближнем Востоке привело к обострению социально-экономической ситуации в Мекке и Аравии в целом. Согласно этой точке зрения, проповедь Мухаммада явилась ответом на острое социальное неблагополучие, вызванное этими событиями. Развернувшаяся в последние годы полемика вокруг «мекканской торговли» (см.: *Crone P.* Meccan Trade and the Rise of Islam. Oxford, 1987; *Idem*. Serjeant and Meccan Trade // Arabica. T. XXXIX. P. 216—240; *Peters F. E.* The Commerce of Mecca before Islam / Kazemi and R. D. McChesney, eds., A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder. New York, 1988. P. 3—26; *Piacentini V. F.* Traffici e mercati di Boşra nella tradizione islamica / R. F. Campanati, ed. // La Siria araba da Roma a Bisanzio. Ravenna, 1988. P. 205—224; *Ихсән Аббас*. Ал-'Алакāt ал-тиджāрийя байна Макка ва-л-Шām хатта бидайāt ал-фатх ал-ислāми // Ал-Абхас. Т. XXXVIII. 1990. С. 3—40; *Serjeant R. B.* Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics // Journal of American Oriental Society. T. CX. 1990. P. 272—286), несмотря на полемические «перехлесты», показала, что а) собственно мекканская торговля накануне ислама не была связана с предметами роскоши; б) в этот период наблюдались не падение, а рост торговых оборотов; в) источники свидетельствуют об упадке транзитной торговли, которая к началу VII в. стагнировала уже довольно долго.

²² Пиотровский М. Б. Коранические сказания. С. 155—156.

²³ Kister M. J. Mecca and Tamim (aspects of their relations) // Journal of the Economic and Social History of the Orient. T. VIII. 1965. P. 113—163.

людей одних другими, то разрушены были бы скиты, и церкви, и места молитвы, и места поклонения, в которых поминается имя Аллаха много» (22: 40).

Социальные и имущественные отношения, сложившиеся в результате длительного развития как в самой Мекке, так и в других оседлых центрах Аравии, входили во все большее противоречие с традиционной патриархальной системой ценностей и представлений. Их эрозии способствовали социальная практика и столетиями копившийся опыт государственно-политической организации, который аккумулировали пограничные аравийские княжества. Примитивное язычество, являвшееся идеологической основой традиционных отношений, не выдерживало конкуренции с мировыми религиями, долгое время бывшими для многих аравитян символами расцвета соседних цивилизаций. Многолетние военные действия в районах, непосредственно примыкавших к Аравии, гибель или существенное ослабление внутриаравийских структур власти, связанных с «великими державами» Персией и Византией, привели к «вакууму власти», поставили под угрозу стабильность торговых оборотов. Многолетние 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 организации²⁴. Ответом на потребности времени и явилось возникновение в Аравии пророческого движения, самым удачливым и дальновидным представителем которого оказался Мухаммад. Его проповедь явилась результатом возникновения острого чувства напряженности и социального неблагополучия, которое на рубеже VI—VII вв. ощущалось в Мекке очень многими.

«Люди факта живут, но не они творят жизнь. Творят жизнь люди веры», — писал русский философ Владимир Соловьев²⁵. 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 вещный мир и прямо воздействовать на него.

Около 570 г. в Аравии родился мальчик, уже к шести годам лишившийся отца и матери, испытывавший нужду и несправедливость (93: 6). Мальчик, а затем и юноша жил трудно: пас скот, участвовал в снаряжении караванов, сопровождал чужие товары. Когда Му-

²⁴ См.: *Rezvan E. A.* The Qur'an and its world: IV. Raise Not Your Voices Above the Prophet's Voice (Society, Power and Etiquette Norms) // Manuscripta Orientalia. T. III. N 4. 1997. P. 35—44.

²⁵ Цит. по: *Соловьев С. М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 19.

хаммаду б. 'Абдаллаху было около двадцати пяти лет, он женился на богатой вдове по имени Хадиджа, которая была года на три старше его²⁶. Женитьба не только изменила материальные обстоятельства его жизни, но и предоставила ему досуг, который был заполнен размышлениями и религиозными упражнениями²⁷. Мухаммад, как и многие его современники, «искал Бога», и однажды, уйдя из Мекки и уединившись на горе Хирā, он испытал состояния, которые глубоко поразили его и заставили изменить всю его жизнь. Помимо воли, во сне или наяву в его сознание проникли некие звуки, которые впоследствии он смог передать на родном языке. Эти состояния сопровождались особым светом и поначалу видениями. Мухаммад судорожно метался, ощущал удар, сотрясавший все его существо, казалось, что душа покидает тело²⁸. 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 к людям, чтобы нести им известие о грядущем Судном дне и наказании грешников, о милосердии Аллаха к последователям истинной веры и его безграничном могуществе.

Около 610 г. Мухаммад б. 'Абдаллах, сорокалетний уважаемый и удачливый купец, призвал своих соплеменников 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. Вскоре у Мухаммада появилась немногочисленная группа сторонников, но большинство жителей Мекки отнеслись к проповеди враждебно — ведь Мухаммад посягнул на важнейшие религиозные и культурные традиции Мекки, центра арабийского язычества. С главным мекканским святилищем — Ка'бой — было в значительной степени связано и экономическое процветание города.

Четыре года спустя в Мекку доходит известие о поражении Византии. Это еще один удар для Мухаммада, который видел в христианах-византийцах своих естественных союзников. В его проповеди, произнесенной тогда, звучит пророчество: «Побеждены Румы в ближайшей земле, но они после победы над ними победят через несколько лет. Аллаху принадлежит власть и раньше, и позже, а в тот день возрадуются верующие помощи от Аллаха. Он дарует помощь, кому желает, — Он велик, милосерд!» (3 : 2—5).

²⁶ Большаков О. Г. История... С. 66.

²⁷ Kister M. J. Al-tahannuth: an Inquiry into the Meaning of a Term // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. T. XXXI. 1968. P. 223—236.

²⁸ См.: Rezvan E. A. The Qur'an and its world: III. Echoings of Universal Harmonies (Prophetic Revelation, Religious Inspiration, Occult Practice) // Manuscripta Orientalia. T. III. N 3. 1997. P. 11—21.

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

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

В 620—622 гг. после встреч и переговоров с жителями крупного сельскохозяйственного оазиса Йасриб, находившегося в 350 км к северу от Мекки, Мухаммад принял приглашение переселиться к ним в город в качестве третейского судьи. Жители этого города, язычники и иудеи, раздираемые многолетними внутренними конфликтами, пригласили его как последнюю надежду установить мир и согласились на достойных условиях предоставить убежище его последователям.

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

Десять лет, проведенных Мухаммадом в Медине, были наполнены напряженной борьбой с внешними и внутренними противниками, ежедневной необходимостью давать быстрый и точный ответ событиям и людям, бросавшим часто смертельный вызов его делу. Жизнь все разрастающейся общины мусульман требовала регламентации. Проповеди Мухаммада этого периода содержат целый комплекс религиозных и правовых установлений, регулирующих важнейшие стороны жизни мусульманской общины (*умма*). По конкретным, сегодня уже забытым поводам произносятся проповеди, в слова которых на протяжении долгих веков напряженно будут вчитываться люди, ища в них скрытый и всеобъемлющий смысл. Постепенно возникает Книга, которая хранится пока в памяти самого Пророка и его последовате-

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

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

Происходит окончательный разрыв с «обладателями Писания» (*ахл ал-китаб*), иудеями и христианами. Мухаммад приходит к осознанию принципиального отличия своей проповеди от того, что исповедовали «обладатели Писания». Продолжая говорить, что ислам — это возвращение к забытой вере Ибраhима (Авраама), он осуждает иудеев и христиан за искажение и забвение истинного учения. Мусульмане начинают обращать молитвы не к Иерусалиму, как прежде, а к мекканским святыням, к «Дому Аллаха» — Ка'бе. Изменяются правила поста и число ежедневных молитв. Возникает комплекс ритуальных правил, основанных на собственном арабийских религиозно-культурных парадигмах. Противники Пророка, обвинявшие его в насаждении чуждого и иноземного, теряют свои важнейшие аргументы.

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

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

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

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

Мухаммад, человек, оказавшийся в этот период в центре охватившего Аравию религиозно-политического движения, отразил в своих проповедях, составивших текст Корана, те новые общественные отношения, которые уже бытовали в оседлом обществе Внутренней Аравии, но еще не были закреплены традицией, правовыми обычаями

и институтами. В Коране Мухаммад впервые авторитетом Аллаха легализует 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 складывались на Небесах и восходят к «хранимой скрижали» (*ал-лаух ал-махфуз*), небесному архетипу всех Писаний, ниспосланных людям. Эти слова передавались Пророку Джибрилом, ангелом, избранным Аллахом для этой миссии. Пророк — обычный смертный, не способный творить чудеса. Главное чудо, подтверждающее его пророческую миссию, это и есть Коран.

Само слово «Коран» (араб. *ал-кур'ан* — «чтение вслух», «наизусть», возможно, под влиянием сирийского *qeryana* — «чтение священного текста», «назидание») первоначально было лишь одним из нескольких слов, которыми Мухаммад обозначил отдельные, обычно короткие, откровения, составившие его проповеди. Слово *кур'ан* употреблялось им наряду со словами *хадис* — «рассказ»; *хаqq* — «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)»²⁹. С увеличением числа откровений, появлением их новых записей и по мере все большего противопоставления Корана Писаниям иудеев (*ат-Таурат*) и христиан (*Инджил*) в тексте Корана появляется термин *китаб* — «книга», частотность употребления и важность которого возрастают в *сурах* мекканского периода жизни Мухаммада. Впоследствии термины *айа*, *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 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 *сур*.

Принцип организации текста связан с историей его фиксации: после первой, короткой *суры* «Ал-Фатиha» — молитвы, играющей важ-

ную 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 длинным³⁰. 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. Очевидно, что в целом ряде случаев имела место сознательная переработка текстов: Пророк мог выступать с одной и той же проповедью в разное время и перед различной аудиторией, свод текстов воедино, по видимому, происходил и тогда, когда Мухаммад надиктовывал их своим секретарям.

Современные исследователи вслед за средневековыми мусульманскими учеными³¹ усматривают в структуре текста «смысловые блоки», объединяющие несколько *сур* и, вероятно, 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 Мас'уд (ум. в 653 г.), Убайй б. Ка'б (ум. в 642 г.) или 'Али (ум. в 661 г.). 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*) в конце. По формальным принципам выделяют еще несколько групп *сур*: «стоятатные» *суры* (*ал-ми'ун*), т. е. все *суры* (кроме «семи длинных»), содержащие свыше 100 *айатов*; *ал-мусаббиhaт* — *суры*, начинающиеся с *саббаха ли-ллах* или *йусаббиху ли-ллах* (10—12, 16—18, 20—21, 23—24, 27); *ал-калатил* — *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 появле-

³⁰ Подробнее см.: Welch A. T. *Sūra* // Encyclopaedia of Islam / CD-ROM Edition, 1.0. Leiden, 1999.

³¹ Организация (*назм*) текста Корана самым тщательным образом анализировалась в работах, посвященных «неподражаемости Корана» (*и'джаз ал-Кур'ан*). Такие авторы, как аз-Замахшари (ум. в 538 г.), Фахр ад-Дин ар-Рази (ум. в 606 г.), ан-Нисабурй (ум. в 728 г.), аз-Заркаши (ум. в 794 г.), ас-Суйути (ум. в 1505 г.) выявляли и тщательно анализировали внутренние взаимосвязи между *айатами* и группами *айатов* внутри отдельных *сур*, между *сурами* и группами *сур*. См.: Welch A. T. *Op. cit.*; Фролов Д. В. Композиция Корана: проблема «семи длинных *сур*» // У времени в плену: Памяти С. С. Цельникова. М., 2000. С. 272—284.

²⁹ См.: Rezvan E. A. *The Qur'an and its world: V. Language, the Unconscious and the «Real World»* // Manuscripta Orientalia. T. IV. N 1. 1998. P. 26—39.

ния в тексте, не привели к возникновению общепризнанной теории. Такие «буквенные зачины» позволили выделить еще две группы *сӯр*: *ал-тавәсӣн* (начинаются с *tā'*—*сӣн*) и *ал-хавәмӣм* (или *ал-хавәмӣмәт*), которые начинаются с *хә'*—*мӣм*. И, наконец, выделяют группу *сӯр* эсхатологического содержания (20, 32, 36, 66, 67) и две *сӯры* (113 и 114), связанные с охранительной магией и получившие название *ал-му'әввизатәни* (последние связаны и по ряду формальных признаков)³².

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

По времени произнесения, в соответствии с мусульманской традицией, *сӯры* подразделяются на мекканские (610—622 гг., 90 *сӯр*) и мединские (622—632 гг., 24 *сӯры*, 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.

В соответствии с потребностями культа и для благочестивых упражнений текст Корана был поделен на 30 *джуз'ов* и 60 *хизбов*. Рукописи сохранили и деление на семь частей (*суб'*). При чтении Корана мусульманину следует соблюдать особые этикетные нормы. К ним относятся земные поклоны, которые полагается совершать при произнесении ряда *әйатов*. Указания на необходимость совершения земного поклона, так же как и отметки деления на *джуз'ы* 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*)).

Большая часть текста Корана — полемика в форме диалога между Аллахом, «говорящим» от первого или третьего лица либо через по-

³² Амин Ахсан Ислахӣ (ум. в 1906 г.) и Хамид ад-Дин ал-Фарахӣ (ум. в 1930 г.), мусульманские экзегеты, работавшие в первой половине XX в., попытались обосновать существование множества взаимосвязанных пар и групп *сӯр*. Подробнее см.: *Mir M. Coherence in the Qur'an*. Indianapolis, 1987; *Idem*. The *sūrah* as unity: a 20th century development in Qur'an exegesis; *Hartwig G., Shareef A. A.* (eds.) *Approaches to the Qur'an*. London, 1993. P. 211—224.

средников (дух, Джibril), но всегда устами Мухаммада, и противниками Пророка или обращение Аллаха с увещаниями и предписаниями к его последователям. Обычно мы не знаем совсем или можем только предполагать, что явилось причиной появления того или иного откровения, каковы были аргументы противной стороны. Коран — это запись живой речи, которая предполагала, что аудитория знает, о чем идет спор, и способна сама дополнить рассказ необходимыми деталями. С этой точки зрения Коран можно сравнить с Талмудом, в котором предполагается, что читатель знаком с ветхозаветными текстами и достаточно только нескольких слов, чтобы напомнить, о чем, собственно, идет речь.

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

Своеобразие языка, неоднородность его формы и стиля обусловлены длительностью создания Корана, разнообразием его содержания, поисками Мухаммадом точных средств выражения для идей и социальных реалий, находивших свое осмысление в процессе его пророческой деятельности. Важно помнить, что Коран, по удачному определению М. Б. Пиотровского, «был неосознанным творением Мухаммада, отстраненным от своего творца»³³.

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

³³ Пиотровский М. Б. Коранические сказания. С. 166.

Язык Корана уникален, в ряде позиций он принципиально несопоставим с абсолютным большинством современных ему языковых материалов, которые дошли до нас. Коранический *lingua sacra* содержит особый смысловой код, обусловленный как ситуативным, так и широким социально-культурным контекстом. Анализ текстов Корана показывает, что проповеди Мухаммада должны были вызывать у его слушателей сложную гамму ассоциаций, которые, по существу, дополняли слова Мухаммада. Эти ассоциации, особые «символические значения», лежат вне текста Корана, но, тем не менее, 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. Выступая перед разными слушателями, в разное время, Мухаммад вновь и вновь повторял удачно найденный логический поворот, сравнение, яркий эпитет. То, что ныне воспринимается как однообразное повторение, в каждом конкретном случае оказывало на слушателей Пророка громадное воздействие. Тексты такого рода, как Коран, уже изначально «неполны» без дополнительного комментария.

Современные исследования показывают, что Коран как литературный памятник генетически связан с соответствующей предисламской традицией и составляет качественно новый этап в ее развитии³⁴.

Коран — исторический источник особого рода. Его интерпретация в огромной степени зависит от мусульманской экзегетической и исторической традиции, дающей исследователю общую хронологическую канву и позволяющей 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 возвещай». Ведь такого рода сентенции — неотъемлемая часть многовековой религиозно-литературной традиции, зафиксированной в сотнях сочинений на множестве языков Передней Азии и Средиземноморья³⁵. Последняя четверть XX в. принесла целую серию публикаций, авторы которых попытались вынести мусульманскую традицию «за скобки»³⁶. Приверженцы такого

³⁴ См.: Rezvan E. A. The Qur'an and its world: II. The Miracle of the Book (The Qur'an and pre-islamic literature) // Manuscripta Orientalia. T. III. N 1. 1997. P. 25—33.

³⁵ См., например: Rippin A. Muhammad in the Qur'an: reading scripture in the 21st century // The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources / Ed. by H. Motzki. Leiden, 2000. P. 299—300.

³⁶ См., например: Wansbrough J. Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation. Oxford, 1977; Cook M. Muhammad. Oxford, 1983.

подхода смогли поставить источникам новые вопросы, заново взглянуть на привычную мозаику фактов, выявить слабость аргументации своих предшественников и ее зависимость от не всегда достоверных источников. Однако, на наш взгляд, значение этих работ состоит прежде всего в том, что они поставили на повестку дня необходимость обращения к независимым источникам, привели к разработке новых методик работы с текстами. Я глубоко убежден, что дальнейшие исследования лишь подтвердят основные, «каркасные» элементы мусульманского предания в той степени, в какой анализ ранних списков Корана подтверждает ключевые этапы его ранней истории, внося при этом ряд существенных уточнений в мусульманскую традицию³⁷.

Своеобразие Корана как историко-культурного памятника и как исторического источника заключается в двойственности его идеологической основы. Он запечатлел не только многие элементы социальной психологии и религиозного сознания языческого мира, разрушавшегося родового общества, но и процесс утверждения монотеизма, новых социальных институтов и этико-культурных норм, в основном уже существовавших в обществе оседлых центров Внутренней Аравии, и закрепил их божественной санкцией³⁸. Мировоззрение, отраженное Кораном, — новая ступень в развитии общественного сознания общества Аравии, а не спонтанный творческий акт Пророка. Формулируя новые религиозные и социально-правовые идеи, Мухаммад представлял их себе как восстановленные в первоначальном виде старые.

Главная идея проповеди Мухаммада — необходимость обращения к единобожию. Аллах в Коране — Первотворец мироздания и Первопричина жизни. Многобожие безусловно осуждается, наказание за него — страдания в жизни «земной» и «будущей». Предупреждения о Судном дне (*ал-қийāма*), полемика с многобожниками и «обладателями Писания», описание ада (*джаханнам*) и рая (*ал-джанна*), поучительные рассказы (*ал-масāни*) о наказании «народов», таких, например, как 'ад и самūd, 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 с язычеством и язычниками, полемику с иудаизмом и христианством, которые преподносятся в Коране как религии, предшествовавшие и генетически родственные

³⁷ Rezvan E. A. The Qur'an and its world: VI. Emergence of the Canon: the Struggle for Uniformity // Manuscripta Orientalia. T. IV. N 2. 1998. P. 13—54.

³⁸ См.: Idem. The Qur'an and its world: IV. Raise Not Your Voices Above the Prophet's Voice (Society, Power and Etiquette Norms) // Manuscripta Orientalia. T. III. N 4. 1997. P. 35—44.

исламу, а также, возможно, борьбу с другими представителями доисламских аравийских монотеистических течений. В ходе этой полемики происходило развитие проповедей Мухаммада, их насыщение религиозно-философскими идеями и сюжетами иудео-христианского круга и, опосредованно, некоторыми представлениями, восходящими к зороастризму и манихейству. Все это обусловило серьезную эволюцию коранических представлений на протяжении всего периода проповеднической деятельности Мухаммада. В частности, эволюционировало представление о самой сущности посланнической миссии и характере ниспослания откровений. Постепенно складывались и коранические представления о мире сверхъестественном.

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

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

Коран явился манифестом внутреннего религиозно-политического движения, выросшего из многовекового исторического опыта Аравии. Однако история показала, что как сам пафос коранической проповеди, так и ее конкретные составляющие явились откликом на духовные потребности всей Передней Азии в период распада древнего мирозерцания и 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 Пе-

редней Азии. На огромном пространстве от Пиренеев до Памира на обломках государственных образований поздней античности возникли 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, столкновения с государствами «письменных религий» задача кодификации Священного текста стала для носителей новой идеологии одной из наиважнейших. Создание «конкурентной» Книги было, таким образом, напрямую связано с формированием и утверждением арабской нации как таковой. История фиксации текста Корана занимает несколько столетий и неразрывно связана с важнейшими событиями в жизни ислама³⁹.

Мусульманская цивилизация начиналась с отрицания того, что было названо *джāхилийей*, 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

³⁹ См.: Rezvan E. A. The Qur'an and its world: VI. Emergence of the Canon: the Struggle for Uniformity // Manuscripta Orientalia. T. IV. N 2. 1998. P. 13—54.

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. Коран «жил» и «живет» в своих толкованиях, отражающих многообразие духовного и социального опыта мусульманской общины на протяжении всей ее истории ⁴⁰.

Отказ ислама от фигуративного искусства был следствием общей тенденции, возникшей в VI в. и заключавшейся во все большем неодобрении, с которым в иудаизме и христианстве относились к почитанию божества с помощью его рукотворного образа, что постепенно стало рассматриваться как уступка язычеству. отождествление Бога с Логосом, Словом, поставило вопрос о необходимости его символического отображения. Дискуссии в иудаизме, иконоборческое движение в христианстве и, наконец, запрет к концу VIII в. фигуративных изображений сначала в мечети, а затем и в исламском искусстве вообще явились в конечном счете отражением борьбы двух тенденций, длительное время сосуществовавших в религиозной мысли и общественном сознании как народов Средиземноморья, так и в значительно более широкой временной и географической перспективе ⁴¹.

Анализ широкого круга ранних эпиграфических материалов (в частности, из мечети «Купол скалы» в Иерусалиме) убедительно показывает ⁴², 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.

⁴⁰ См.: Rezvan E. A. The Qur'an and its world: IX. The Triumph of Diversity: Muslim Exegesis // Manuscripta Orientalia. T. V. N 2. 1999. P. 37—57.

⁴¹ Иванов В. В., Топоров В. Н. Структурно-типологический подход к семантической интерпретации произведений изобразительного искусства в диахроническом аспекте // Труды по знаковым системам. Вып. 8. Тарту, 1977. С. 16—32.

⁴² Dodd C. E., Khairallah Sh. The Image of the Word: A Study of Qur'anic Verses in Islamic Architecture. 1. Texts and photographs; 2. Indexes. Beirut, 1981. Vol. 1—2.

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 арабомусульманской книжной продукции, ареал распространения и географические рамки которой поистине необъятны. Вряд ли в мире сыщется 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.

Особый интерес представляют дошедшие до нас ранние коранические фрагменты VII—IX вв. Это — редкие и исключительно важные источники достоверной информации о раннем периоде бытования Священного текста, — периоде, который вызывает сегодня серьезные дискуссии в исламоведении. Каждый из этих фрагментов по-своему уникален и может предоставить внимательному исследователю полезные данные по истории развития арабского письма, ранних грамматических теориях, небольших разночтениях, которые поначалу допускались в Священном тексте, региональных традициях его передачи и т. п. И в настоящее время, несмотря на многие десятилетия кропотливых исследований, мы по-прежнему знаем об этом периоде очень немного ⁴³.

Более поздние рукописи могут послужить интересным источником для изучения локальных традиций переписки и оформления книги, переплетного дела, истории частных и общественных книжных собраний.

Однажды под впечатлением фресок в церквах Венеции 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» ⁴⁴. Многочисленные толкования на текст Корана, как и все разнообразие его оформления позволяют отнести эти слова и к Священной книге ислама. Сохранившиеся списки Корана навечно остались памятником тонкого худо-

⁴³ См.: Rezvan E. A. The Qur'an and its world: VI. Emergence of the Canon: the Struggle for Uniformity // Manuscripta Orientalia. T. IV. N 2. 1998. P. 13—54.

⁴⁴ Пастернак Б. Л. Охранная грамота // Воздушные пути: Проза разных лет. М., 1983. С. 252.

жественного вкуса и искренней, глубокой религиозности их создателей и заказчиков.

Огромную роль в развитии и становлении того многопланового феномена культурной истории человечества, который коротко обозначается словом «Коран», сыграли суфийские учения и их адепты. Именно им ислам обязан развитием учения о рецитации Корана и созданием системы знаков, завершившей длительный процесс фиксации его единообразного текста⁴⁵, 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, на внешнем облике рукописей Корана и памятников околоранической литературы⁴⁶. Мировоззрение 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 ткачей⁴⁷.

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 (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. 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 особенности истории ислама в России, так и характер подходов к изучению Корана. С другой стороны, именно Россия, мусульманское население которой переживало на рубеже XIX—XX вв. подлинное религиозно-культурное возрождение, подарила миру плеяду интереснейших мусульманских авторов⁴⁸.

Новый этап в истории России, для которого характерны как демократизация и раскрепощение духовной жизни, потребность в искреннем диалоге между представителями различных конфессий и культур, так и ослабление государства, рост сепаратизма и религиозного экстремизма, породил и новые переводы Священной книги мусульман, новые работы, связанные с Кораном. В этом ряду находится и книга, предлагаемая вашему вниманию.



⁴⁵ См.: Rezvan E. A. The Qur'an and its world: VI. Emergence of the Canon: the Struggle for Uniformity // Manuscripta Orientalia. T. IV. N 2. 1998. P. 13—54.

⁴⁶ См.: Idem. The Qur'an and its world: VII. Talisman, Shield and Sword // Manuscripta Orientalia. T. IV. N 3. 1998. P. 24—34.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Rezvan E. A. The Qur'an and its world: VIII/2. West-Östlichen Divans: the Qur'an in Russia // Manuscripta Orientalia. T. V. N 1. 1999. P. 32—51.

Глава 2

К истории сложения канона

1

Согласно мусульманской традиции, Мухаммад не успел составить свод полученных им откровений, который имел бы официальный статус. Существуют указания на то, что Пророк стремился к этому: «Не торопись с Кораном прежде, чем будет закончено тебе его ниспослание, и говори: „Господи мой! Умножь мое знание“» (20:114). В последние годы своей жизни он приступил к выполнению этой задачи, имея целью создать Писание (*ал-китāб*), подобное священным книгам иудеев и христиан. Он умер до того, как эта работа была закончена, однако откровения были сохранены в записях его секретарей и последователей.

Традиция передает имена людей, собиравших откровения Пророка еще при его жизни и независимо от него. Среди них называют 'Али, Салима и Абу Мусу. Последователи Мухаммада знали многие из откровений 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 кончины 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, 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*, собиравшие 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, Ме-

дина, 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'арй (ум. в 662 г.), Сирия в целом — Убаййа б. Ка'ба¹. Передаваемые версии текста отличались друг от друга числом и порядком расположения откровений, отдельными словами или выражениями, пропуском или, наоборот, добавлением отдельных слов или фраз, некоторыми орфографическими особенностями и т. п.

Разночтения в Священном тексте грозили расколом внутри мусульманской общины, благо споры о праве на верховную власть в ней и без того уже вызвали ожесточенную внутреннюю борьбу. Такая опасность возрастала и в связи с тем, что на завоеванных территориях мусульмане вошли в контакт с целым морем религиозных доктрин и учений, бурлившим на Ближнем и Среднем Востоке. На этом фоне третий халиф 'Усмāн предпринял в Медине, где соответствующая традиция была по понятным причинам представлена наиболее полно, попытку создания единой для всей общины редакции Священной книги. Такой текст (*имām*), 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. Выверенные копии этого текста были разосланы по важнейшим политико-административным центрам халифата².

¹ Jeffery A. Materials for the History of the Text of the Qur'ān. Leiden, 1937. P. 7. Г. Бергштрессер в своей предварительной подборке неканонических чтений Ибн Мас'уда и Убаййа сделал попытку оценить эти два текста в сравнении с «'Усмāновой редакцией», см.: Bergsträsser G. Die Geschichte des Qorantexts. Leipzig, 1926. S. 60—96.

² В нескольких городах — Ташкенте (библиотека Управления мусульман Узбекистана), Каире (гробница святого ал-Хусайна), Стамбуле (Музей исламских памятников и Топкапы Сарай), хранятся копии так называемого «'Усмāнова Корана», сохранившие якобы следы крови, пролитой халифом 'Усмāном, павшим в своем доме от рук убийц. Сегодня к этому списку следует прибавить еще одну рукопись, фрагменты которой хранятся в Санкт-Петербурге и ряде узбекских библиотек (см.: Резван Е. А. Коран 'Усмāна (Катта Лангар, Санкт-Петербург, Бухара, Ташкент). СПб. (в печати)). Этим, несомненно, ранним рукописям посвящена специальная литература. В частности, о ташкентском Коране см.: Центральный Государственный архив Узбекистана, ф. Р-1, оп. 29, д. 23; Архив Института материальной культуры РАН, ф. 1, оп. 1, д. 25 (1868); Кун А. Л. Коран Османа // Материалы для статистики Туркестанского края. Вып. 3. СПб., 1874. С. 401—404; Хорошин А. П. Первый Коран (Самаркандское издание) // Сборник статей, касающихся до Туркестанского края. СПб., 1876. С. 238—241; Остроумов Н. П. Коран и прогресс. Ташкент, 1901. С. 124—133; Лыкошин Н. С. Польза языкознания (Сартковский рассказ) // Туркестанские ведомости. № 40. 1892; Шебунина А. Ф. (см. примеч. 6 на с. 7). (Труд А. Ф. Шебунина во многом предвосхитил сформулированные лишь через

По преданию, в попытке обеспечить полное единообразие халиф 'Усм'ан приказал сжечь все копии, содержавшие отличный от разосланного варианта текста. Хотя начинание 'Усм'ана 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, отдав на уничтожение свое ценнейшее достояние. Так, Ибн Мас'уд отказался выполнить этот приказ, заявив, согласно преданию, что он собирал Коран уже тогда, когда Зайд еще был в утробе многобожницы. Кроме того, многие еще помнили тексты Корана, несколько отличные от *расм 'Усм'ан*, наизусть. Запоминание продолжало оставаться основным способом хранения и передачи Священного текста. Источники сохранили следы стойкой оппозиции самой идее его 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 Корана³.

четверть века идеи Г. Бергштрессера и А. Джеффри о необходимости планового изучения и описания ранних списков Корана.) *Jeffery A., Mendelsohn I. The orthography of the Samarqand Qur'ān codex // Journal of American Oriental Society. T. III. 1942. P. 175—194; Лукин Б. В. Средняя Азия в дореволюционном и советском востоковедении. Ташкент, 1965. С. 100—108; Садыкова Н. С. Как «Коран Османа» был возвращен Туркестанской республике // Материалы по истории Узбекистана. Ташкент, 1966; Стецкевич Т. «Коран Османа» // Наука и религия. № 7. 1975. С. 54—56; Салах ад-Дин ал-Мунджид. Дирас'ат фй тарйх ал-хатт ал-'араби. Бейрут, б. г. С. 48—50; Солих Хабибулло. Кур'он ва Усмон Мусхафи // Адабиет ва санъат, Узбекистон адабиети ва санъати. Ташкент, йил 1994, 25 ноябр; Та'рих ал-мусхаф ал-'усм'анӣ фй Ташканд / Та'лиф шайх Исма'ил Махдӯм. Ташкент, 1971; Hasanov A. History of the Tashkent Sacred Osman's Koran // Bulletin of SCST of the Republic of Uzbekistan. Tashkent, 1997. P. 25—31.*

В 1905 г. в Санкт-Петербурге факсимиле с прорисовки этой рукописи (прорисовка, полагают, содержит ряд неточностей) было опубликовано С. И. Писаревым в виде полноразмерного гигантского фолианта (см.: Самаркандский купический Коран по преданию писанный третьим халифом Османом (644—656), изданный при Санкт-Петербургском Археологическом институте В. И. Успенским и С. И. Писаревым. СПб., 1905). Уменьшенный вариант этого издания был опубликован в 1981 г. американским издательством «Haidarabad Haus». В настоящее время в рамках программы ЮНЕСКО «Memory of the World» готовится издание этой рукописи на CD-ROM (см.: http://www.unesco.org/webworld/mdm/en/index_mdm.html). См. также: *Mez A. The Renaissance of Islam. London, 1937. P. 338—339; Whellan E. Writing the word of God: some early Qur'ān manuscripts and their milieu (Part I) // Ars Orientalis. T. XX. 1990. P. 132.*

³ За много веков до этого с аналогичными проблемами столкнулись члены Йамнийского синодального, пытавшиеся выработать канонический текст библейских книг. И здесь, несмотря на все усилия, из обращения не были изъяты неканонизированные рукописи, что подтверждается, например, папирусом, датируемым II в. до н. э. и содержащим отрывок из десяти заповедей (см.: *Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир. М., 1987. С. 18.*

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 общины необходимо было решить несколько задач:

— выработать приемлемый для всех авторитетов вариант консонантной основы текста Корана (*расм* или *хатт*, *китаб*, *китаба*, *катаба*);

— внедрить систему диакритических знаков ('аджм, и'джам, *накт*) и знаков вокализации (*шакл*, *шукъл*, *ташкъл*, *харака́т*, иногда также *накт*) и установить единый «стандарт рецитации» (*дабт* или *лафз*, *нутк*);

— принять общие правила рецитации (*қавъ'ид ал-қиръ'ат*) Корана, так как и после решения двух первых задач сохранялась возможность неоднозначного понимания текста (например, отметить место необходимой полной (*вақф ал-тамм*) или невозможной «отвратительной» паузы (*вақф ақбаҳ*) 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. Абйхи (ум. в 675 г.) и ал-Хаджжаджа (ум. в 714 г.), покровительство влиятельных халифских *вазир*ов Ибн Муқлы (ум. в 940 г.) и Ибн 'Йсы (ум. в 946 г.).

Источники сообщают нам, что варианты текста (*ал-қиръ'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 некоторое филологическое или теологическое значение. Очевидно также, что такие варианты могли служить и служили существенными аргументами в идейной полемике. Это, в свою очередь, являлось серьезным стимулом к «фабрикации» вариантов, возникавших из попыток «нужного» истолкования Священного текста⁴. Однако в целом следует признать,

⁴ *Rippin A. Qur'ān 21:95: «A Ban is Upon Any Town» // Journal of Semitic Studies. T. XXIV. 1979. P. 43—53; Idem. Qur'ān 7:40: «Until the Camel Passes Through the Eye of the Needle» // Arabica. T. XXVII. 1980. P. 107—113; Idem. Qur'ān 78:24: a study in Arabic lexicography // Ibid. T. XXVIII. 1983. P. 311—320.*

что распространение *расм* 'Усмāй 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.⁵, но использовались нерегулярно⁶.

Кроме того, консонантная основа могла быть огласована по-разному. Возникали и исчезали различные системы, разрабатывавшиеся в первую очередь в таких центрах мусульманской учености, как иракские города Куфа и Басра⁷, где развивались конкурировавшие между собой грамматические системы (ед.: *мазхаб*), возникавшие в рамках нерасчлененного поначалу комплекса религиозно-правовых дисциплин и разделявшие общие подходы и терминологию⁸. В это время знаменитые чтецы (*ал-курра'*) были одновременно и знаменитыми грамматиками (например, Ибн Абй Исхāк ал-Хадрамы (ум. в 735/736 г.) или Абū 'Амр б. ал-'Алā' (ум. в 770 г.)). Постепенно поколению внуков и правнуков Пророка удалось подойти к созданию стройной системы подстрочных и надстрочных знаков, позволившей перейти от *scriptio defectiva* к *scriptio plena*. Традиция, возможно восходящая к кому-то из басрийских филологов, упорно связывает первый этап этого процесса с именем Абū ал-Асвада ад-Ду'али (Дйли) (ум. в 688 г.). Этого человека (он был секретарем, *кади*, военачальником, поэтом) из круга 'Али называют основателем *'илм ан-нахв*. Традиция связывает работу Абū ал-Асвада сначала с инициативой 'Али, а затем с поручением знаменитого омеййадского наместника и названного брата Му'авийи, Зийāда б. Абйхи, правившего всей восточной частью халифата. Для нас важно не столько имя конкретного исполнителя, в данном случае Абū ал-Асвада, сколько упоминание традицией роли 'Али и Зийāда б. Абйхи. Первый не мог не понимать важности дальнейшей работы над унификацией текста Корана как для дела ислама, так и для своей репутации. В свою очередь, Зийād, прославившийся своим умом и решительностью и верно служивший Омеййадам, был как раз тем человеком, который, исходя из государственных и династических интересов, должен был понимать необходимость продол-

⁵ AP 8 = PERF № 558 в Österreichische Nationalbibliothek (Вена) и № 15002 в Staatliche Museen (Берлин). См.: Rāgib Y. L'écriture des papyrus arabes aux premiers siècles de l'Islam: Les premières écritures islamiques // Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée. T. LVIII. Aix-en-Provence, 1991. P. 16.

⁶ Отсутствуют, например, в четырех неизданных документах из Лувра, датированных 664—665 гг. В официальной переписке это приводило к недоразумениям, иногда трагическим. См.: Rāgib Y. Op. cit. C. 16, примеч. 4, также с. 26.

⁷ Там же. С. 18.

⁸ Carter M. G. Les origines de la grammaire arabe // Revue des Études Islamiques. T. XL. 1972. P. 69—97.

жения работы над текстом Писания⁹. 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-Хаджаджа (ум. в 714 г.), железной рукой усмирявшего смуту, раздиравшие халифат, и писавшего стихотворные послания, ставшие образцом жанра. Ал-Хаджадж поручил своим писцам Насру б. 'Асиму (ум. в 707 г.) и Йахйе б. Йа'мру (ум. в 746 г.) довести до конца выработку системы обозначений для долгих и кратких гласных и установить ряд дополнительных элементов письма¹⁰. 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 (*ал-курра'*), знавших текст наизусть и признававшихся обществом главными носителями традиции. К инициативе ал-Хаджаджа относят и возникновение деления текста Корана на тридцать равных частей (ед.: *джуз*), обусловленного богослужебными потребностями¹¹.

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.

⁹ Fück J. W. Abū l'Aswad al-Du'ali // Encyclopaedia of Islam. T. I. Leiden, 1961. P. 105—106; Lammence H. Zīād ibn Abīhi, viceroy de l'Iraq, lieutenant de Mo'awia Ier // Извлечение из Revista degli Studi Orientali. T. IV. 1912; Pellat C. Le milieu basrien et la formation de Ḡāhiz. Paris, 1953. C. 130, примеч. 5.

¹⁰ Nöldeke T. Geschichte des Qorans. Vol. III: Die Geschichte des Korantexts, von G. Bergsträsser and O. Pretzl. Leipzig, 1938. C. 103 и след., с. 106, 124, 260—262; Goldziher I. Muhammedanische Studien. Halle, 1888. Vol. I. C. 99 и след., 139 и след.; Rāgib Y. Op. cit. C. 20, 28, примеч. 23; Diem W. Untersuchungen zur frühen Geschichte der arabischen Orthographie. I: Die Schreibung der Vocalen // Orientalia. T. XLVIII. 1979.

¹¹ Whellan E. Op. cit. C. 128—129, примеч. 36; Nöldeke T. Geschichte... C. 260. Такое деление диктовалось практической целесообразностью (удобно заучивать наизусть, читать или переписывать текст равными долями) и обосновывалось примером сподвижников Пророка. Так, согласно преданию, халиф 'Усмāн начинал в ночь на пятницу со второй сūры и до пятой включительно, в ночь на субботу — с шестой по одиннадцатую, в ночь на воскресенье — с двенадцатой по девятнадцатую, в ночь на понедельник — с двадцатой по двадцать восьмую, далее — с двадцать девятой по тридцать восьмую, затем — с тридцатой по пятьдесят пятую, после чего в ночь на четверг он заканчивал чтение текста, т. е. с пятьдесят шестой по сто сорок и одну. У других сподвижников Пророка было принято несколько иное деление: первая часть — первые 3 сūры, вторая — следующие 5 сūр, третья — 7 сūр, четвертая — 9 сūр, пятая — 11 сūр, шестая — 13 сūр, седьмая — оставшиеся. См.: Хисматуллин А. А. Суфийская ритуальная практика. СПб., 1996. С. 110.

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 вокализации¹².

К этому времени Халил б. Ахмад (ум. в 786/787 или 791 гг.) разработал и ввел дополнительные знаки (*хамза*, *таидд*). Его ученик знаменитый «басриец» Сйбавайхи (ум. в 796 г.), грамматик ал-Асма'й (ум. в 828 г.), Абү 'Убайда (728—824/825), Абү Зайд ал-Ансари (ум. в 830/831 г.), ученики упомянутого выше Абү 'Амра б. ал-'Алā, а также «куфиец» ал-Фарра' (ум. в 822 г.) создали труды, ознаменовавшие освоение арабскими грамматиками стихии языка и завершение создания стройной грамматической системы. *Китаб* Сйбавайхи содержит бесчисленное множество коранических примеров. Грамматика создавалась ради Корана, но и опиралась на него.

В IX в. центр учености перемещается из Басры и Куфы в столицу халифата Багдад. Здесь процветала переводческая деятельность, трудились знаменитые философы, экзегеты, правоведы, здесь возникла грамматическая школа, объединившая элементы прежних систем, работали выдающиеся грамматик ал-Мубаррад (ум. в 898 г.) и его ученик ас-Саррадж (ум. в 928 г.). Здесь же начало X в. было отмечено несколькими попытками достигнуть нового уровня в унификации текста Корана. Так, тогда были созданы три работы, озаглавленные «Китаб ал-Масахиф» и посвященные проблеме *ал-қирā'āt*. Их авторами были Ибн Абй Давуд (ум. в 928 г.)¹³, Ибн Анбарй (ум. в 938/939 г.) и Ибн Ашта ал-Исфahanй (ум. в 970/971 г.). Однако главную роль суждено было сыграть ученику Ибн Абй Давуда, Ибн Муджахида (859—935), знаменитому авторитету в коранических науках, который работал в Багдаде, находясь под последовательным покровительством двух влиятельнейших великих вазиров Ибн Муқлы и Ибн 'Исы, чью власть и влияние можно было уподобить власти регента при особе халифа.

Сочинение Ибн Муджахида носило название «Ал-Қирā'āt ас-саб'а» и претендовало едва ли не на официальный статус, закрепляя систему допустимых коранических «чтений». Предложенная система опиралась на консонантную основу «'Усмāновской 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-ухтийār*) было запрещено (примеры см. в таблице на с. 67—69).

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. в 939 г.) по приказу *вазира* Ибн Муқлы 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 'Усмāну и были одобрены сподвижниками Пророка. Теперь я ясно вижу, что они были неправильны. Я искупил свою вину и отрекаюсь от своего прежнего мнения. Текст 'Усмāна — истинный текст, который никто не имеет права отвергать или подвергать сомнению»¹⁴. Такая настойчивость в борьбе против «неканонических» «чтений» объясняется тем, что использование или 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-қирā'āt*), принятых Ибн Муджахидом, воспроизводили практику, господствовавшую в различных областях халифата — в Медине, Мекке, Басре и Куфе. Последняя была представлена тремя «чтениями». Для каждой из традиций было отмечено по два несколько отличных варианта ее передачи (*ар-рива'ийа*). Постепенно эта система получила широкое распространение, но продолжали существовать и другие взгляды. Одни из мусульманских авторитетов говорили о традициях десяти чтецов (ед.: *қари'*), каждая из которых также передавалась в двух версиях, другие — о четырнадцати, отмечая, однако, у последних четырех только один вариант. Эти системы известны как «три после семи» и «четыре после десяти»¹⁵. Но на практике получили распространение лишь две из традиций, отмеченных Ибн Муджахидом: куфийская — «*Хафс* (ум. в 805 г.) 'ан 'Асим» (ум. в 744 г.) и, в меньшей степени, мединская — «*Варш* (ум. в 812 г.) 'ан Нафи'» (ум. в 685 г.)¹⁶.

¹⁴ Mez A. Op. cit. P. 195. Теолог ал-'Аттār (ум. в 965 г.) использовал в своем толковании на Коран несколько «чтений», которые не соответствовали «официальной 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 созванной коллегии *факихов* и чтецов. Его отречение было «запротоколировано» и подписано всеми присутствующими. По преданию, он, однако, сохранил все свои варианты и даже передавал их своим ученикам (Там же).

¹⁵ Многотомная энциклопедия коранических «чтений», созданная группой современных мусульманских ученых и опубликованная в Кувейте, насчитывает свыше десяти тысяч *ал-қирā'āt*. См.: 'Абд ал-'Ал Салим Макрам, Ахмад Мухтār 'Умар (И'дād). Муджам ал-қирā'āt ал-Қур'аниййа, ма'а мақаддима фй-л-қирā'āt ва ашхар ал-қуррā'. Кувейт, 1402—1405/1982—1985. Vol. I—8.

¹⁶ Некоторое время сохраняла популярность басрийская традиция, восходящая к ад-Дурй (ум. в 860 г.), получившему ее от Абү 'Амра (ум. в 770 г.). Сейчас она потеряла свое значение. См.: Brockett A. The value of the Ḥaḥṣ and Warsh transmissions for the textual history of the Qur'ān // Approaches to the History of the

¹² Rāgib Y. Op. cit. C. 28, примеч. 24. Фото см.: Khury R. G. Wabb b. Munabbih. Wiesbaden, 1972. Vol. 2.

¹³ См.: Jeffery A. (ed.). Materials... C. 10 и след.

«Борьба чтений», едва ли оказывавших, впрочем, серьезное влияние на понимание текста, сопровождалась острой полемикой, которая в конечном итоге 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 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 единоверцев. Ситуацию стабилизировало лишь совместное вмешательство халифа и буидского эмира, осуществленное по просьбе группы знатных горожан. По приказу халифа была создана специальная комиссия, которая установила, что версия Ибн Мас'уда представляет собой недопустимое искажение Священного текста¹⁷.

Среди сохранившихся рукописей Корана имеются экземпляры, которые параллельно отмечают несколько вариантов «чтений». Возможно, они восходят к попытке Абу Мусы ал-Қазвини, переписавшего текст таким образом, что с помощью точек разного цвета передавались разные «чтения»¹⁸. Один такой список хранится в Еврейской национальной библиотеке (Иерусалим)¹⁹, другой был приобретен Халили для своей коллекции²⁰.

Это был период растущего разочарования в государстве и «официальном исламе». Восстания IX—X вв. бросили вызов власти халифа: «Правда явилась миру, *махдй* воскрес, власть Аббасидов, законоведов, чтецов Корана и проповедников предания подходит к концу...» Империя бурлила. В 930 г. карматы увезли черный камень Ка'бы, в 939-м началось «сокрытие» (*зайба*) *Имама* шиитов, проповеди исмаи-

Interpretation of the Qur'ān / Ed. A. Rippin. Oxford, 1988. P. 31—45. Хорошую библиографию западных работ и мусульманских источников по проблеме *қир'āt* см.: Paret R. *Qir'ā'a* // Encyclopaedia of Islam. T. 5. Leiden, 1982. P. 127—129.

¹⁷ Laust H. *La pensée et l'action politiques d'al-Mawardi* (364—450/974—1058) // *Revue des Études Islamiques*. T. I. 1968. P. 65—66.

¹⁸ Jeffery A. (ed.). *Materials...* C. 2, примеч. 4.

¹⁹ По преданию, знаменитый *вазир* Низам ал-Мулк (ум. в 1092 г.) получил в качестве подарка список Корана с вариантами, вписанными между строк красными чернилами, и комментариями редких выражений, исполненными синими чернилами. *Айаты*, которые особенно важны в ежедневном употреблении, были выделены золотом (*Mez* A. Op. cit. P. 175).

²⁰ См.: James D. *The Master Scribes. Qur'āns of the 10th to 14th centuries AD* (The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art. Vol. 2. Oxford, 1992. N 13. P. 58—61 (Qur 241, Египет, 1440 г.)).

литских *да'и* привлекали тысячи сторонников, исмаилитские экзегеты толковали скрытый (*бāтин*) смысл Корана, начинается рассвет 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 задачей унификации коранического текста имел место уже в совершенно иных исторических условиях, и о нем речь пойдет ниже.

Однако и после Ибн Муджахида 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 рецитации²¹.

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. А. Уэлч указывал, что второй аспект бытия Корана, его изустное бытование, — аспект, чрезвычайно важный для любого мусульманина, а значит, и ислама в целом, — исследован западными специалистами совершенно недостаточно²². Незадолго до того У. Грэм отмечал необходимость изучения Корана как «„живого слова“ среди мусульман»²³. В изучении этого аспекта «бытия Корана» Р. Мартин видел возможность свести к минимуму «кросс-культурный конфликт между специалистами мусульманами и немусульманами»²⁴.

У. Грэм, А. Уэлч и Р. Мартин не были первыми, кто обратил внимание на важность этой проблемы. В 1970 г. Г. фон Грюнебаум отмечал, что, по-видимому, до сих пор не было достаточно ясно, что до определенного момента, наступившего в XVII в., исламская культура, подобно западной, отдавая предпочтение слуху над зрением, ставила

²¹ Nelson K. *The Art of Reciting the Qur'ān*. Austin, 1985. P. 17.

²² Welch A. T. *Qur'anic studies-problems and prospects* // *Journal of the American Academy of Religion*. T. XCVII. N 4. 1980. Thematic Issue: *Studies in Qur'an and Tafsir* / Ed. A. T. Welch. P. 620—621.

²³ Graham W. A. *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. P. 27.

²⁴ Martin R. C. *Understanding the Qur'ān in Text and Context* // *History of Religions*. T. XXI. N 4. 1982. P. 383.

звучащее слово выше написанного, вначале из теоретических соображений, а позднее вследствие его психологического воздействия²⁵. 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 иудаизме²⁶. К. Падвик, автор интересной работы, посвященной мусульманским сборникам молитв, отмечала, что Коран в мусульманском богослужении является и псалтырью и лекционарием, его стиль господствует во всех молитвенных актах, произносимых вслух²⁷.

История сложения традиции *'илм ат-таджвйд*, связанной как с непосредственным чтением Корана — *'илм ал-қир'āt*, так и с этикетным, еще не написана, хотя за последние годы этому аспекту бытия Корана была посвящена обширная литература²⁸. Она тесно связана с возникшим во второй половине VIII—начале IX в. мистико-аскетическим движением в исламе, позднее получившим название *ат-*

²⁵ Grunebaum G. E. von. Classical Islam: a History. 600—1258. London, 1970. P. 181.

²⁶ Denny F. M. The Adab of Qur'ān Recitation: Text and Context // International Congress for the Study of the Qur'an. P. 144.

²⁷ Padwick C. E. Muslim Devotion: A Study of Prayer-Manuals in Common Use. London, 1961. P. XXII.

²⁸ По меньшей мере два обстоятельства препятствовали изучению ритуальной роли Корана, его изустного бытования. Во-первых, европейские и американские специалисты, воспитанные на христианско-иудейском круге представлений о Священном писании, рассматривали Коран прежде всего как объект историко-филологических исследований, выделяя аспекты письменной традиции (*тафсир*, *луға*, *балға*, *расм*) и не учитывая важных отличий в бытовании Корана, огромной роли его рецитации в каждодневной жизни общины. Во-вторых, такие исследования должны были опираться в первую очередь не на анализ соответствующих сочинений, а на непосредственные наблюдения в мусульманской среде. Только сегодня во все большей степени в исламоведении начинает осознаваться важность полевых исследований.

Лишь к началу 80-х гг. идея изучения ритуального аспекта бытования Корана как части комплексных коранических исследований была оценена в достаточной степени. Именно тогда Ф. Денни (Denny F. M. Exegesis and recitation: their development as classical forms of Qur'anic piety // Transition and Transformations in the History of Religions: Essays in Honor of Joseph M. Kitagawa / Ed. F. Reynolds, Th. Ludwig. Leiden, 1980. P. 91—123) в общем виде сформулировал представление о рецитации Корана и мусульманской экзегетике как о двух особых формах мусульманского благочестия. Шагом в этом направлении изучения Корана стал симпозиум «Ислам и история религий», прошедший в 1982 г. в Аризонском государственном университете. Прочитанная там серия докладов по проблеме устного бытования Корана была затем опубликована в отдельном сборнике (Islam and the History of Religions: Perspectives on the Study of a Religious Tradition / Ed. R. C. Martin. Berkeley, 1982).

К. Нельсон и Ф. Денни провели многомесячные полевые исследования в Египте и Индонезии. Значительный интерес представляет труд У. Грэма, посвященный изустному аспекту толкования не только Корана, но и других Священных текстов (Graham W. Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion. Cambridge, 1987; о Коране см.: с. 79—115).

тасаууф, с практикой исламских аскетов (ед.: *зāхид*) и подвижников (ед.: *'абид*), суфиев (*сўфй*, *мутасаувиф*).

Параллельно с кодификацией текста Корана шла канонизация правил его рецитации, устанавливались основы ритуального поведения, связанного с чтением Священного текста (внешний этикет)²⁹, и требования внутреннего этикета, связанные с достижением особого настроения на рецитацию и характером погружения в текст³⁰, 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)³¹.

Традиционно считается, что первым, кто написал специальное сочинение, связанное с *'илм ат-таджвйд*, был современник Ибн Муджахида — Мусā б. 'Убайд Аллāх б. Хакан ал-Багдадй (ум. в 936 г.)³². Как свидетельствует восьмая книга знаменитого труда ал-Газāли «Китāб адаб тилāват ал-Қур'āн»³³, к XII в. эта система была уже де-

²⁹ Внешний этикет предусматривал ритуальные позы во время чтения и особые действия при чтении ряда *āyatov*. Так, если во время рецитации в тексте Корана встречаются упоминания о муках (*'азāб*), битье поклонов (*саджда*), милости (*раҳма*) и т. п., необходимо после их упоминания произносить соответствующие им формы просьб о помиловании, спасении и т. п. и/или совершать соотносимые с ними действия. См. также: Denny F. M. The Adab..., где автор кратко проанализировал одно из наиболее известных сочинений по кораническому «этикету», принадлежащее Мухйи ад-Дину Абū Закарийи Йахйе ал-Хизāmй ад-Димашқй (631/1233—676/1277), и работу А. Хисматулина (Указ. соч. С. 113), где автор дает следующую классификацию важнейших элементов внешнего этикета при чтении Корана:

а) соблюдение ритуальных формальностей: *тахарат*, *кибла*, чтение стоя во время ночного намаза; б) медленное, вдумчивое чтение; подразделение текста на части; в) сопровождение чтения плачем, даже деланным; г) произнесение ритуальных формул и отправление ритуальных действий при их упоминании в тексте; д) громкое чтение; е) чтение мелодичным голосом, без превращения его в пение и, безусловно, исключая музыкальное сопровождение.

³⁰ а) ощущение у чтеца величия читаемого текста; б) готовность сердца чтеца к величию Всевышнего, достигаемая через размышления о Его качествах и деяниях; в) концентрация всех помыслов на тексте и осознание сердцем читаемого; г) вдумчивое чтение каждого элемента текста; возврат к непонятым местам; возврат и перечитывание мест текста, вызвавших удовольствие; д) отклик и сопереживание сердцем содержанию читаемого; е) вызов ощущения передачи текста непосредственно от Всевышнего, как это было с исходным ниспосланием Корана Пророку (см.: Там же. С. 109—113).

³¹ Абū Хамйид ал-Газāли, Йхйа 'улум ад-дин. Персидский перевод (Тегеран, 1973), с. 358. Цит по: Хисматулин А. А. Указ. соч. С. 111.

³² *Иззат 'Убайд ад-Да'ас*. Фанн ат-таджвйд. Алеппо, 1964/1384. С. 9.

³³ Английский перевод см.: *Muhammad Abūl Quasem. The Recitation and Interpretation of the Qur'an: Al-Ghazali's Theory*. Bangi, Selangor, Malaysia, 1979; ср. также: *Macdonald D. Emotional religion in Islam as affected music and singing: being a translation of a book of the Ihyā' 'Ulum al-Dīn of al-Ghazzālī with analysis, annotation and appendices* // Asiatic Journal. T. I—III. 1901. P. 1—28, 192—252, 705—748.

тально разработана и принята общиной. В это же время появляются многочисленные рукописи Корана, содержащие набор специально разработанных знаков³⁴. Очевидно, однако, что это был длительный процесс, историю которого еще предстоит восстановить³⁵.

Правила чтения (*qavā'id al-qirā'āt*) Корана подробно описывали вопросы ассимиляции и диссимиляции согласных, влияние согласных на произношение следующих за ними гласных, постановку фразовых и смысловых ударений и т. п. Понятно, что особую роль играла регламентация постановки пауз (*waqf wa ibtidā'*), ибо именно знаки пауз выполняли в основном роль знаков препинания, обеспечивали понимание смысловой нагрузки каждого *āyata* в отдельности и связей между ними в целом, регулировали дыхание чтеца³⁶. Так, например, в *āyate* 23:115 постановка паузы после глагола «призывает» полностью извращает смысл сказанного: «А кто призывает вместе с Аллахом другого бога». С другой стороны, непостановка обязательной полной паузы на стыке 19-го и 20-го *āyatov* 9-й *sūry* искажает смысл сказанного: «Аллах не ведет людей несправедливых // Те[х], которые уверовали».

Хотя традиция сохранила информацию о десяти или семнадцати паузах, которые соблюдались самим Пророком³⁷, вся разработанная к этому времени система не обосновывалась *isnād*ом и, таким образом, не восходила к практике рецитации самого Пророка и его ближайших сподвижников.

Хотя разработанная система была очень подробной, ею нельзя было пользоваться механически. Она по-прежнему требовала знания большого числа специальных правил и служила подспорьем для памяти³⁸.

В результате долгого отбора пять стилей рецитации оказались наиболее популярными и употребительными. Это *таххйк*, *хадр*, *тартил*, *тадвйр* и *муджаввад*³⁹. Интересы чтецов (*ал-куррā'*) не пострадали: новая

³⁴ См.: James D. Op. cit. № 2 (Иран или Ирак, ок. 1050—1150), № 4 (Восточный Иран, XII в.).

³⁵ Так, Е. Уэллан обнаружила в одном из куфических списков розетку со словом *саджда*, обозначающим необходимость поклона при чтении *āyata* 38:24, см.: Whellan E. Op. cit. P. 118.

³⁶ Под паузой подразумевается остановка после произнесения слова (фразы), необходимая для того, чтобы сделать вдох. См.: Whellan E. Op. cit. P. 116—117; Nelson K. Op. cit.; Хисматулин А. А. Указ. соч. С. 28—30.

³⁷ Махмуд Халил ал-Хушари. Ма'алим ал-ихтида' илā ма'рифат ал-вукуф вал-ибтида'. Каир, 1967. С. 16 и след.

³⁸ Там же. С. 206, примеч. 12.

³⁹ *Таххйк* — базовый тип рецитации, отличается медленной, отчетливой манерой произнесения текста. Используется главным образом не для публичного аудирования, а для постановки артикуляции в ходе обучения. *Хадр* характеризуется очень высокой скоростью чтения (даже в ущерб правилам). Используется, как правило, для индивидуального чтения. *Тартил* выделяется напевностью, ясной и четкой манерой рецитации, его рекомендуют для наиболее полного осмысления (*тафаккур*) текста. Он предпочтителен для мусульман, не знающих арабского языка, как способный вызвать наибольший эмоциональный отклик. *Тадвйр* — бы-

система была настолько сложной, что, как и изначальная предельно простая, требовала для своего освоения длительных специальных занятий.

Такова вкратце история фиксации Корана, сообщаемая нам мусульманской традицией. Находки и исследования последних лет убедительно свидетельствуют, что и труды средневековых мусульманских авторитетов и основанные на их изучении работы европейских ученых конца XIX—первой половины XX в. вскрывают лишь часть значительно более разнообразной и противоречивой истории фиксации Священного текста.

Дискуссия вокруг книги Дж. Вансброу «Коранические исследования: пути и методы интерпретации текста», в которой приняли участие такие специалисты, как Риппин, ван Эсс, Улендорф, Парет, Немой, Грэм, Сарджант, Ейнбол, Булатта, Вагнер, Рудольф, а также некоторые другие⁴⁰, показала, что исследования, основанные на мусульманской традиции не в состоянии на сегодняшний день дать однозначные ответы на вопросы, связанные с ранней историей текста Корана.

Основная проблема, на наш взгляд, заключается в отрыве изучения мусульманской традиции от описания и изучения собственно рукописей Корана. Это обстоятельство в значительной степени породило методологический кризис коранистики на рубеже 70—80-х гг. Между тем значительный объем дошедших до нас коранических фрагментов содержит уникальную информацию о начальном периоде бытования Священного текста. Уже сегодня ясно, что эта подлинная история, которую сохранили для нас ранние списки, будет значительно отличаться от той, что основана на мусульманской традиции и была вкратце изложена выше.

2

Изучение сохранившихся рукописей Корана показывает, что X в. ознаменовался принципиальными изменениями в истории Священного текста. Помимо появления сочинения Ибн Муджахида именно тогда получили распространение новые коранические почерка, отличавшиеся значительно большей декоративностью по сравнению с предыдущими. Это в первую очередь «восточный» *куфй* и курсивный *нахй* (старейший датированный список относится к 1001 г.)⁴¹.

стрый (между *таххйком* и *хадром*) и четкий, как *тартил*. *Муджаввад* (*таджвйд*) — наиболее музыкальный из всех существующих, граничащий с песнопением. Правильность его использования вызывала и вызывает сомнения. О полемике по этому поводу см.: Хисматулин А. А. Указ. соч. С. 114—115; Nelson K. Op. cit. P. 31—51.

⁴⁰ Rippin A. Literary Analysis of Qur'an, tafsir, and sira: the methodologies of John Wansbrough // Approaches to Islam in Religious Studies / Ed. R. Martin. Arizona State University, 1985. С. 228, примеч. 4.

⁴¹ Rice D. S. The Unique Ibn al-Bawwab Manuscript in the Chester Beatty Library. Dublin, 1955. Подробнее см. также: James D. Op. cit. P. 14—19; Whellan E. Op. cit. С. 122, 134—135, примеч. 97.

Какими же были первые арабские книги, 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 южно-арабским письмом, а на севере — вариантами арамейского⁴². Средневековая историческая традиция называет лахмидскую ал-Хйру местом рождения нового письма, однако самые ранние его памятники обнаружены в областях Сирии, исторически связанных с Гассанидами⁴³, 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 *хиджāзй*, а почерк, получивший название *куфй*, возник в столице Лахмидов ал-Хйре, предшественницы Куфы⁴⁴.

⁴² Надпись из Қарйат ал-Фау (III в.) может служить примером первого, а эпиграфия Мар' ал-Қайса в Намāре — второго. См.: Beeston A. Nemara and Faw // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. T. LII. 1979. P. 1—6. См. также: Gruendler B. The Development of the Arabic Scripts. From the Nabatean Era to the First Islamic Century, According to the Dated Texts. Atlanta, 1993; Ryckmans J. Alphabets, scripts and languages in Pre-Islamic Arabian epigraphical evidence // *Sources for the history of Arabia*. Riyadh, 1984. Vol. 2. P. 75—77; Healey J. F. Nabatean to Arabic: Calligraphy and script development among Pre-Islamic Arabs // *Manuscripts of the Middle East*. T. V. 1990—1991. P. 41—52; Sourdell-Thomine J. Les origines de l'écriture arabe, à propos d'une hypothèse récente // *Revue des Études Islamiques*. T. XXXIV. 1966. P. 152—157; Colombo V. Une hypothèse sur le retour de l'alif dans l'écriture higazi // *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient / Sous direction de Fr. Déroche et F. Richard*. Paris, 1997; *Большаков О. Г. История...* Т. I. С. 231, примеч. 67.

⁴³ Надпись из Харāны, датированная 568 г. (см.: Schroeder P. Epigraphisches aus Syrien // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* T. XXXVIII. 1884. S. 530—534), и ранние арабские документы на папирусе (642—643 гг.) (см., например: Grohman A. Aperçu de papirologie arabe // *Études de papirologie*. Vol. 1. Le Caire, 1932, ил. IX; см. также: *Большаков О. Г. История...* Т. I. С. 231, примеч. 68. Сравнительный материал (эпиграфические памятники и датированные папирусы I—начала II в. *хиджры*), к сожалению, невелик. См.: Grohman A. Arabische Paläographie. Vol. 2: Das Schriftwesen. Die Lapidarshrift. Vienna, 1971. S. 28—29; Sourdell-Thomine J. *Khaṭṭ* // *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. T. 4. Leiden, 1978. P. 1119; Endress G. *Handschriftenkunde* // *Grundriss der arabischen Philologie* / Ed. W. Fischer. Wiesbaden, 1982. S. 170.

⁴⁴ Второе название принадлежит Якобу Адлеру (1756—1834), который принял попытку каталогизации рукописей Корана из Копенгагенской Королевской библиотеки. Термин *куфй* он обнаружил в трудах Ибн Халликāна и Фйрӯзāбāдй, ко времени которых сохранялись лишь весьма смутные представления о действительной эволюции ранних арабских почерков. С тех пор и, по существу, до наших дней этот термин широко используется для обозначения ранних коранических почерков, тогда как тот стиль письма, который в действительности обозначали этим термином арабские авторы, так и остался неизвестен.

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 *хиджāзй*. Эти списки датируются VII—началом IX в. Рукописи, условно относимые ко второй части, по-прежнему называют куфическими. Недавно Фр. Дерош предложил новый термин для обозначения этого корпуса коранических стилей — «Аббасидская традиция» (Abbasid tradition)⁴⁵. В своей совокупности рукописи *хиджāзй* и рукописи «Аббасидской традиции», которая просуществовала в своих главных проявлениях до начала XI в., должны отражать подлинную историю фиксации текста Корана.

Очень близок *хиджāзй* курсивный почерк раннеисламских деловых документов на папирусе. По-видимому, им пользовались и 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.)⁴⁶.

Рост влияния Ирака в жизни халифата, инициативы иракских наместников, связанные с кодификацией текста Корана, авторитет иракских богословов и грамматиков (три из семи *ал-хирā'āt*, принятых ал-Муджāхидом, связаны с куфийской традицией, одно — с басрийской) привели постепенно к вытеснению *хиджāзй* и господству *куфй* как специального стиля, связанного с перепиской Священного текста.

Ранние списки Корана подтверждают, что к началу пророческой деятельности Мухаммада Аравия была знакома с книгой, а арабское письмо было к этому времени достаточно развито для передачи текстов большого объема и сложности. Формульным стало в доисламской поэзии сравнение следов покинутой бедуинами стоянки, где в одной из па-

Название *хиджāзй* связано с Мишелем Амари (1806—1889), занимавшимся каталогизацией большого числа коранических фрагментов, приобретенных Парижской национальной библиотекой у наследников де Шервиля, драгомана французского консула в Каире. Опираясь на текст Ибн ан-Надйма, Амари смог отождествить мекканский стиль, который много позднее Набия Эббот обозначила как *хиджāзй*. Подробнее см.: Déroche Fr. The Abbasid Tradition. Qur'āns of the 8th to the 10th centuries AD. Oxford, 1992. P. 11—12 (The Nasser D. Khalili Collection of Islamic Art. Vol. 1).

⁴⁵ «Раннеаббасидские почерка» (early Abbasid scripts, обычно их отождествляют как *куфй*) и «новый стиль» (new style, обычно — «восточный *куфй*»). В первом он выделил шесть основных стилей (от «А» до «F»). (Там же. С. 34). Естественно, почерка «Аббасидской традиции» не исчезли моментально. Они постепенно, вплоть до XIII в., а кое-где и до XIV в., вытеснялись курсивными *насх*ом и *мухаққақом*.

⁴⁶ Grohmann A. The Problem of dating early Qur'āns // *Der Islam*. T. XXXIII. 1958. P. 213—215; Sourdell-Thomine J. *Khaṭṭ*. P. 1120; Endress G. Op. cit. P. 171.

латок жила любимая, с исписанными листами: «письмо в йеменской книге из пальмовых листьев», «книга, чьи страницы зановы исписаны тростниковыми палочками», «буквы на пергаменте», «буквы, будто написанные йеменским рабом», «как строки, спешно наносимые иудеем из Таймы», который пишет по-еврейски правой рукой» и т. п.⁴⁷ 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 честь⁴⁸.

Согласно традиции, для фиксации проповедей Пророка в то время использовались различные материалы. Главным образом это были пергамент (*риққ*, *раққ*, см.: 52 : 3) и папирус (*қиртас*, см.: 6 : 7, 91, от греч. *chartēs*). Основной термин, который используется в Коране для обозначения писчего материала, это *сахйфа* (мн.: *сухуф*). В доисламской поэзии последний мог иметь значение «кожа», «поверхность лица»⁴⁹. В Коране к терминам *раққ* и *сухуф* могут прилагаться производные от основы *нун-ийн-ра'* («развертывать», «расстилать») (52 : 3; 71 : 52), т. е. имелись в виду свитки.

В обиходе для письма использовали также кожу (*джилд*, *адйм*), особенно тонкие полоски, похожие на ремни, и черенки пальмовых листьев. Несомненно, что эти материалы могли использоваться как подручные для записи отдельных откровений 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 пергамента, 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 *мусхаф* («книга», «кодекс», из эфиопского). *Сухуф* поместили между двумя досками (*лаухани* или *даффатани*).

К VII в. основным писчим материалом на Ближнем Востоке был пергамент, для изготовления которого использовалась козлиная, овечья, газелья кожа. Кодекс, имевший вертикальный формат, еще

⁴⁷ Большой список подобных примеров см.: Pedersen J. The Arabic Book. Princeton, 1984. P. 7—9; Nöldeke T. Fünf Mo'allakat, übersetzt und erklärt // Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-Hist. Klasse. T. 142. 1900. S. 65; Schulthess F. Der Diwan des Hātim Tej. Leipzig, 1897. С. 40, примеч. 4; Krenkow F. The use of writing for the preservation of ancient Arabic poetry // A Volume of Oriental Studies Presented to Professor Edward G. Brown, eds. T. W. Arnold and R. A. Nicholson. Cambridge, 1922. P. 261—268.

⁴⁸ Krenkow F. Op. cit. P. 56.

⁴⁹ Полосин Вл. В. Словарь поэтов племени 'абс. VI—VII вв. М., 1995. С. 266. О писчих материалах, использовавшихся в раннеисламскую эпоху, см.: Rāgib Y. Op. cit. P. 20—24.

в IV в. пришел на смену свитку, что было связано именно с распространением пергамента. При этом однотетрадные кодексы не пережили V в.⁵⁰ Естественно, что первые арабские книги, а это были списки Корана⁵¹, по основным параметрам напоминали своих коптских и сирийских предшественниц, разве что были несколько больше по размеру.

Большая часть рукописей Корана, относящихся к этому периоду, переписана на пергаменте. Последний иногда «гасили». Так появился оранжево-красный или знаменитый Голубой Коран, фрагменты которого разбросаны по разным коллекциям⁵². Сохранилось также незначительное количество фрагментов, материалом для которых послужил папирус⁵³. Пергаментом противостоит большое число рукописей, переписывавшихся, начиная с первой половины X в., «восточным *куфий*», а затем и *насх* на самаркандской бумаге, которая с начала IX в. приобрела такое же распространение на Востоке мусульманского мира⁵⁴, как папирус в Египте.

Подавляющая часть этих рукописей переписана в форме кодекса. Кораны, выполненные почерком *хиджазий*, имеют, как правило, вертикальный формат, обычный для ближневосточной книги той эпохи, куфические — в большинстве своем — формат горизонтальный. Последнее, возможно, явилось результатом влияния горизонтального типа расположения коранических надписей в интерьерах мечетей. Но, даже отвлекаясь от подобного рода соображений, отметим, что данный почерк сам по себе имеет особенность, которая до известной степени требовала размещения текста на материале горизонтального формата. Это длинные и широкие горизонтальные штрихи, вносящие

⁵⁰ Еланская А. И. Коптская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока / Ред. Ю. Петросян. М., 1987. С. 45.

⁵¹ Одновременно с Кораном была создана еще одна книга на арабском языке — список сподвижников Мухаммада, с указанием части добычи, которая им причиталась в зависимости от заслуг перед исламом.

⁵² Оранжево-красный Коран: коллекция Нассера Халили и Метрополитен-музея в Нью-Йорке. Голубой Коран: 75 листов в Кайруване, отдельные листы в музеях и коллекциях Бостона, Кембриджа (Массачусетс), Дублина, Женевы, Лондона, Парижа, Эр-Рияда, Туниса и в ряде других частных коллекций. См.: Bloom J. M. Al-Ma'mun's Blue Koran? // Mélanges D. Sourdel, ed. L. Klaus, опубликован в качестве специального тома «Revue des Études Islamiques». T. LIV. 1986. P. 59—64; Idem. The Blue Koran. An early Fatimid kufic manuscript from the Maghrib // Les manuscrits du Moyen-Orient / Ed. Fr. Déroche. Istanbul; Paris, 1989. P. 95—99; Déroche Fr. Op. cit. P. 58, 92—95.

⁵³ Например, Leiden, Or. 8264, Or. 8264bis.; P. Duk. inv. 274 (Duke University Special Collections Library, Durham, USA). См. также: Kister M. J. On an early fragment of the Qur'an // Studies in Judaica, Karaitica and Islamica presented to Leon Nemoy on his eightieth birthday / Ed. Sh. R. Brunswick. Ramat-Gan, 1982. P. 163—166.

⁵⁴ На западе мусульманского мира, в Магрибе, пергамент сохранял свои позиции до XIV в. Там же, по-видимому, также на рубеже X—XII вв. возник и своеобразный квадратный формат, появление которого еще не получило адекватной интерпретации.

в общий характер изображения некий момент движения, несмотря даже на всеобъемлющую статичность, которая характеризует *куфй* в первую очередь. Вне горизонтального формата такие линии казались бы непропорциональными. Пока сохранялась эта особенность почерка, сохранялся и формат. Возможно, 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 и того, что горизонтальное расположение в этой связи ассоциировалось у мусульман с сакральными функциями⁵⁵.

Более интересным представляется другое допущение. При абсолютной справедливости приведенных выше наблюдений появление горизонтального формата, столь типичного для куфических Коранов, совпадает по времени с тенденцией закрепления «особости» ислама. Священные писания христиан — это кодексы горизонтального формата, Священные книги иудеев — свитки. И хотя зафиксированы также случаи переписки ранних Коранов в виде свитков⁵⁶, 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 отличали *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 книги⁵⁷. Возможно, импульс этому был дан в Ираке в период не совсем ясных инициатив ал-Хаджжаджа. Эти обстоятельства могут объяснять как вытеснение «профанного» *хиджази* монументальным *куфй*, позволявшим сразу отличить 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 ма-

⁵⁵ *Lings M., Safadi Y. S. The Qur'an: Catalogue of an Exhibition at the British Library. London, 1976. P. 17; Ettinghausen R. Arab Painting. Geneve, 1962. P. 168.*

⁵⁶ *Ory S. Un nouveau type de mushaf. Inventaire des Corans en rouleaux de provenance damascene, conservés à Istanbul // Revue des Études Islamique. T. XXXIII. 1965. P. 87—149.*

⁵⁷ Я благодарен проф. Малахи Бейт-Арие за серию наблюдений, которыми он любезно поделился со мной в 1993 г. и которые составили основу высказанной гипотезы. См. также: *Ettinghausen R. Op. cit. P. 167.*

териал (бумага) постепенно⁵⁸ вызвал к жизни новые почерка⁵⁹ и обусловил возвращение вертикального формата. Важно, что к концу X в. исчезла необходимость постоянного подчеркивания «особости» ислама. Он уже полностью сформировался как самобытная религиозно-политическая система и в качестве таковой был «признан» соседями. С XI в. в оформлении Коранов начинают использовать все больше элементов, обычных при переписке и оформлении «профанных» книг.

Основным элементом пергаментных списков Корана горизонтального формата (о вертикальных мы знаем очень немного) была тетрадь, состоящая из пяти длинных полос пергамента, 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 Фр. Дерошу статистический материал показывает, что около 25% рукописей состояли из тетрадей первого варианта, 40% — второго и 35% третьего варианта⁶⁰.

В силу физических особенностей разные стороны листа пергамента в различной степени поддаются обработке. Специалист легко отличит волосную от жировой стороны. Они, как правило, имеют разную фактуру и отличаются по цвету. Чтобы избежать совмещения в развороте разных сторон пергамента, в западной традиции было принято размещать волосную сторону лицом к волосной, 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 волосной и жировой сторонами, что, естественно, нарушало эстетическую цельность восприятия. Видимое отсутствие попыток справиться с этой проблемой входит в противоречие с характерным для искусства мусульманской книги в целом выделением разворота как цельного и одного из центральных элементов оформления рукописи.

⁵⁸ Бумага вошла в широкое употребление по крайней мере за век до этого. В Лейдене хранится, по-видимому, самый ранний в европейских собраниях кодекс на бумаге — «Гариб ал-хадис» (Or. 298, дата по колофону 39-л-Ка'да 252/ноябрь—декабрь 866 г.).

⁵⁹ Когда, начиная с XIV в., в России бумага стала приходить на смену пергаменту, уставное письмо уступает свое господствующее положение полууставу. См.: *Левочкин И. Художественное оформление русских рукописных книг // Альманах библиофила. Вып. 26: Тысячелетие русской письменной культуры (1988—1988). М., 1989. С. 139.*

⁶⁰ *Déroche Fr. Op. cit. P. 18—19.*

Подготовка листа для письма обычно предусматривала его предварительную разлиновку. Необходимые линии всухую продавливались на пергаменте, иногда для этой цели могли использовать чернила или графит. Такая практика прослеживается уже на наиболее ранних образцах, хотя следы разметки можно обнаружить далеко не всегда даже на тех фрагментах, где характер распределения текста требовал предварительной разлиновки листа. Возможно, писцы применяли для этих целей некий метод, который не оставлял следов на поверхности пергамента.

Измерения поля, занятого текстом, позволяют прийти к заключению, что переписчики руководствовались в своей работе не просто чутьем, но и некоторым набором готовых решений. Так, промеры целого ряда рукописей, осуществленные Фр. Дерошем, выявляют наличие стабильных соотношений между высотой и шириной текстового поля, таких как 1 : 1,5 или 1 : 1,333⁶¹.

Принципиальной является проблема датировки ранних списков Корана, которая едва ли не с момента своего возникновения и вплоть до наших дней порождает острые дискуссии. Пример тому — дискуссии между Карабачеком и Морицом, а также между Минов и Эббот⁶².

Датированные списки рукописей Корана I—II вв. *хиджры* исключительно редки. Зафиксированы одна такая копия I в. (94/712—713 г.) и две копии II в. (102/720 или 107/725 гг.)⁶³. Ряд более поздних списков датируется благодаря вакфным записям. К сожалению, эти записи не часты. В ряде случаев рукописи могут быть более древними, чем отмечают имеющиеся записи. Самые старые вакфные записи датируются второй половиной IX в. (877/878 и 882 гг.)⁶⁴. Ряд рукописей на первой или последней странице могут содержать пометы о смерти или рождении отдельных лиц⁶⁵. Однако подлинные колофоны на рукописях рассматриваемого типа исключительно редки.

Также сложно решается и проблема с локализацией. Имеющийся материал показывает, что рукописи путешествовали на огромные расстояния, и место их находки далеко не всегда можно считать местом их создания. Кроме того, очень мобильными были представители ученого сословия, которые могли, например, использовать «родной» почерк *магриби*, работая в Дамаске⁶⁶.

До настоящего времени для датировки ранних списков Корана было использовано несколько методов. Но все они оказались недостаточными для того, чтобы решить принципиальный вопрос о том, существовал ли «полный» текст Корана в I в. *хиджры*.

⁶¹ Déroche Fr. Op. cit. P. 20—21.

⁶² Grohmann A. The Problem of dating... P. 213—215.

⁶³ Ibid. P. 216.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Déroche Fr. Op. cit. P. 13.

⁶⁶ Ibid. P. 18.

Современные физические методы позволяют датировать любые писчие материалы с ошибкой в 100—200 лет. Как видно, этого явно недостаточно для решения поставленной задачи.

В этой связи наибольший интерес сегодня представляет уникальный опыт фон Ботмера, Пуина и их коллег из группы немецких специалистов, которые заняты изучением, консервацией и реставрацией более чем сорока тысяч рукописных фрагментов (от двенадцати до пятнадцати тысяч — на пергаменте), обнаруженных в 1965 и 1972 гг. в ходе ремонтных работ в соборной мечети г. Сан'а'⁶⁷. Причем из девяти сот собранных из этих фрагментов списков приблизительно 10% переписаны *хиджāзй*⁶⁸.

Не меньшее значение имеют и результаты работы французских специалистов Сурдель-Томин, Сурдель, Ори и Фр. Дероша⁶⁹, которые, начиная с 1964 г., опубликовали серию работ о рукописных сокровищах из Большой мечети Дамаска. После пожара 1893 г. эти рукописи были перевезены в стамбульский Музей турецкого и исламского искусства, где ждали своего часа до 1963 г. Среди рукописей, обнаруженных там, — тысячи коранических фрагментов и целых списков.

Несомненно, обнаружение хранилищ, подобных тем, что были открыты в Санае, Каире, Дамаске, Мешхеде, Кайруване, и их глубокое изучение способны оказать влияние на коранические исследования, подобно тому как находки каирской *генизы* самым серьезным образом повлияли на гебраистику⁷⁰. Фр. 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.

⁶⁷ Maṣāḥif Ṣan'ā': Catalogue of the Exhibition at the Dār al-Athār al-Islāmiyyah. Kuwait National Museum. Kuwait, 1985. См. также: Земное искусство — небесная красота. Искусство ислама / Под общ. ред. М. Б. Пиотровского. СПб., 2000. С. 36—54. После работы в Санае немецкие специалисты с помощью гранта МИД ФРГ осуществили комплекс неотложных реставрационных работ в хранилище мечети Сидй 'Укба (заложена в 672 г.) в Кайруване (Тунис). Здесь хранится от семидесяти до ста рукописей Корана на пергаменте, тысяча пятьсот сочинений ранних мусульманских авторов (также на пергаменте) и более двух с половиной тысяч разных рукописей на бумаге.

⁶⁸ Puin G. R. Observations on early Qur'ān manuscripts in Ṣan'ā' // The Qur'ān as Text / Ed. St. Wild. Leiden, 1996. P. 108.

⁶⁹ Sourdel-Thomin J., Sourdel D. Nouveaux documents sur l'histoire religieuse et sociale de Damas au Moyen Age // Revue des Études Islamiques. T. XXXII. 1964. P. 1—25; *Ibidem*. A propos des documents de la Grand Mosquée de Damas // Ibid. T. XXXIII. 1965. P. 73—85; Ory S. Un nouveau type de *muṣḥaf* // Ibid. P. 87—149; Déroche Fr. 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 Culture et civilisations médiévales of the CNRS. Paris, 1983. P. 145—165. В настоящее время Фр. Дерош работает над сводным каталогом рукописей из Дамаска, хранящихся в Музее турецкого и исламского искусства (Стамбул).

⁷⁰ Sadan J. Genizah and genizah-like practices in Islamic and Jewish traditions // Bibliotheca Orientalis. T. XLIII. N 1—2. 1986. P. 36—58.

Немецкие ученые, занятые изучением Коранов, обнаруженных в Сане, уже в самом начале своей работы столкнулись с необходимостью найти основу для систематизации и датировки найденных фрагментов. Методом проб и ошибок они достаточно скоро пришли к довольно простой процедуре — подсчитывали количество строк на странице, измеряли их длину, устанавливали частотность использования диакритики, анализировали особенности разделителей *сӯр*. В результате стало возможным распределить по кодексам 90 % из сорока тысяч обнаруженных фрагментов (размеры колеблются от 5×8 см до 40×45 см), было составлено около семисот пятидесяти пергаментных списков и около трехсот пятидесяти списков, выполненных на бумаге.

Было установлено также, что даже в том случае, когда почерка более обычного напоминали друг друга, для того, чтобы отличить фрагменты, было достаточно отследить формы конечных *қāф* и *мīm* (эти буквы имели множество вариантов написания). В одном случае удалось установить, что один и тот же фрагмент Корана был дважды переписан одним из переписчиков, живших в Сане ⁷¹.

Дерош развил этот подход, предложив для создания типологии и установления относительной хронологии списков добавить к *қāф* и *мīm* отдельное и конечное написание *алифа*, срединное (иногда конечное) написание *'āyin/ẓāyin*, конечную форму *нūна* и срединную форму *хā'*. При отсутствии конечной формы *нūна* он предлагает использовать для классификации и сравнительного анализа конечные *сйн/шйн* и *сād/ḍād* ⁷². При этом нужно постоянно иметь в виду, что переписчик мог использовать как внутри написания буквы, так и в лигатурах, соединяющих разные знаки, технику *машқ*, позволявшую вытягивать горизонтальные элементы. Поэтому для сопоставления важен анализ не только 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 концы вертикальных линий едва не касаются верхней строки. Обычно в рукописях, выполненных *хиджāзӣ*, между буквами, которые не могут быть связаны лигатурой, оставалось довольно значительное расстояние. *Алиф* в рукописях, переписанных *хиджāзӣ* и ранним *кӯфӣ*, пишется раздельно не только в начале, но и в середине слова. Кроме того, особенностью орфографии ранних списков является систематический пропуск *алифов* и простановка *алифа* вместо *хамзы* ⁷³. В таком виде текст служил лишь подспорьем для recitation по памяти.

В большинстве ранних фрагментов в том случае, если при завершении строки не оставалось достаточно места для того, чтобы дописать

⁷¹ Puin G. R. Methods of research on Qur'ānic manuscripts — a few ideas // *Maṣāḥif Ṣan'ā'*. P. 17.

⁷² Déroche Fr. The Abbasid Tradition... P. 15.

⁷³ Puin G. R. Observations... P. 109.

слово до конца, писец с легкостью переносил оставшуюся часть слова в начало новой строки. Проф. 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. Однако окончательное закрепление на практике она получила лишь к концу IV в. *хиджры* ⁷⁴.

Анализ корпуса фрагментов, найденных в Сане, убедительно показал, что намного легче датировать фрагменты, выполненные *хиджāзӣ*, по сравнению с рукописями, писанными *кӯфӣ*. При этом необходимо иметь в виду, что переписчики Корана были очень консервативны: они продолжали копировать почерка своих предшественников даже тогда, когда эти почерка 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 *нақт* могли обозначаться и знаки вокализации, и собственно диакритика, и целый ряд вспомогательных значков ⁷⁵.

Возможность использовать отсутствие или наличие комплекса диакритики для датировок Корана также весьма проблематична. Мусульманское предание зафиксировало точку зрения, согласно которой не следовало переписывать Коран с огласовками или добавлять их в уже существующие списки. Совершенно ясно, что наиболее ранние фрагменты лишены огласовок, однако зафиксированы и случаи добавления огласовок в рукописи, переписанные ранее. В среде наиболее консервативных богословов была «мода» на переписку Корана без диакритики вовсе, и такие случаи отмечались для сравнительно более поздних списков ⁷⁶.

Одним из существенных препятствий при доказательстве ранней фиксации текста Корана является редкость значительных по объему фрагментов текста, переписанных одной рукой. Принимая во внимание относительно небольшой объем текста, который содержат отдельные страницы, переписанные крупным *кӯфӣ*, легко прийти к заключению, что огромные, очевидно многотомные, рукописи (до пяти тысяч листов) — результат работы нескольких писцов, переписывавших текст частями.

Среди рукописей, найденных в Сане, 12,5% иллюминированы ⁷⁷. Главными элементами украшения служат различные разделители, обозначавшие начало и конец *сӯр* (занимающие иногда до целой

⁷⁴ См. с. 196 развернутой рецензии А. Джеффри на работу Н. Эббот: (Jeffery A. [Рецензия] // *Moslem World*. Т. XXX. 1940. Рец. на кн.: Abbot N. The Rise of the North Arabic Script and its Qur'anic Development. Chicago, 1939).

⁷⁵ Ibid. P. 197.

⁷⁶ Ibid. P. 195; Puin G. R. Methods... P. 14.

⁷⁷ Bothmer H.-C. von. Meisterwerke islamischer Buchkunst. Koranische Kalligraphie und Illumination im Handschriftenfund aus der Grossen Moschee von Sanaa // *Jemen, 3000 Jahre Kunst und Kultur des glücklichen Arabien* / Ed. W. Daum. Innsbruck; Frankfurt am Main, 1987. S. 178.

страницы), отдельных *āyat*ов и групп из пяти, десяти, порой — пятидесяти и ста *āyat*ов, а также деление на *adǧzā'* (1/30 часть). Орнаменты были основаны на геометрических, растительных и архитектурных мотивах. Иногда специальные розетки маркировали окончание последнего *āyata* *ṣūry*, на полях появлялась 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 отдельные *āyat*ы, а также выделявших группы из пяти и десяти *āyat*ов, прошла заметную эволюцию. Если в рукописях *ḫidǧzāy* 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 *āyat*ов. 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 *ḫidǧzāy* разделители *āyat*ов присутствуют обязательно, то в рукописях *kūfī* выделяются две группы: либо проставляются «богатые» цветные разделители, либо они не ставятся вовсе.

Происхождение «кружочков», очевидно, можно отнести к использованию в соответствии с системой *abǧǧad* литеры *ḫā'* для обозначения групп из пяти *āyat*ов. Среди рукописей, найденных в Санае, обнаружен один богато украшенный кодекс II в. *ḫidǧzāy*. В нем окончание каждых десяти, двадцати, тридцати, сорока и пятидесяти *āyat*ов отмечено с помощью ряда знаков арабского алфавита в их числовом значении⁷⁸. Выделение таких групп *āyat*ов делалось, по видимому, для правильного распределения дыхания при recitation.

Факт наличия или отсутствия иллюминированных разделителей *ṣūr* также не может служить доказательством при датировке рукописи. Действительно, те списки, которые мы считаем наиболее ранними, не содержат орнаментированных разделителей *ṣūr*, а разделители *āyat*ов в них предельно просты. Окончание одной и начало следующей *ṣūry* маркировалось лишь небольшим пустым пространством, что в те времена было обычным в оформлении деловых документов и писем. Чуть позднее появились простейшие орнаменты — обычно композиция из переплетенных и скрещивающихся линий. Громан предполагает, что орнамент такого рода восходит к традиции, зафиксиро-

⁷⁸ Bothmer H.-C. von. Frühislamische Koran-Illuminationen // Kunst und Antiquitäten. T. I. 1986. S. 22—33; Idem. Architekturbilder im Koran. Eine Prachthandschrift der Umayyadenzeit aus dem Yemen // Pantheon. T. XLV. 1987. S. 4—20; Idem. Ein eltenes Beispiel für die ornamentale Verwendung der Schrift in frühen Koranhandschriften. Die Fragmentgruppe Inv. Nr. 17—15.3 im «Haus der Handschriften» in Sanaa' // Ars et Ecclesia: Festschrift F. J. Ronig / Ed. H. W. Stork, Ch. Gerhardt, A. Thomas. Trier, 1989. S. 45—67.

ванной 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 поздне-римских тканях»⁷⁹.

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 *ṣūrami* пустое место. По этой же причине нельзя надежно использовать для датировки анализ форм и элементов орнаментов, используемых в разделителях *ṣūr*.

Сейчас представляется очевидным, что названия *ṣūr* появились в списках далеко не сразу: считалось невозможным смешивать Слово Бога (тексты откровений) с профанной речью (заглавиями *ṣūr*, придуманными людьми). Часто названия предшествующей или следующей *ṣūry* вписывались либо в пустое место между *ṣūrami*, либо на поля, или же писались над орнаментом. Позднее заглавия стали частью самой орнаментированной заставки и могли включать также информацию о количестве *āyat*ов 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 *ṣūrami* и, естественно, опускал название.

В ряде случаев как в рукописях *ḫidǧzāy* (очень редко), так и *kūfī* зафиксированы двойные фронтисписы, обозначавшие начало или конец рукописи. Обычно это близкие к элементам классических мозаик композиции, составленные из простых геометрических фигур, симметричные относительно и горизонтальной, и вертикальной оси и зеркально повторяющие друг друга. Принцип дополнительности в украшении такого рода фронтисписов появился значительно позже. Обычно использовались золотая, зеленая, красная, реже — голубая краски⁸⁰.

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

Для сопоставления исследовательница привлекла росписи консолей потолков соборной мечети в Санае (относятся к периоду реставрации мечети при ал-Валиде), фрагменты мозаики и декоративные элементы с бронзовой плиты, покрывающей перемышку северного входа в Мечеть Скалы в Иерусалиме (691—692 гг.), украшения фасада Қаср

⁷⁹ Grohmann A. The problem of dating... P. 229.

⁸⁰ Déroche Fr. The Abbasid Tradition... P. 23—24.

ал-Хайр ал-Гарбй (724—727 гг.), элементы мозаики полов в Хаммам ал-Анджар (714—715 гг.), декоративные фрагменты из Большой мечети в Дамаске (705—707 гг.) и Хирбат ал-Мафджар (739—743 гг.), кубок, найденный при раскопках в Фустате (датируется 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, однако часть рукописей была, по мнению исследовательницы, переписана в Йемене⁸¹.

Возможность различной датировки текста рукописи и орнаментированных заставок в нем ставит под вопрос саму методику такой датировки. Очевидно, однако, что полученные таким образом данные можно рассматривать как верхний предел датировки.

Как известно, представители различных школ коранических «чтений» расходились в установлении числа *āyat* в той или иной *sūra*. Это, казалось бы, дает нам возможность простым подсчетом числа *āyat* отнести рукопись к той или другой школе. Но проблема в том, что уже предварительный анализ рукописей *хиджāзй* показал, что значительная часть реальных списков не подпадает ни под одну классификацию. Такая же картина выявляется и при попытке «подвести» ту или иную рукопись к одному из *ал-қирā'āt*, принятому мусульманской традицией. Более того, рукописи, обнаруженные в Сане, выявили множество новых «чтений», не зафиксированных традицией⁸². Эти же списки позволили выявить и последовательности *сūr*, не совпадающие ни с принятой последовательностью, ни с порядками расположения *сūr* 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 *сūr* позволило Пуину задать вопрос, означает ли это, что «при жизни Мухаммада большая часть *сūr* не была записана и зафиксирована в своей более или менее окончательной форме»⁸³.

Таким образом, сегодня очевидно, что реальная история фиксации текста Корана, сохраненная для нас ранними рукописями, самым серьезным образом отличается от той, что дает нам традиция. Лишь анализ рукописей позволит восстановить подлинную историю 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: лах-

мидская ал-Хйра — восток Аравии; сирийское приграничье, находившееся под контролем Гассанидов, и Западная Аравия; Южная Аравия. Эти рукописи — один из важнейших элементов для изучения истории сложения раннеарабской грамматической традиции, эстетических представлений первых поколений мусульман. Без изучения ранних рукописей Корана невозможно воссоздать историю книжной культуры Ближнего Востока в целом. В этой связи ввод в научный оборот новых рукописных материалов представляет сегодня первостепенный интерес. Значительный по объему коранический фрагмент, хранящийся в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН под шифром Е 20, несомненно является одним из важнейших из дошедших ранних списков Корана⁸⁴.

Анализ сохранившихся фрагментов, как и анализ этого списка, убедительно показывает существование огромного числа смешанных и переходных вариантов, идет ли речь о почерке, орфографии, нумерации *āyat*, известных системах разночтений. То ли все эти варианты и системы были искусственными изначально, то ли они возникли позже времени переписки интересующих нас рукописей и отразили иной, более высокий уровень единообразия и регулярности в переписке Коранов.

Петербургская рукопись может служить прекрасным примером того уровня унификации текста, который общине удалось достичь к концу VIII в. Зная о том, какие проблемы необходимо было преодолеть, нельзя не признать, что за 150—170 лет, которые отделяют нашу рукопись 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.

Рукопись зафиксировала высшую точку развития одной из двух ранних традиций переписки Корана, генетически связанных 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 *хиджāзй*).

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 *хиджāзй* и горизонтальный формат + почерк *кūфй*). Комбинация политических событий, культурных достижений и внутренних религиозных и общественных потребно-

⁸¹ Jenkins M. A Vocabulary of Umayyad Ornament // *Maṣāḥif Ṣan'ā'*. P. 29—33.

⁸² Puin G. R. Observation... P. 109—110.

⁸³ Ibid. P. 111.

⁸⁴ См.: Резван Е. А. Коран 'Усмāна...

стей, связанных с самоидентификацией общины, привела 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, восходящей к поверженным соперникам, 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 *куфй*, 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 *аджзā'*, имеющие горизонтальный формат, сразу выделявший их среди других Писаний и книг, несомненно, должны были выигрывать в сравнении с внешне неказистыми списками *хиджāзй*. Всем своим видом они свидетельствовали о начале новой эпохи в жизни общины.

3

Упомянутая выше рукопись из академического петербургского собрания несет на себе следы нескольких этапов работы по унификации текста Корана. В этом отношении она является редким свидетельством и образцом того, как эта непростая проблема разрешалась на практике. Хотя, как говорилось выше, к XI—XII вв. основные проблемы, связанные с унификацией Священного текста, были решены, потребовались еще века, чтобы довести дело до конца. Среди многих событий на этом пути здесь нужно отметить два, сыгравших особую роль.

По указу Екатерины II в 1787 г. в типографии Академии наук в Петербурге впервые в России был напечатан полный арабский текст Корана для бесплатной раздачи «киргизцам». Одновременно с этим было отдано распоряжение о строительстве мечетей на государственный счет. По словам самой Екатерины, оба мероприятия были осуществлены «не для введения магометанства, но для приманки на уд». Коран был напечатан специально отлитым для этой цели шрифтом, который воспроизводил почерк одного из лучших каллиграфов и превосходил все арабские шрифты, существовавшие тогда в типографиях Европы. Это издание существенно отличалось от европейских прежде всего тем, что носило мусульманский характер: текст к печати был подготовлен *муллоу* 'Усмāном Исма'илом. В Петербурге с 1789 по

1798 г. вышло пять изданий Корана. В 1801—1802 гг. после снятия ограничения на публикацию в России исламской религиозной литературы арабский шрифт типографии Академии наук был передан в Казань, где открылась первая мусульманская типография. С 1802 по 1859 г. в Казани этот текст, получивший высокую оценку европейских ориенталистов, выдержал множество публикаций (было напечатано до 150 тысяч экземпляров полного текста) и, по существу, вытеснил в Европе предшествовавшие издания Корана. Так называемые «Казанские Кораны», воспринятые как первое мусульманское издание, получили широкое хождение и неоднократно воспроизводились на Востоке (зафиксированы и рукописные подражания). По мнению Р. Бляшера, возможно, именно они сыграли решающую роль в многовековом процессе закрепления единообразия текста Корана⁸⁵. Одним из несомненных достижений была публикация в издании 1857 г. наряду с основным текстом в редакции Хафса коранических вариантов (*ал-кирā'ām*), воспроизводящих традицию «семи чтений». Это была уникальная попытка приблизиться к уровню критического издания, повторенная впоследствии рядом восточных перепечаток.

Проект Екатерины Великой, задуманный как откровенно колониальный, смог получить такое продолжение в силу особого стечения исторических обстоятельств. К середине XIX в. главный центр российского мусульманства — Казань стала в ряд основных интеллектуальных столиц ислама и по ряду направлений могла соперничать с такими центрами, как Стамбул, Каир и Бейрут. Этому способствовали высокий уровень образованности коренного населения, идеи религиозно-политического возрождения, охватившие не только верхи мусульманской интеллигенции, но и самые широкие массы. Экспансия России в Средней Азии сопровождалась активным проникновением сюда татарского купечества и торгового капитала. Продукция казанских типографий была одним из основных товаров на книжных рынках Бухары, Самарканды, 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,

⁸⁵ Blachère R. Op. cit. P. 133. О «Казанских Коранах» см.: *Anās Khālidīf*. Al-kutub al-'arabiyya allati tubi'at fī Rūsīya: 1787—1917 (Dubai, в печати); *Ifīm Rizfān*. Al-Qur'ān al-Karīm fī Rūsīya (Dubai, в печати); Грязневич П. А. Коран в России (изучение, переводы и издания) // Ислам: религия, общество, государство / Ред. П. А. Грязневич и С. М. Прозоров. М., 1984. С. 76—82; Резван Е. А. Коран и коранистика // Ислам: историографические очерки / Ред. С. М. Прозоров. М., 1991. С. 15; Rohling H. Koranausgaben in Russischen Buchdruck ded 18. Jahrhunderts // Gutenberg Jahrbuch. Mainz, 1977. S. 205—210.

осуществленного под покровительством египетского короля Фу'ада I (1868—1936). Издание, ставшее на сегодняшний день последним шагом в канонизации орфографии, структуры текста и правил чтения, осуществлено специальной коллегией мусульманских ученых. Работе над этим проектом предшествовала полная потеря интереса к кораническим «вариантам» (*ал-қир'ā'āt*) 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-қир'ā'āt*), 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 текста⁸⁶. Самое распространенное к тому времени европейское издание текста Корана, осуществленное Г. Флюгелем, оказалось в целом не слишком удачным. Опубликованный текст не содержал критического аппарата. Г. Флюгель не следовал ни одной из мусульманских традиций передачи текста. Принципы, согласно которым он готовил свою публикацию, остались нераскрытыми до сего дня.

Работа мусульманских авторитетов над текстом Корана не была, как и прежде, явлением, изолированным от процессов и перемен, происходивших в исламском мире. На этот период приходится пик деятельности мусульманских реформаторов, стремившихся к обновлению ислама через возрождение «великих исламских традиций». В этой связи создание канонического текста Корана представлялось делом исключительно актуальным, важным в первую очередь для осознания единства мусульманского мира. Ведь именно в это время ликвидацией султаната в Турции (1922) халифат был отделен от светской власти, а затем и упразднен (1924), что воспринималось многими мусульманами как катастрофа. В покровительстве проекту нового издания Корана проявились и амбиции Фу'ада I, ставшего правителем крупнейшего мусульманского государства. Кроме того, успешная работа над текстом Корана должна была продемонстрировать приоритет мусульманских ученых перед западными ориенталистами в этой важнейшей для исламского мира области.

Вместе с тем выход в свет египетского издания, ставшего сегодня наиболее распространенным в мусульманском мире, не означал полного исчезновения других традиций передачи текста. На западе мусульманского мира, а также в зайдитском Йемене продолжала сохраняться традиция, восходящая к другому передатчику — Варшу (ум. в 812 г.). Сегодня публикации Корана в этой передаче осуществляются не только в Северной Африке, но и в Каире и Саудовской

⁸⁶ Bergsträsser G. Koranlesung in Kairo, mit einem Beitrag von K. Huber // Der Islam. T. XX. 1932. S. 1—42; T. XXI. 1933. S. 110—140.

Аравии, в то время как в Тунисе был опубликован Коран в редакции, восходящей к Хафсу⁸⁷.

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 «Geschichte des Qorans» (знаменательно, что сам Нольдеке от продолжения этой работы уклонился). В 1927 г. Г. Бергштрессер и А. Джеффри совместно разработали план критического издания текста Корана⁸⁸, 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, уничтожившая бомбами союзников мюнхенский фотоархив, уход из жизни основных участников проекта сказались на нем самым фатальным образом. Одновременно стали осознаваться и методологические проблемы, связанные с самим характером подхода.

Публикация текста Корана, отличного от *расм 'Усмānī*, ныне представляется малопродуктивной в первую очередь в связи с тем, что весь комплекс мусульманских религиозных наук основан именно на этой редакции. Такой текст стал бы «вторым Кораном Флюгеля», так как никогда не был бы признан мусульманской традицией. Сегодня не так интересна реконструкция некой исходной 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,

⁸⁷ Brockett A. Op. cit.

⁸⁸ Bergsträsser G. Plan eines Aparatus Criticus zum Koran. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, 7. München, 1930; Jeffery A. Progress in the study of the Qur'ān text // Moslem World. T. XXV. 1935. P. 4—16; Idem. Materials... C. VII, примеч. 6; Idem. The Qur'ān as Scripture. New York, 1952. P. 103; O. Pretzl в: Nöldeke T. Geschichte... S. 249—251, 274; Spitaler A. Otto Pretzl, 20. April 1893—28. October 1941 // Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft. T. XCVI. 1942. S. 161—170; Fischer A. Grammatisch schwierige Schwur- und Beschwörungsformen des klassischen Arabisch // Der Islam. T. XXVIII. 1948. S. 5—6. См. также: Rippin A. The Present status of tafsīr studies // Moslem World. T. LXXII. 1982. P. 224; Welch A. Al-Qur'ān // Encyclopaedia of Islam. T. 5. Leiden, 1975. P. 409; Brady D. [Рецензия] // Journal of Semitic Studies. T. XXVIII. 1983. P. 376. Печ. на: Loebenstein H. Koranfragmente auf Pergament aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek. Wien, 1982.

совпало по времени и месту с открытием в Кувейте выставки рукописей Корана из Саны. Именно анализ этих рукописей впервые со всей очевидностью показал несоответствие той истории текста Корана, которая реконструируется на основе мусульманской традиции, с реальной историей первых этапов фиксации текста. Исследования рубежа 70—80-х гг. еще раньше подтвердили противоречивость самой этой традиции.

Только совместная работа палеографов, лингвистов и историков, тщательное описание и изучение сохранившихся рукописей (в первую очередь Коранов из Саны, Ог. 2165 из Британской библиотеки, стамбульских и каирских собраний, коллекций Санкт-Петербургских библиотек), создание базы данных по ранним спискам⁸⁹ способны дать объективные материалы для воссоздания ранней истории Корана. В этой связи очень важны факсимильная публикация сохранившихся фрагментов, ввод их в международный научный оборот⁹⁰.

В конечном итоге только такая работа сможет приблизить нас к воссозданию реальной истории Священного текста, — истории, которая являла себя в борьбе и столкновении различных мнений и завершилась утверждением мусульманского канона. Сегодня, в конце XX в., мы почти так же далеки от решения проблемы, как и в его начале.

⁸⁹ См.: Rezvan E. A. The Qur'ān: between «textus receptus» and «critical edition» // Les problèmes posés par l'édition critique des textes anciens et médiévaux / Ed. J. Hamelle. Louvain-la-Neuve, 1992. P. 291—310. Подобная база данных («Сфар-Дейта») по датированным еврейским рукописям, создаваемая в рамках Еврейского палеографического проекта под руководством проф. Малахи Бейт-Арие, убедительно показала, что это не просто обычный компьютерный каталог, но и мощный исследовательский инструмент.

⁹⁰ Цветное факсимиле рукописи Е 20 будет опубликовано в CD-ROM серии «Asiatic Museum. Treasures from St. Petersburg Academic Collection of Oriental Manuscripts», issue № 4: «The Qur'ān of 'Uthmān (Katta Langar, St. Petersburg, Bukhara, Tashkent)». Мы планируем также публикацию других ранних коранических фрагментов из богатых петербургских собраний (академическая коллекция, коллекция Марселя из Российской национальной библиотеки). Когда работа была уже готова к печати, я получил важный источник из этой серии: Déroche Fr., Sergio Noja Noseda. Sources de la transmission manuscrite du texte coranique: Les manuscrits de style ḥiḡazī, 1 / Le manuscrit arabe 328 (a) de la Bibliothèque nationale de France. Paris, 1999.

Таблица

Сūra 98 и ее варианты

№ āyata	Текст по египетскому изданию ¹	Варианты Ибн Мас'уда ²	Варианты Убаййа б. Ка'ба ³
1	2	3	4
1	لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُتَفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ	لَمْ يَكُنِ الْمُشْرِكُونَ وَأَهْلُ — لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ	مَا كَانَ الَّذِينَ — لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ или: كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكُونَ или: مَا كَانَ الْمُشْرِكُونَ وَأَهْلُ الْكِتَابِ مُشْرِكِينَ

¹ Египетское или каирское издание Корана — последнее этап работы по унификации текста Корана, осуществлено в 1919, 1923, 1928 гг. специальной коллегией мусульманских ученых. На сегодняшний день — это последний шаг в канонизации орфографии, структуры текста и правил чтения Священного текста. За основу было взято одно из «семи чтений», наиболее популярное к тому времени в мусульманском мире, а именно одно из куфийских «чтений» — «Ḥaḥḥ an 'Asim». Это издание, повсеместно принятое сегодня как в мусульманском мире, так и европейскими учеными, явилось значительным шагом в изучении текста (Bergsträsser G. Koranlesung in Kaigo... T. XX. P. 1—42; T. XXI. P. 110—140).

² Абдаллах Ибн Мас'уд (ум. в 653 г.) — один из первых мусульман, личный слуга Пророка, заучивший, согласно традиции, до 70 сūr прямо из его уст. Участвовал в битвах при Бадре и Ухуде. После смерти Пророка поселился в Куфе, где стал одним из наиболее почитаемых религиозных авторитетов. Отказался сменить свою версию текста по приказу халифа 'Усмана, возмущившись, что предпочтению отдано тексту Зайда б. Сабита, который, по словам Ибн Мас'уда, «еще был в чреслах неверной», когда тот уже давно был мусульманином (Jeffery A. Materials... P. 20—21, 110—111).

³ Убайй б. Ка'б (ум. в 649—650 г.), прозванный Сайид ал-Куррā' — один из ансāров, личный секретарь Пророка. Принимал участие в работе над «Усмановой редакцией», хотя источники не дают возможности оценить степень его вовлеченности в работу. Его «чтения» (al-kirā'āt) были очень популярны в Сирии (Ibid. P. 114, 178—179). Все прочие варианты, фиксируемые более поздними источниками, восходят к al-kirā'āt Ибн Мас'уда и Убаййа б. Ка'ба (Ibid. P. 312, 355).

1	2	3	4
2	رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً	رَسُولًا - رَسُولٌ	رَسُولُ اللَّهِ إِلَهُهُمْ يَتْلُوا صُحُفًا مُطَهَّرَةً وَفِيهَا كُتِبَ قِيمَةً وَرَأَيْتُ الْيَهُودِيَّةَ وَالنَّصْرَانِيَّةَ إِنَّ أَقْوَمَ الدِّينِ الْحَنِيفِيَّةَ مُسْلِمَةً غَيْرَ مُشْرِكَةٍ وَمَنْ يَفْعَلْ صَالِحًا فَلَنْ يَكْفُرَهُ. كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ يَتَمَوَّنُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَقِيمُونَ الصَّلَاةَ.
3	فِيهَا كُتِبَ قِيمَةً		ИЛИ: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْحَنِيفِيَّةُ غَيْرَ الْيَهُودِيَّةِ وَلَا النَّصْرَانِيَّةِ وَمَنْ يَفْعَلْ خَيْرًا فَلَنْ يَكْفُرَهُ.
4	وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ		

1	2	3	4
5	وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ خُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ	إِلَّا أَنْ يَتَّبِعُوا - إِلَّا لِيَعْبُدُوا الدِّينُ الْقِيَمَةُ - دِينُ الْقِيَمَةِ	
6	إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ		
7	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ		
8	جَزَاءُ هُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ		

Глава 3

Мусульманская экзегетика

Естественный ход событий после смерти Мухаммада выявил множество вопросов, на которые в Коране невозможно было найти прямые ответы. Это стало еще более очевидным, когда в ходе завоеваний и сложения на покоренных территориях новой социокультурной общности арабо-мусульманское общество столкнулось с качественно иными проблемами. С одной стороны, все это привело к появлению и росту значения других источников мусульманского права, в первую очередь *сунны*, с другой — к возникновению все более и более отдалявшихся от прямого смысла «метафорических» комментариев на Коран, а в дальнейшем и к созданию в среде последователей различных направлений в исламе новых «Писаний».

Неконституированный характер исламского богословия, отсутствие общепризнанных институтов (подобных, например, Вселенским соборам), процедур узаконения религиозных догматов и критериев в определении «истинности» того или иного положения или установления порождали многочисленные споры внутри мусульманской общины, которые затрагивали важнейшие вопросы вероучения. Разномыслие стало неотъемлемой чертой ислама, а проблема «правоверия» оказалась неразрешимой¹.

По мере становления в мусульманском государстве культурного симбиоза, ознаменовавшегося широким усвоением мусульманской культурой достижений покоренных народов, естественно, усложнялось и теоретическое осмысление социально-религиозной системы, центром которой являлся Коран, составивший основной семантический «инвентарь» этой культуры и сформировавший многие особенности видения мира, характерные для ее носителей.

Инокультурная и иноязыковая среда естественным образом обуславливала усвоение исламом изначально чуждых ему идей, обычаев, бытовых представлений. Реакцией на это стала борьба против «недозволенных» новшеств, которую повели «хранители правоверия», стремившиеся опираться лишь на положения, зафиксированные Кораном и *сунной*. Проблема «традиция—новация» пронизывает всю историю ислама вплоть до современности.

Мы уже говорили об особенностях Корана как сакрального текста, подлинное значение которого всегда шире его непосредственного смысла, постоянно дополняемого кругом ассоциаций и образов, воз-

никающих у читателей и слушателей. В различные эпохи, в разной социально-культурной и этнической среде круг этих ассоциаций существенно различался. Изучение мусульманской экзегетики в диахронном аспекте как реакции арабо-мусульманского общества на Коран представляется, таким образом, попыткой воссоздания подлинной истории памятника. В этом отношении Коран и исламская экзегетика — единый комплекс и уникальный религиозно-социальный и исторический документ².

«Каллиграфия — первая святая обязанность пера, комментарий — вторая»³. Комментарии к Корану отразили всю гамму политико-религиозных убеждений и национально-культурных пристрастий их авторов — суннитов и шиитов, суфиев и исмаилитов, жителей Египта и Хорасана, мусульманской Испании и Индии... Даже сами подходы к интерпретации текста, появление и развитие различных инструментов его анализа были неразрывно связаны с идеологическими запросами эпохи⁴.

Внутренние смуты сменялись иноземными нашествиями, периоды относительного спокойствия и благополучия 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. Являясь одним из ключевых элементов системы традиционного мусульманского образования, *тафсиры* формировали, и продолжают формировать сегодня, мировоззрение миллионов и миллионов мусульман. Сотни комментариев, передающих нам своеобразное понимание Корана их авторами, являются удивительными памятниками эпохи⁵.

² См.: Jauss H. R. Literary history as a challenge to literary theory // New Literary History. Baltimore, 1970. Vol. 2. P. 7—37; Reader-response Criticism: From formalism to Post-Structuralism / Ed. J. P. Tompkins. Baltimore, 1980; Rippin A. The Qur'an as literature: perils, pitfalls and prospects // British Society of Middle Eastern Studies Bulletin. Vol. X. 1983. P. 38—47; Smith W. C. The true meaning of scripture: an empirical historian's nonreductionist interpretation of the Qur'an // International Journal of Middle Eastern Studies. T. XI. 1980. P. 487—505.

³ Cragg K. The Pen and the Faith. Eight Modern Muslim Writers and the Qur'an. London, 1985.

⁴ В убедительном доказательстве этого положения, нашедшего отражение в ключевой работе «Qur'anic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation» (Oxford, 1977), состоит одна из важнейших заслуг Дж. Уонсборо. См. также: Rippin A. Studying early tafsir texts // Der Islam. T. LXXII. N 2. 1995. P. 310—323. Приношу искреннюю благодарность проф. А. Риппину, приславшему мне целую серию своих работ по проблеме, имеющих сегодня первостепенное значение.

⁵ В 1920 г. в Лейдене увидел свет так и не прочитанный И. Гольдзиером курс лекций по мусульманской экзегетике, который он собирался представить за семь лет до этого в университете Упсалы (см.: Goldziher I. Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Leiden, 1920). Хотя автор не считал свою работу обобщающей — в ней, по его мнению, лишь намечаются тенденции развития мусульманской экзегетики, — огромная эрудиция, непосредственное изучение множества источников, находившихся к тому времени в рукописи, интуиция

¹ Прозоров С. М. К вопросу о «правоверии» в исламе: понятие *ахл ас-сунна* (сунниты) // Проблемы арабской культуры: Памяти академика И. Ю. Крачковского. М., 1987. С. 213—218.

Первым толкователем откровений был сам Мухаммад: «И послали мы тебе упоминание (*аз-зикр*), чтобы ты разъяснил (*ли-тубаййина*) 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.

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 *āyat* 2: 106 говорится о том, что Аллах может заставить Мухаммада забыть некоторые из прежних *āyāt*, может отменить их, заменив на лучшие или похожие. Эти слова были произнесены в связи с обвинениями оппонентов, указывавших на чересчур вольное обращение Пророка со «словами Аллаха». Иногда такие изменения носили, по-видимому, случайный характер: одно слово заменялось

исследователя сделали эту книгу важнейшим достижением западного исламоведения. В 1982 г. А. Риппин поставил вопрос о необходимости замены труда И. Гольдциера на новом уровне теоретического и практического освоения материала (см.: Rippin A. The present status of *tafsir* studies // *Moslem World*. Т. LXXII. 1982. P. 237—238). На нынешнем этапе развития науки заменой труду И. Гольдциера сможет стать только серия монографий по различным аспектам проблемы (Резван Е. А. [Рецензия] // Народы Азии и Африки. № 3. 1990. С. 175—182. Рец. на кн.: Rippin A. Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān. Oxford, 1988). Прообразом такой серии могут служить пять публикаций последних лет: International Congress for the Study of the Qur'ān. Australian National University, Canberra, 8—13 May 1980. Series I. Canberra, 1980; Welch A. T. Studies in Qur'ān and Tafsir // *Journal of the American Academy of Religion*. Т. XCVII. N 4. 1980; Approaches to the Qur'ān / Eds. G. R. Hawting and A.-K. A. Shareef. London, 1993; The Qur'ān as Text / Ed. St. Wild. Leiden, 1996 и «Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān», упомянутые выше.

За последние десятилетия опубликовано множество работ, посвященных «жанрам» мусульманской экзегетики, *тафсирам* отдельных авторов, особенностям экзегетики того или иного направления внутри ислама. Как на Западе, так и в мусульманском мире были предприняты попытки воссоздания и публикации ранних текстов (см.: Gilliot C. Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1992 à 1994 // *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*. Т. XXI. 1993). Создаются и работы в традиционном духе, в которых на каждый из *āyāt* собраны мнения множества экзегетов (например: Ayoub M. The Qur'ān and Its Interpreters. Albany, 1984).

Подробный анализ исследовательских работ и публикаций источников, связанных с потребностями изучения *'ilm al-Qur'ān wa-t-tafsīr*, проведен А. Риппином в дважды опубликованной (см.: Rippin A. The present status of *tafsir* studies // *Moslem World*. Т. LXXII. 1982. P. 224—238) обзорной статье. Там же представлена подробная библиография по проблеме. Библиографию см. также: Gilliot C. Exégèse, langue, et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Ṭabarī (m. 311/923). Paris, 1990; Newirth A. Koran // *Grundriss der arabischen Philologie*. Band II: Literaturwissenschaft / Ed. H. Gätje. Wiesbaden, 1987. S. 119—135; Band III: Supplement / Ed. W. Fisher. Wiesbaden, 1992. S. 262—264.

другим, близким по смыслу. Мусульманская традиция сообщает и о курьезном случае, когда Мухаммад слушал в мечети человека, читавшего наизусть Коран, и понял, что читаемый отрывок содержит *āyat* или *āyat*ы, которые он забыл. Иногда в изменениях, вводимых Мухаммадом в текст его откровений, прослеживается определенная тенденция. Так было, возможно, с исчезновением из Корана термина *ḥanīfīyyā*, замененного на *islām*, что отражало размежевание с представителями других современных ему арабийских монотеистических течений⁶. В любом случае противники Пророка неоднократно указывали на неточности в передаче прежде произнесенных откровений. Появление *āyāt*ов, близких по смыслу, но текстуально не совсем совпадающих с произнесенными раньше, вызывало споры и разногласия: «Он — тот, кто ниспослал тебе писание; в нем есть стихи, твердо установленные (*муḥkamāt*), которые — основа книги; и другие — близкие [им] по смыслу, но отличающиеся (*муташибихāt*). Те же, в сердцах которых уклонение, держатся за то, что в нем отличается, вызывая смятение, требуя толкования этого (*та'вилуху*). Не знает его толкования (*та'вилуху*) никто, кроме Аллаха. И твердые в знаниях говорят: „Мы уверовали в него; все — от нашего Господа“» (3: 7). Позднее этот *āyat* привел к появлению специальной теории, подразделяющей все *āyat*ы Корана на *муḥkam* и *муташибих*, и процедур особого толкования последних⁷.

Другой вид изменений — это появление в проповедях Мухаммада *āyāt*ов, отменявших прежние⁸, что было обусловлено развитием представлений Мухаммада о своей пророческой миссии и изменением обстоятельств жизни Пророка на протяжении двадцати двух лет. Наиболее известен случай с «наущением сатаны», когда Мухаммад согласился считать три языческие божества (ал-Лāt, ал-'Уззā и Манāt) посредниками между Аллахом и людьми (53: 19—22 и 22: 52)⁹. Позднее в рамках комплекса наук о Коране (*'ilm al-Qur'ān wa-t-tafsīr*) возникло специальное направление *'ilm nāsikh al-Qur'ān wa mansūkhuhu*, тесно связанное с мусульманским правоведением. Путем установления хронологической соотнесенности *āyāt*ов правоведы пытались определить те из них, которые не могут являться основой законоположений, так как были впоследствии отменены. Так было выяснено, что *āyat* 9: 5 «А когда кончатся месяцы запретные, то избивайте

⁶ Watt W. M. Bell's Introduction to the Qur'ān. Edinburgh, 1970. P. 16.

⁷ Wansbrough J. Op. cit. Index; Ayoub M. Study of Imāmī Shī'i tafsīr // Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān. P. 189.

⁸ Rippin A. Naskh al-Qur'ān and the problem of early *tafsir* texts // British Society of Middle Eastern Studies Bulletin. Т. XLVII. 1984. P. 22—43; разные источники называют и число отмененных *āyāt*ов, которое превышало 200 единиц. См., например: Powers D. S. The exegetical genre *nāsikh al-Qur'ān wa mansūkhuhu* // Approaches / Ed. Rippin. P. 137, App. A.

⁹ См.: Лундин А. Г. Указ. соч.; Burton J. Op. cit. P. 246—265.

многобожников, где их найдете, захватывайте их, осаждайте, устраивайте засаду против них во всяком скрытом месте!» отменяет 124 *āyat*¹⁰.

Анализ такого рода сочинений показывает, что почти сразу после смерти Пророка внутри оставленных им текстов, составивших Коран, имелась небольшая группа *āyat*ов — около 40, которые считались «отмененными». Они, в свою очередь, были связаны с отменяющими их *āyat*ами. Все эти *āyat*ы составляли достаточно жестко соединенную группу, причем хронологическое место каждого из них ясно осознавалось¹¹.

Таким образом, уже в ходе самой пророческой деятельности Мухаммада содержание его проповедей, вошедших в текст Корана, претерпевало значительные изменения: одни из произнесенных прежде *āyat*ов заменялись новыми, другие получали новое истолкование. Содержание многих *āyat*ов в силу специфики текста было непонятно неопитам. В результате Мухаммаду приходилось вновь давать истолкования прежде высказанным откровениям. Остается, однако, неясным, насколько сам Мухаммад представлял допустимость комментирования другими людьми полученных им откровений. Противоречивые свидетельства *сунны* давали аргументы как сторонникам, так и противникам истолкования Священного текста и становились исходной точкой ожесточенных дискуссий.

Слушатели Мухаммада хранили в памяти обстоятельства произнесения многих *āyat*ов (*асбāб ан-нузūл*), причины полемики Пророка со своими оппонентами — без этого многие коранические стихи оставались малопонятными. «Связка» *'илм асбāб ан-нузūл* и *'илм нāсиḫ ва мансūḫ* сохранила важнейший пласт информации, который в той или иной форме вошел в большую часть *тафсīров* и отразил действительную историю возникновения Корана. С увеличением временного отрыва от эпохи Пророка и распространением ислама в новой социально-культурной среде важность этих толкований возрастала.

Первоначально Коран в значительной мере истолковывался изустно, рецитация сопровождалась истолкованием. Отдельные *āyat*ы и *сūры* часто комментировались *имām*ом в мечети после пятничной *хутбы*. Появились люди, целенаправленно собиравшие подобный материал и признанные авторитетами в этой области.

Ислам, как и другие религиозно-философские учения, распространяясь, неизбежно вульгаризировался. Его новые реципиенты сами становились популярными проповедниками. Сказители (*қуṣṣāḥ*), выступавшие на рынках и улицах городов, расширяли своим толкованием коранические тексты, часто обогащая их параллельным материа-

¹⁰ Powers D. S. Op. cit. P. 130—131 и 138, App. B; см. также: Hallaq W. Was the gate of *ijtihad* closed? // International Journal of Middle Eastern Studies. T. XVI. 1984. P. 6; *Муṣṭафā Зайд*. Ан-Насḫ фй-л-Қур'ан ал-карім. Каир, 1963.

¹¹ Подробно см.: Powers D. S. Op. cit.

лом, восходящим к иудео-христианской культурной среде. Популярные «рассказы о пророках» (*қиṣaṣ ал-анбийā'*) составили особый литературный жанр, входя неотъемлемой частью в *тафсīры* и вводя в них новые, прежде неизвестные арабам идеи и образы.

Жизнеописания Мухаммада (*сīра*) также в значительной части были посвящены толкованию Корана: в них *āyat*ы помещались в событийный контекст. Комплекс *āyat*ов, связанных с правовыми нормами, санкционированными Пророком, явился предметом тщательного изучения и толкования в сочинениях мусульманских правоведов. Первые арабские лексикографические и грамматические сочинения в основном также были связаны с потребностями толкования Корана¹². Становление комплекса наук о Коране происходило в тесном взаимодействии с развитием учения о «чтениях» (*ал-қирā'ām*) Священной книги. Оно шло в рамках становления общей догматической системы ислама, в которой Коран объявлялся главным «чудом» (*му'джиза*), главным божественным знаменем (*āya*), главным доказательством превосходства исламской религиозной доктрины, подтверждением (*бурхāн*) истинности пророчества Мухаммада.

Особое направление, связанное с толкованием Корана, начало возникать в ходе сложения мусульманской *сунны*. Оно долго не выделялось в самостоятельную дисциплину. *Тафсīр* 'Абдаллаха б. Вахба (743—812), один из наиболее ранних из дошедших до нас текстов такого рода, по своей форме скорее походит на *муснад*¹³. Знаменитый сборник *хадīсов* «Ас-Ṣаḥīḫ» ал-Бухāри (810—870) со-

¹² Различия как в уточнении основных движущих сил развития раннеарабских грамматических школ, так и в датировке грамматических фрагментов в ранних *тафсīрах* вызывают сегодня оживленные дискуссии, например: Wansbrough J. Op. cit. P. 216—227; Carter M. G. Language control as people control in medieval Islam: the aims of the grammarians in their cultural context // al-Abḥāth. T. XXI. P. 65—84; Versteegh C. H. M. Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam. Leiden, 1993; Muranyi M. Neue Materialien zur *tafsir* Forschung in der Moscheebibliothek von Qairawan // The Qur'an as Text. S. 225—255; Rippin A. Studying early *tafsir* texts // Der Islam. T. LXXII. 1995. P. 310—323. Однако они не снижают значения того факта, что уже по крайней мере во II в. *хиджры* мусульманская община достигла удивительного единообразия в письменной фиксации «самого переписываемого текста», текста Корана. Это было бы просто невозможно без предварительного усвоения результатов разработки грамматических основ языка множеством переписчиков. Такой процесс, несомненно, должен был занять значительное время. В этой связи ключевое значение сегодня приобретают как тщательный анализ особенностей фиксации текста, которые сохранили для нас ранние фрагменты рукописей Корана, так и продолжение изучения ключевого раннего грамматического текста, сочинения Сйбавайх (ум. в 796 г.).

¹³ Wansbrough J. Quranic Studies... P. 127; см. также: 'Abd Allāh b. Wahb (125/743—197/812). al-Ḥamī'. Die Koranwissenschaft. Quellenstudien zur Ḥadīth — und Rechtliteratur in Nordafrika / Ed. Miklos Muranyi. Wiesbaden, 1993; 'Abd Allāh b. Wahb (125/743—197/812). Al-Ḥamī. Tafsir al Qur'an (Die Koranexegese). Quellenstudien zur Ḥadīth — und Rechtliteratur in Nordafrika / Ed. Miklos Muranyi. Wiesbaden, 1993; Muranyi M. 'Abd Allāh b. Wahb: Leben und Werk. Wiesbaden, 1992.

держит специальный раздел, посвященный толкованию Корана (подробнее см. ниже).

Специальные сочинения, посвященные толкованию Корана, возникали внутри поначалу нерасчлененного комплекса дисциплин. Они унаследовали выработанную процедуру исследования и складывавшийся терминологический аппарат¹⁴. По-видимому, можно с достаточными основаниями утверждать, что традиция письменной фиксации *тафсиров* существовала уже в середине II в. хиджры.

Как и значительные изменения во внешнем облике Коранов, о которых мы говорили ранее, рождение *'илм ал-Кур'ан ва-т-тафсир* во многом связано с обострением идеологической борьбы между Алидами и Аббасидами к концу правления Умаййадов. *Тафсиры* стали идеологическим оружием в борьбе за власть в халифате. Одновременно создавались *тафсир* суннита ал-Макки (642—672) и проалидские комментариі ал-Джу'фй (ум. в 745/746 г.) и ас-Суддй (ум. в 745 г.).

Традиция шиитских комментариев бурно развивалась в Куфе, бывшей оплотом Алидов. Шиитские авторы с помощью аллегорического толкования Корана (*та'виль*), 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. в 745/746 г.), один из самых ранних проалидских комментаторов Корана, толковал, например, *āyat* 34:14, повествующий об истории Сулаймāна, и *āyat* 12:80 из истории о Йусуфе. Таким же образом часто комментировался и *āyat* 5:67, который шиитские экзегеты связывали с преданием об объявлении Мухаммадом своим преемником 'Али (при Гадйр Хумм)¹⁵. При этом проалидские комментаторы вменяли в вину своим противникам заведомое искажение, извращение (*тахриф*) текста Корана¹⁶.

¹⁴ Три работы последних двадцати лет, принадлежащие перу Н. Эббот (см.: *Abbot N. Studies in Arabic Literary Papyri. Qur'anic Commentary and Tradition*. Chicago, 1967), Ф. Сезгина (*Sezgin F. Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden, 1967. Т. I) и Дж. Уонсборо (*Wansbrough J. Op. cit.*), оказали наибольшее воздействие на развитие исследований в рассматриваемой области. При этом диаметрально противоположные взгляды Ф. Сезгина и Дж. Уонсборо на возникновение мусульманской экзегетики в I в. хиджры обозначили полюсы в дискуссиях большого круга специалистов, см.: *Leemhuis F. Origins and early development of the tafsir tradition // Approaches / Ed. Rippin. P. 15—16; Sawwaf M. M. Early tafsir: a survey of Qur'anic commentary up 150 AH // Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abūl 'Alā' Mawdūdī / Eds. K. Ahmad and Z. I. Ansari. Leicester, 1979. P. 135—145; Gilliot C. Les débuts de l'égégèse coranique: Les premiers écritures islamique // Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée. T. LVIII. 1991. P. 82—100.*

¹⁵ *Прозоров С. М. Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии в VII—середине X в.: Шиитская историография. М., 1980. С. 46—47; Ess J. van. Das Kitāb al-Idgā' des Ḥasan b. Muḥammad al-Ḥanafiyya // Arabica. T. XXI. 1974. С. 45.*

¹⁶ *Мулла Мухсин Файд ал-Кашиди. Ас-Сафй фй тафсир калām Аллāх ал-вафй (б. м., А. Н. 1286). С. 12—13. Claudeul J. M., Caspar R. Textes de la tradition musul-*

и уничтожение ряда ключевых *āyat*ов при 'Умаре I, 'Усмāне и ал-Хаджжāдже.

Много позднее именно в этом ключе комментировал Хумайнй фрагмент знаменитого *хадйса* «Сақлайн» («Я оставляю вам две ценности — Книгу божественную и мой род; они неотделимы и в таком виде присоединятся ко мне у райского источника...»): «Возможно, фраза „...они неотделимы“ в вышеупомянутом *хадйсе* указывает на то, что после смерти Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!) все, что произойдет с одной из этих двух оставленных Пророком ценностей, произойдет и с другой, пока обе не снизойдут на Пророка у райского источника»¹⁷.

В шиитских кругах переписывались, а позднее публиковались рукописи Корана, содержащие дополнительную, 115-ю *сӯру*, имеющую название «Ан-Нұрайн»¹⁸.

С аббасидской пропагандой несомненно связано и возвышение роли двоюродного брата Мухаммада, 'Абдаллāха б. 'Аббāса (ум. в 687 г.), которого склонная к персонализации традиция называет первым толкователем Корана и удостаивает его в этой связи специальными эпитетами (*тарджумāн ал-Кур'ан*, *ал-бахр*, *хабр ал-умма*, *ра'йс ал-мұфас-сирйн*). Его фигура вскоре приобрела символический характер, олицетворяя собой целую эпоху в жизни мусульманской общины¹⁹.

Религиозно-политическая ситуация в Халифате находила отражение в дискуссиях, где правомерность шиитского *та'вила* оспаривалась противопоставлением суннитского *тафсира*. 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'мұна (813—833), проводившего проалидскую политику.

Эти споры выплескивались на площади, находили отражение в злободневной поэзии, куда проникали доводы из *тафсиров*. Так, со-

mane concernant le *takhrif* (falsification) des écritures // *Islamochristiana*. T. VI. 1980. P. 61—104; *Ayoub M. The Speaking Qur'an and the silent Qur'an: A study of the principles and development of Imami Shi'ite Exegesis // Approaches / Ed. Rippin. P. 189—192*. См. также: *Kohlberg E. Some notes on the Imāmate attitude to the Qur'an // Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented to R. Walzer. 1972. P. 209—224; Monnot G. Islam, exegese coranique // Annuaire EPHE, Ve section. T. XCI. 1982—1983. P. 309—317.*

¹⁷ *Имам Хомейни. Религиозное и политическое завещание. М., 1999. С. 6.*

¹⁸ См.: *Observations de Mirza Alexandre Kazem-Beg, professeur de langues orientales à l'université de Cazan, sur chapitre inconnu du Coran, publié et traduit par M. Garsin de Tassy // Journal Asiatique, IVème série. Vol. II. 1843. P. 373—429.* Эта *сӯру* включает шиитский перевод Корана на урду: *Qur'an. Maulavi Abdul Qadir ka tarjuma, zuban i urdu men, aur hashiye nasara musannif ke. Ilahabad, 1844.*

¹⁹ *Goldfeld I. The Tafsir of Ibn 'Abbās // Der Islam. T. LVIII. 1981. P. 125—135; Gilliot C. Portrait «mythique» d'Ibn 'Abbās // Arabica. T. XXXIII. 1985. P. 127—184; Rippin A. Tafsir Ibn 'Abbās and criteria for dating early tafsir texts // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. T. XVII. Jerusalem, 1994. P. 37—83.*

временнику событий поэту Марвāну б. Абй Хафсу принадлежат такие строки:

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

Последний *āyat* из *сūры* «Ал-Анфāl» свидетельствует об их
[Аббасидов] наследстве, а вы захотели отменить его! ²⁰

Речь идет об *āyate* 8 : 75 «Обладатели родства — одни ближе друг-
гим 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 нис-
послана *сūra* «Ал-Ан'ām». Когда такое бывает?

Никогда не будет, чтобы потомкам дочерей [т. е. Фатимы] доста-
лось наследство дядьев по отцу ²¹.

Ему оппонирует Джа'фар б. 'Аффāн:

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 доли ²².

С «исчезновением» последнего *имāма* Мухаммада б. ал-Хасана
(ок. 874 г.) связывается создание в шиитской среде ряда сочинений,
посвященных толкованию *āyатов* эсхатологического содержания.

Одновременно *тафсūры* отразили острое соперничество двух эт-
нополитических союзов — хахтанидов и аднанидов («южных» и «се-
верных» арабов), которое приобрело особую остроту в конце VII—
первой половине VIII в. С борьбой между этими группировками был
связан целый ряд важнейших политических событий: это и приход к
власти Марвāна б. ал-Хакама, одержавшего при поддержке хахтани-
дов победу над «антихалифом» 'Абдаллахом б. аз-Зубайром, и воен-
ные неудачи мусульман на юге Франции. Одним из следствий этой
борьбы явилась сравнительная легкость захвата власти Аббасидами.
Наконец, соперничество хахтанидов и аднанидов во многом опреде-
лило содержание политической истории мусульманской Испании.

В своей борьбе против «северных арабов» «потомки Кахтāна»
широко использовали толкования Корана. Традиция такого толкова-
ния 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 упомя-

²⁰ *Абū-л-Фарадж ал-Исфāхāни*. Китāб ал-Ағāни. Каир, 1963—1970. Т. 10.
С. 78—88.

²¹ Там же. С. 95.

²² Там же. Т. 13. С. 141.

нуты 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 *āyатов* (например, 47 : 38; 89 : 6—7), связав их с Йеменом.

Противники хахтанидов, «сыны 'Аднāна», также использовали
Коран, доказывая, в частности, что коранические слова, в отношении
которых хахтаниды утверждают, что они южно-арабского происхож-
дения, на самом деле не являются арабскими, а главное — что именно
аднанидам был ниспослан Коран и из их среды вышел Пророк ²³.

Победа Аббасидов привела к оттеснению арабов в политической и
военной областях. Противников арабов объединила *шу'убийя* —
идеологическое движение, направленное против арабской культурной
гегемонии. В своей политике шу'убиты также использовали Коран,
особенно *āyat* 49 : 13 «О люди! Мы создали вас мужчиной и женщи-
ной и сделали вас народами и племенами (*шу'уб ва қабā'ил*), чтобы вы
распознавали друг друга...» *. Они утверждали, что слово *шу'уб* («на-
роды») относится к персам. Оно стоит впереди слова *қабā'ил* («племена»,
т. е., по их мнению, «арабы»), а «поставленное впереди достойнее,
чем поставленное в конце». Их оппоненты отвечали, также ссылаясь
на Коран, что, например, в обращении «о собрание *джйннов* и людей»
(6 : 130) слово «*джйнны*» стоит впереди, в то время как люди превос-
ходят *джйннов*. Оппоненты шу'убитов особенно подчеркивали исклю-
чительность арабского языка, языка Корана. «Я араб, и Коран араб-
ский, и язык живущих в раю — тоже арабский» — утверждал попу-
лярный антишу'убитский *хадйс* ²⁴. Для подтверждения этой своей по-
зиции антишу'убиты ссылались на авторитет Ибн 'Аббāса, связывая,
в частности, с его именем ряд сочинений лексикографического харак-
тера ²⁵.

Одним из следствий шу'убитское движение имело появление
тафсūров-переводов Корана сначала на персидский ²⁶, а затем и на
туркский языки ²⁷.

²³ *Пиотровский М. Б.* Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле. М.,
1977. С. 19, 45—49, 66, 75, 81, 97.

²⁴ *Kahle P.* The Qur'an and the Arabiya // Goldziher Memorial Volume. Budapest,
1948. Vol. I. P. 174.

²⁵ *Rippin A.* Ibn 'Abbās's *al-Lughāt fi-l-Qur'an* // British Society of Middle Eastern
Studies Bulletin. T. XLIV. 1981. P. 15—25; *Idem.* Ibn 'Abbās's *Ghārib al-Qur'an* // Ibid.
T. XL. 1983. P. 332—333.

²⁶ *Ромашкевич А. А.* Персидский *тафсūr* Табарй // Записки коллегии восто-
коведов. Т. V. 1930. С. 801—806; *Hekmat A. A.* Une exégèse coranique du XIIe siècle
en persan: *Kashf al-asrār wa-'uddat al-abrār* // *Journale Asiatique*. T. CCXXXVIII.
1950. P. 1—96.

²⁷ *Abdulkadir J.* Eski türkçe üç Kuran tercümesi // *Türk Diki*. T. VII. N 9. 1952;
Erdogan A. Kur'an terümlerinin dil bakımıından değeri // *Vakıflar Dergisi*. T. I.
Ankara, 1938; *Hartmann R.* Ein altosmanischer Kor'an-Kommentar // *Orientalistische*
Literaturzeitung. T. XXVII. 1924. S. 497—503; *Huart C.* Un commentaire du Qoran en
dialecte turc de Qastamouni (XVème siècle) // *Journale Asiatique*. Série II. T. XVIII.

Коранические комментарии отразили и тесно связанные с политической ситуацией споры сторонников своего рода «местного патриотизма», отстаивавших первенство того или иного города (*фаḍā'il ал-булдāн, фаḍā'il ал-амāйкйн*). Для этого доказывалось, что то или иное событие, упомянутое в Коране, происходило именно в том месте, превосходство которого хотел подчеркнуть комментатор²⁸.

Одним из наиболее ранних из дошедших до нас сочинений, специально посвященных толкованию Корана, является *тафсир*, приписываемый Абū-л-Ḥасану Муқāтилу б. Сулаймāну ал-Аздй ал-Балхй (ум. в 767 г.) — *муфассиру*, принадлежавшему к поколению так называемых последователей (*ат-таби'ун*), перенявших знание мусульманской традиции и ученость непосредственно от сподвижников (*асхāб*) Пророка (подробнее см. ниже).

Острые идеологические споры, в основе которых лежала борьба различных сил за верховную власть в Халифате, нашли свое отражение в разделении общины на сторонников буквального понимания и толкования коранического текста (*ахл аз-зāхир*) и тех, кто искал в Коране «скрытый», «тайный» смысл (*ахл ал-бāтин*). Появился и соответствующий *хадис*: «Ни одного *āйата* не было мне ниспослано без того, чтобы ему был придан *захр* и *батн*»²⁹. К *ахл ал-бāтин* принадлежал Абū Муḥаммад Сахл б. 'Абдаллāх ат-Тустарй (ок. 818—896) — теоретик раннего суфизма и комментатор Корана (подробнее см. ниже). Символично-аллегорическое толкование текстов Корана позволило ат-Тустарй выработать ряд положений, сыгравших в дальнейшем большую роль в ходе сложения суфийской космогонии, гносеологии и психологии. На них опирались в своих сочинениях такие выдающиеся суфийские мыслители, как ал-Ḥаллāдж (ум. в 922 г.), ас-Суламй (ум. в 1021 г.), ал-Кушайрй (ум. в 1072 г.), ал-Бақлй (ум. в 1209 г.) Позднее они были развиты в трудах ал-Газālй и Ибн 'Арабй.

В контексте полемики между сторонниками *ахл аз-зāхир* и *ахл ал-бāтин* развернулись споры вокруг понятий *тафсир* («истолкование», «разъяснение») — *та'вил* («возвращение к истоку, началу»). Высказывалось множество различных мнений. Так, Муқāтил б. Су-

лаймāн утверждал, что *тафсир* — это то, что известно '*уламā*', *та'вил* — то, что знает один Аллах. Ал-Мāтурйдй (ум. в 944 г.) считал, что *тафсир* принадлежит сподвижникам Муḥаммада, *та'вил* — *фуқахā* (*ат-тафсир ли-с-сахаба ва-т-та'вил ли-л-фуқахā*)³⁰.

Значительный авторитет приобрело в этой связи мнение Абū Джа'фара Муḥаммада б. Джарйра ат-Табарй (838—923) — выдающегося историка и экзегета, плодотворно работавшего и во многих других областях знания. До нас дошли далеко не все сочинения ат-Табарй, однако его монументальный исторический труд «Та'рих ар-русул ва-л-мулук» и многотомный *тафсир*, который подвел итог предшествовавшей эпохе мусульманской экзегетики, являют собой результат многолетнего кропотливого труда и свидетельствуют о колоссальной эрудиции ученого. По широте охвата материала, беспристрастности, с которой ат-Табарй приводит разнообразные, зачастую противоречивые мнения, его *тафсир* не имеет себе равных в истории мусульманской экзегетики.

В эпоху острых споров вокруг понятий *тафсир* — *та'вил* ат-Табарй предложил в некотором отношении компромиссное мнение. Он разделил коранические тексты на три категории:

- 1) те, которые недоступны пониманию людей, их подлинный смысл известен только Аллаху;
- 2) те, смысл которых можно выявить, опираясь только на традиционные разъяснения, восходящие к самому Пророку;
- 3) те, сложности толкования которых являются лингвистическими и снимаются с помощью знаний филологов.

Позднее ас-Суйутй (ум. в 1505 г.), имя которого завершает список выдающихся экзегетов мусульманского средневековья, так суммировал другую группу мнений, сложившихся вокруг понятий *тафсир* — *та'вил*: *тафсир* — передача мудрости предшествующих исламских авторитетов; *та'вил* — продукт изучения текста. С формальной точки зрения подчеркивалось различие такого рода: *тафсир* — толкование тех мест, которые допускают лишь одну интерпретацию (*ат-тафсир зū ваджх*); *та'вил* — несколько интерпретаций (*ат-та'вил зū вуджӯх*)³¹.

Следует, однако, отметить, что противопоставление *тафсир* — *та'вил* правомерно лишь в контексте полемики между *ахл аз-зāхир* и *ахл ал-бāтин*. Во все века значительная часть мусульман либо стояла в стороне от этой полемики, либо признавала правомочность обоих подходов. Для них понятия *та'вил* и *тафсир* нередко являлись синонимами. Это отражают названия множества толкований Корана³².

³⁰ Wansbrough J. Op. cit. P. 122—136.

³¹ Ibid. P. 154—146.

³² Еще один синоним — *ма'на* — постепенно закрепился в названиях сочинений, связанных в первую очередь с языковыми аспектами истолкования Священного текста.

1921. P. 161—216; Menges K. H. Zum turkistanischen Tafsir des 12/13 // Ural-altaische Jahrbücher. N 36. 1964. S. 348—359; Schacht J. Zwei altosmanische Kor'an Kommentare // Orientalistische Literaturzeitung. T. XXX. 1927. S. 744—752; Idem. Weiteres zu den altosmanischen Korankommentaren // Orientalistische Literaturzeitung. T. XXXI. 1928. S. 812—815; Seybold C. F. Ein anonymer alter türkischer Kommentar zum letzten Drittel des Korans in drei Handschriften zu Hamburg, Breslau und im Britischen Museum // Festschrift E. Sachaus. Berlin, 1915. S. 326—332; Zajackowski A. Studia nad językiem staroosmańskim. II. Wybrane rozdziały z anatolijsko-tureckiego przekładu Koranu. Krakow, 1937.

²⁸ См., например: Бойко А. К. Арабская литература в Египте в VII—IX вв. М., 1983. С. 132—136.

²⁹ Poonawala I. K. Isma'ili ta'wil of the Qur'an // Approaches / Ed. A. Rippin. P. 209.

Сложные этносоциальные и этнокультурные процессы в халифате нашли свое отражение и в появлении новых «Коранов». На протяжении всей истории ислама то в одном, то в другом месте появлялись люди, претендовавшие на то, чтобы именоваться *махдй* (мессия). Многие из них составляли «Писания»³³.

Одним из первых *махдй* в истории ислама 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 хариджитов, исходившей из основ родоплеменной демократии, шиитских влияний³⁴.

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 (*ат-тафсир би-р-ра'й* или *дир'айа*), к «рационалистическому *та'вилу*». Эта практика признавалась неправомерной их противниками, и в первую очередь ханбалитами и их последователями, сторонниками толкования Корана с помощью *хадисов*, мусульманской традиции (*ат-тафсир би-л-'илм*, *тафсир би-л-ма'сур* или *рив'айа*). Му'тазилиты же ссылались на Коран, на те *айаты*, которые связаны с уже упомянутой нами полемикой Мухаммада со своими оппонентами. Особенно часто — на приведенный *айат* 3:7 о *муташабихат*. Согласно му'тазилитам, *айаты* «смутные», противоречащие доводам рассудка, следовало рассматривать как иносказание (*маджаз*) и истолковывать с помощью методов *ат-тафсир би-р-ра'й*. С помощью «доводов разума» они перетолковывали все, что противоречило их учению о высшей божественной справедливости (*ал-'ادل*) и трансцендентности божественной сущности (*ат-таухид*), в частности, антропоморфические представления о божестве, зафиксированные Кораном³⁵.

Самый известный му'тазилитский комментарий к Корану был создан Махмудом б. Умаром Абд-у-л-Касимом аз-Замахшарй (1075—1144) — знаменитым богословом-му'тазилитом, законоводителем ханафитского толка, филологом и литератором. По названию своего знаме-

³³ Своеобразной параллелью такого рода «писаниям» могут служить апокрифические Книги псалмов Давида (*Kitāb az-Zabūr li-Dā'ūd*). В рукописи Ог. 14.027, с. 141a—148b (хранится в Лейдене), псалмы называются *сүра* и вводятся *бас-маллой*.

³⁴ Tournеau R. Barghawāta // Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1963. Т. I. P. 1043—1045.

³⁵ Mazher-ud-din Siddiqi. Some aspects of the Mu'tazili interpretation of the Qur'an // Islamic Studies. Т. II. 1963. P. 95—120; *Наср Хамид Абд Зайд*. Ал-Иттидж'ах ал-'ақли фй тафсир. Дирасат фй кадийат ал-маджаз фй-л-Куран 'инда ал-му'тазила. Бейрут, 1982; Gimaret D. Une lecture mu'tazilite du Coran. Le tafsir d'Abū 'Alī al-Djubba'i (m. 303/915). Louvain; Paris, 1994.

нитого *тафсир* «Ал-Кашшаф 'ан хақа'иқ ат-танзил», законченного в Мекке в 1134 г., аз-Замахшарй получил почетное прозвище Сәхйб ал-Кашшаф. Это единственный полный му'тазилитский комментарий, дошедший до наших дней (подробнее см. ниже).

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, выступавшего якобы против комментирования Корана и первым увидевшего опасность подмены Священного текста произвольным толкованием³⁶. Появились как *хадисы*, порицающие практику *ат-тафсир би-р-ра'й*: «тот, кто рассуждает о Коране, опираясь на собственное мнение, найдет себе убежище в аду»³⁷, 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. Эти споры являлись отражением глубокого политического конфликта в халифате. В самой общей форме позиции сторон могут быть изложены следующим образом: те, кто, ссылаясь на авторитет Умара I, отрицал возможность толкований, и близкие к ним «буквалисты» стали сторонниками точки зрения, что Коран — несотворенное (*гайр махлук*) слово Божие — является предвечным атрибутом его бытия и не может быть изменен никем. Мусульманская община должна руководствоваться только предначертаниями, содержащимися в этой вечной книге Бога. Поскольку общепризнанными авторитетами в понимании неизменной воли, выраженной в Коране, являлись «уламā», принятие положения о несотворенности и предвечности Корана активно способствовало росту их влияния и власти.

Напротив, те, кто свободнее всего толковал Коран, в большинстве случаев были близки прошиитскому взгляду на природу власти и подчеркивали обязательность боговдохновенности руководителя мусульманской общины. Правитель, имеющий связь с божеством, имеет право отвергнуть религиозный закон в том виде, в каком он был до этого понят и признан. Если считать Коран сотворенным (*махлук*), следует признать и возможность того, что Бог может сотворить его вновь. Эта позиция вела к укреплению позиций политических противников «уламā» — представителей светской власти³⁸.

³⁶ Birkeland H. Op. cit.; см. также: Abbot N. Op. cit.

³⁷ Abdus Sattar M. Wujūh al-Qur'an: a branch of tafsir literature // Islamic Studies. Т. XVII. N 2. 1978. P. 143—144.

³⁸ Ess J. van. Verbal Inspiration? Language and revelation in classical Islamic theology // The Qur'an as Text. P. 177—211.

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. Так, например, *тафсир* видного представителя ашаритского *каләма* ар-Рази имеет как антиму'тазилитскую, так и антизахиритскую направленность (подробнее см. ниже).

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 неотделимой части исламской доктрины и важнейшем доказательстве ее превосходства.

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 чисто литературном плане, обособлению в понятии *и'джаз ал-Кур'ан* моментов «содержания» и «формы». В этот период оно оказалось в центре внутриисламской полемики прежде всего по вопросу о сотворенности и несотворенности Корана. Важную роль это понятие играло в полемике с иудаизмом и христианством как одно из ключевых в обосновании истинности пророческой миссии Мухаммада. В ходе этой полемики мусульманские авторитеты выработали представления о «чудесах» и «знамениях», воспринимаемых чувством (*хиссийа*) и постигаемых разумом (*'ақлийа*). 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» (*айя*). 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 *аф-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. ашаритской богословской доктрины сопровождалось развитием представления о принципиальной недостижимости человеком совершенства коранического стиля (*назм*) и композиции (*та'лиф*).

В сочинениях авторитетов разных направлений фигурирует и еще один аргумент (*ахбар ал-зайб* — «сообщение о сокровенном»): Коран содержит такие сведения о прошлом, настоящем и будущем, которые неграмотный (*уммий*), по традиционным представлениям, Пророк получить обычным путем не мог.

С ашаритских позиций в Коране как в «речи Аллаха» были выделены два аспекта — «внутренний» и «внешний». Первый — «вечная речь, которая есть атрибут божественной сущности» (*ал-каләм ал-қадим алази хува сифат 'аззат*). Второй — «то, что обозначает вечное, т. е. произнесенные слова» (*ад-далл 'ала-л-қадим ва хува-л-алфаз*). Выявляя атрибуты «внешнего» и «внутреннего», «явного» (*зихир*) и «скрытого» (*батин*), такой подход позволил поставить важнейшую проблему — «единства 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. в 909 г.; ас-Суйути, ум. в 1505 г.) 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'анй*). Другие (например, Ибн Хазм, ум. в 1064 г.) считали, что «слова Бога» (*каләм Аллах*) в принципе несравнимы со «словами сотворенных» (*каләм ал-махлукйн*). Третьи (например, ал-Бақиллани, ум. в 1013 г.) пытались выработать компромиссное решение: Коран полон стилистических красот, но это не имеет никакой связи с принципом его неподражаемости. Тем самым ал-Бақиллани, по существу, отверг концепцию *аф-сарфа*³⁹.

³⁹ 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 (*тарджам*) в значении «комментарий» (*тафсир*) допускался при условии, если оригинальный текст им не подменялся. Эти представления сохранились вплоть до 20-х гг. XX в., когда в ходе политики «туркизации» в Турции были изданы переводы Корана на турецкий язык без оригинального арабского текста. В 30-х гг. такая практика получила одобрение в ал-Азхаре. В настоящее время Коран переведен на большинство языков Европы и Азии и на многие африканские языки, причем значительная часть этих переводов выполнена мусульманами. См.: Paret R., Pearson J. D. Al-Kur'an (section 9: Translation of the Kur'an) // Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1971. T. 5. P. 429—432.

Большую работу в этой связи осуществляет специально созданный Центр по переводу Корана, расположенный в Куме. Любопытно издание, осуществленное частным иранским коллекционером (*Dr. Mir Mahmoud Da'wati*). The first Surah of

Развитие теории шло при активном взаимодействии с филологическими дисциплинами. К началу XI в. определился синтез учения об *и'джаз ал-Қур'ән* и теории *бад'и*, учения о фигурах и конкретных приемах построения речи (Абӯ-л-Ҳасан Наṣр б. ал-Ҳасан ал-Марғинанӣ, первая половина IX в.; Абӯ Хилāl ал-'Аскарӣ, ум. в 1010 г.)⁴⁰.

Согласно мусульманским богословам, неподражаемость присуща только Корану. Они отказывали в ней Ветхому и Новому заветам, тем более что в догматических системах христианства и иудаизма сходные представления отсутствуют. Однако в литературной и ученой среде неоднократно предпринимались попытки создать подражания Корану (*му'арадāt ал-Қур'ән*), понимаемые как «приближение» к нему. Таковы сочинения виднейшего стилиста Ибн ал-Муқаффа' (ум. в 757 или 759 г.), знаменитых поэтов Башшāра б. Бурда (ум. в 784/785 г.), Абӯ-л-'Атāхйи (ум. в 828 г.), Абӯ-л-'Алā' ал-Ма'аррӣ (ум. в 1057 г.), ал-Мутанаббӣ (ум. в 965 г.) и особенно му'тазилита Ибн ар-Равандӣ (ум. в 859 г.)⁴¹.

Рассказывают, что Башшāр б. Бурд, услышав однажды, как невольница пела песню на его стихи, воскликнул: «Клянусь Аллахом, они лучше, чем *сұра* „Ал-Ҳашр“»⁴².

Развитие «науки о Коране» вело к ее дифференциации. Появились специальные сочинения по отдельным направлениям. Помимо

the Holy Quran Al. Fatehah translated into 70 languages. Tehran, 1995), содержащее как факсимиле текстов, так и библиографические данные.

Очень активно в этом отношении движение Ахмадийя, выпускающее на основе английского перевода, вошедшего в монументальный трехтомный *тафсӣр* (1963), серию своих переводов, в том числе и на африканские языки.

⁴⁰ С X в. практически ничего нового не было добавлено в обоснование *и'джаз ал-Қур'ән*. Так, прежние аргументы повторены в основном лидером египетских модернистов М. 'Абдо (ум. в 1905 г.). Мусульманский богослов ар-Рафӣ'и (ум. в 1937 г.), посвятивший понятию *и'джаз ал-Қур'ән* специальную работу, определил его как совокупность двух представлений: а) невозможность для обычного человека произвести чудо (*му'джиза*), подобное Корану; б) существование этой неспособности на протяжении веков. Подробнее см.: *Allem A. I'jāzu-l-Qur'an // Islamic Culture*. T. VII. 1933. P. 64—82, 215—285; *Grünebaum G. von. A Tenth-Century Document of Arab Literary Theory and Criticism: the Section of Poetry of al-Baqqillani I'jāz al-Qur'an*. Chicago, 1950; *Audebert C. F. Al-Haṭṭābī et l'inimitabilité du Coran: traduction et introduction au Bayān I'gāz al-Qur'an*. Damascus, 1982; *Wansbrough J. Op. cit.* P. 79—83, 231—232; *Boullata I. I'jāz and Related Topics // Approaches / Ed. Rippin, P. 139—158; Radscheit M. I'gāz al-Qur'an im Koran? // The Qur'an as Text*. P. 113—124.

⁴¹ Специальное изучение такого рода «подражаний» будет способствовать откату от однозначного понимания многовариантной культуры ислама, в рамках которой и в средние века в отношении Корана существовала целая гамма оценок. См.: *Goldziher I. Muslim Studies*. London, 1971. P. 363—365; *Tritton A. S. The average man in early Islam // British Society of Middle Eastern Studies Bulletin*. T. X. 1940—1942. P. 170—172; *Ess J. van. Some Fragments of the Mu'aradāt al-Qur'an attributed to Ibn al-Muqaffa' // Studia Arabica et Islamica. Festschrift Ihsan 'Abbās*. Beirut, 1981. P. 151—164; *Долнина А. А. Коранические цитаты и реминисценции в «Макамах» ал-Харири // Ислам: религия, общество, государство*. М., 1984. С. 156—160.

⁴² *Абӯ-л-Фарадж ал-Исфahanӣ. Китаб ал-Ағанӣ*. Т. 3. С. 211.

упомянутых выше, здесь можно назвать *'илм мушкил ал-Қур'ән*, *'илм ал муҳкам ва-л-муташибих*, *'илм луғāt ал-Қур'ән*, *'илм и'рāб ал-Қур'ән*, *'илм муфрадāt ал-Қур'ән*, *'илм марсӯм ал-хатт*, *'илм ал-вақф ва-л-ибтидā'*, *'илм бад'и' ал-Қур'ән*, *'илм амсāl ал-Қур'ән*, *'илм ахкām ал-Қур'ән*, *'илм ғарā'иб ал-Қур'ән*, *'илм фаḍā'ил ал-Қур'ән* и т. п.⁴³.

По существовавшим представлениям, для того, чтобы *муфасссир* имел право приступить к созданию полновесного *тафсӣра*, он должен был владеть всем этим комплексом дисциплин, хотя создавались и специальные компендиумы, сводящие воедино достижения этих направлений (например, «Итқāн фӣ 'улӯм ал-Қур'ән» Джалāl ад-Дйна ас-Суйӯтӣ)⁴⁴.

Комментировались отдельные сюжеты, понятия и образы Корана, таинственные буквы (*ал-фавāтих*), описания Аллаха, адских мук для грешников, вознаграждения праведников и т. п. Было создано множество сочинений, посвященных правилам рецитации Корана (*таджвӣд*), магическому значению отдельных *сӯр* и *āйатов*, их использованию в качестве молитв. Нужды развития коранических наук обусловили и появление списков биографий рецитаторов Корана.

Создавались специальные сочинения, посвященные «достоинствам» (*фаḍā'ил*) отдельных *сӯр* и *āйатов*, *тафсӣры* к отдельным *сӯрам*, *āйатам* или их группам. Рассмотрение этих сочинений в хронологической последовательности позволяет увидеть узловые моменты религиозно-политической полемики в средневековом исламе в связи с пониманием и толкованием коранического текста. Первостепенный интерес представляет сам подбор *āйатов* для комментирования, который изменялся с возникновением новых проблем и социально-религиозных конфликтов. Каждая эпоха имела свои «любимые» *сӯры* и *āйаты*. Так, шиитским авторам принадлежит группа сочинений, озаглавленных «Китаб ма'нузилā фӣ 'Алӣ мин ал-Қур'ән». Тенденциозность проявляется и в трудах, посвященных обстоятельствам произнесения *āйатов* (*асбāб ан-нузӯл*). Здесь прослеживается как прошиитская тенденция (попытка показать роль 'Алӣ в контексте ниспослания Корана — например, сочинение ал-Ҳаскāнӣ, ум. в 1077 г.), так и тенденция суннитская, находившая выражение в так называемых *мувафакāt* — работах, подчеркивающих особые заслуги 'Умара I (например, труд ас-Суйӯтӣ «Қатф ас-самар фӣ мувафакā саййидинā 'Умар»)»⁴⁵.

⁴³ *Джалāl ад-Дин Суйӯтӣ. Итқāн фӣ 'улӯм ал-Қур'ән*. Каир, 1951. Т. 2. С. 180—181.

⁴⁴ См.: *Фролов Д. В. Совершенство в коранических науках*. М., 2000.

⁴⁵ Тенденциозность, прослеживаемая в сочинениях, принадлежащих к различным жанрам мусульманской экзегетики, должна, несомненно, составить предмет специального изучения. Такой подход продемонстрирован, например, А. Риппином в ходе исследования фрагментов полемики вокруг коранических «чтений» (*ал-хирā'āt*) (см.: *Rippin A. Qur'an 21:95: «A Ban is Upon Any Town» // Journal of Semitic Studies*. T. XXIV. 1979. P. 43—53; *Idem. Qur'an 7:40: «Until the Camel Passes Through the Eye of the Needle» // Arabica*. T. XXVII. 1979. P. 107—113), М. Кистером, проанализировавшим на примере истории об Адаме особенности леген-

Одной из вершин шиитской экзегетики стал труд ат-Табарси (ум. в 1153 г.) «Маджма' ал-байан фи тафсир ал-Қур'ан» (подробнее см. ниже).

Появление на политической арене исмаилитов ознаменовалось и составлением исмаилитских толкований к Корану. Широко используя методики *та'вйла*, исмаилиты искали в Коране подтверждения истинности своих методов политической борьбы и особенностей организации, необходимости «пропаганды» (*да'ва*), важности тайной иерархии «посвященных» и т. п. Подвергая аллегорическому истолкованию отдельные *айаты* и понятия (очень часто это термины, обозначающие землю, небо, горы, деревья), они использовали коранический текст для доказательства истинности своей эзотерической космогонии и учения о спасении. Согласно их трактовке, проповеди мекканского Пророка были наполнены идеями и образами, восходящими к неоплатоникам. Впервые эти мысли были высказаны в толкованиях, принадлежащих авторам из круга «Братьев чистоты» (*ихвân ас-сафâ*)⁴⁶.

Апелляция к Корану была обязательным условием обоснования идеологической или научной позиции. Но если теоретическое богословие ислама (*каләм*) в рамках своего предмета развивалось в направлении независимого философского знания, исходя из символично-аллегорического толкования Корана (*та'вйл*), то мусульманская философия (*фалсафа*) двигалась противоположным путем: полученные выводы приводились в формальное соответствие с Писанием, которое предварительно истолковывалось методами *та'вйла*⁴⁷.

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

дарного материала, вошедшего в *тафсйры* (см.: Kister M. Legends in *tafsir* and *hadith* literature: the creation of Adam and related stories // *Approaches* / Ed. A. Ripstein. P. 82—116), М. Айубом в статье, посвященной развитию шиитской экзегетики (Ayoub M. The Speaking Qur'an and the Silent Qur'an: A study of the Principles and Development of Imami Shi'i Tafsir // *Ibid.* P. 177—198). Этот список можно продолжить.

В российской коранистике связь *тафсйров* с исторической действительностью убедительно продемонстрирована М. Б. Пиотровским, исследовавшим отражение в ранней экзегетике кахтанидско-аднанидской полемики (см.: Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле. М., 1977), и С. М. Прозоровым, вскрывшим глубокую взаимосвязь развития шиитской экзегетики с социально-политической историей арабо-мусульманского общества (см.: Арабская историческая литература в Иране, Ираке и Средней Азии в VII—середине X в.: Шиитская историография. М., 1980).

⁴⁶ Marquet Y. Coran et création. Traduction et commentaire de deux extraits des *Ikhwân al-safâ* // *Arabica*. T. XI. 1964. P. 279—285; *Idem.* Philosophie des *Ikhwân as-safâ*. Algiers, 1975.

⁴⁷ Allonso M. El «ta'wîl» y la hermeneutica sacra de Averroes // *Andalus*. T. VII. 1942. P. 127—151; Michot I. Le commentaire avicennien du versé «Puis il se fourna vers le ciel». Edition, traduction notes // *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*. T. XIV. 1980. P. 317—328.

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»⁴⁸.

Другой характерный пример философского рассуждения такого рода принадлежит Ибн Рушду (Аверроэсу) (ум. в 1198 г.): «Между ними (философами. — Е. Р.) нет разногласий в том, что материя существующих вещей, причастных одной и той же материи, принимает то одну форму, то противоположную ей форму. Так, по их мнению, обстоит дело с формами четырех элементов, то есть огня, воздуха, воды и земли. Они расходятся между собой только относительно той вещи, которая не имеет общей с другими вещами материи или которая имеет различные материи; спор идет о том, могут ли одни из этих вещей принимать форму других, как, например, может ли что-то принимающее определенную форму (как об этом свидетельствуют наблюдения) лишь через много промежуточных «звеньев» принимать эту форму и без промежуточных «звеньев». Так, например, растение возникает благодаря сочетанию элементов; будучи съедено животным, оно претворяется в кровь и семя; из семени и крови получается животное, как сказано Аллахом (да будет он превознесен!): «Мы создали человека из эссенции глины, а затем сделали его семенем в прочном жилище» и так далее до слов «да будет благословен Аллах, лучший из творцов» (23 : 12—14)⁴⁹.

Суфийские экзегеты — сторонники «духовного» *та'вйла* — искали обоснование своим далеким от буквального смысла толкованиям в обращении к авторитету того же Ибн 'Аббаса и шиитского *имāма* Джа'фара ас-Садиқа. Сторонники «духовного», или теософского, *та'вйла* видели четыре смысла каждого *айата* или буквы: «явный» (*зāхир*), «скрытый» (*бāтин*), «предел» (*хадд*) и «восхождение» или «беспредельность» (*ма'ля*). Эти понятия находят близкую аналогию

⁴⁸ Сагадеев А. В. Философская робинзонада Ибн Туфайла // *Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека*. М., 1986. С. 56.

⁴⁹ Цит. по: Ибн Рушд. Опровержение опровержения (фрагменты) / Пер. А. И. Рубина и А. В. Сагадеева // *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока*. М., 1961. С. 524.

в делении, выработанном христианской экзегетикой: *historia*, *allegoria*, *tropologia*, *anagoge*. Рецитация (*тилāва*) *āyata* включает в себе явный смысл — «[буквальное] выражение» (*‘ибāра*), его осознание приводит к пониманию (*фахм*) скрытого смысла или «аллегорического намека» (*ишāра*), то, что разрешает или запрещает *āyat* (*ахкām ал-халāl ва-л-харām*) с точки зрения религиозного закона, — это «предел» (*хадд*). И наконец, *ма’ла* — подлинное знание смысла *āyata*, вложенного в него самим Аллахом.

Обычно истолковывали первые два смысла — *zāхир* и *bāтин* (*sensus literalis*, *sensus spiritualis* в патристической традиции), причем «явный» считался доступным всем мусульманам (*ал-‘āmма*), а «скрытый» — лишь избранным (*ал-хāсса*). В этом суфийский *та’вйл* близок исмаилитскому и шиитскому.

Однако суфийские экзегеты, в частности крупнейший мусульманский философ-мистик Ибн ‘Арабӣ (Ибн ал-‘Арабӣ) (1165—1240), осознавали принципиальное различие между своим и му‘тазилитским подходами к толкованию коранического текста. К избранным (*ал-хāсса*), по мнению Ибн ‘Арабӣ, принадлежат и сторонники рационального осмысления истин откровения (*ахл ан-назар ал-‘ақлӣ*). Но они ищут в Коране лишь то, что соответствует их логическим построениям и взглядам на природу божества, сознательно опуская все, что этим построениям противоречит. Напротив, «познавшие» (*ал-‘āрифун*, *ал-мухаккимун*, *ахл Аллāх*) 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 ‘Арабӣ, в том числе в приписываемом ему сочинении, озаглавленном «Ат-Тафсир» (ибо текст, принадлежащий, как полагают, перу ал-Кāшāнӣ (ал-Кāшāни) (ум. в 1330 г.)⁵⁰, по-видимому, во многом отражает идеи самого Ибн ‘Арабӣ. Для Ибн ‘Арабӣ и его последователей символично-аллегорическое толкование Корана (*та’вйл*) стало особым способом философствования (подробнее см. ниже)⁵¹.

⁵⁰ Lory P. Les commentaires ésotérique du Coran d'après 'Abd ar-Razzāq al-Kāshānī. Paris, 1980.

⁵¹ Влияние идей Ибн ‘Арабӣ легко обнаружить в современной шиитской философии (см. ниже), его толкования сегодня широко используются для обоснования ключевых положений доктрины движения Ахмадийя (*kādiyyānī*), которое осуждается большинством исламского сообщества. И в наши дни публикация сочинений Ибн ‘Арабӣ в мусульманских странах сопряжена с трудностями вследствие противодействия исламских авторитетов. См., например: Махмūd Қасим. Тафсир

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: *имāма* у шиитов (начиная со времен пятого *имāма* Мухаммада ал-Бақира, ум. в 743 г.), а позднее и у исмаилитов часто называли *Қур’ан-и нāтиқ* («говорящий Коран»), тогда как сам Коран (поскольку он требует интерпретации) обозначался термином *Қур’ан-и сāmит* («молчащий Коран»). Считали, что шиитский *имām* может и отменить любой из *āyatov* по своему желанию. Исмаилитский, шиитский, суфийский *та’вйл* — это нередко полная подмена комментарием исходного текста. Прекрасной иллюстрацией принципа «толкование как откровение» могут служить и сочинения ‘Али-Мухаммада Ширāзӣ (Баба) (1819—1850), эпонима и основателя бабидского движения. Особенно характерным является здесь его «Тафсир сурат Йусуф», текст которого имитирует сам Коран (разделения на «сўры» и «āyаты», разрозненные буквы перед началом «сўр») ⁵².

Конечно, столь вольное обращение со Священным текстом вновь и вновь порождало реакцию. Так, с резкой критикой практики *та’вйла* выступали и традиционалисты, и аш‘ариты. «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 достоинств своих свойств, дабы доказать тем самым право на существование суфийской общины», — писал о толкованиях Ибн ‘Арабӣ его противник Ибн ал-Ахдал ⁵³. 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 «Анвār ат-танзил ва асрār ат-та’вйл», созданного ал-Байдāвӣ (ум. в 1286 г.) (подробнее см. ниже).

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, казалось бы, лишало их противников важнейших религиозных аргументов, необходимых для борьбы с врагом, поставив перед ними вопрос: война с монголами это

маджхул ва мусир ли-л-Қур’ан ли-л-мутаасаввиф ал-кабир Мухй ад-Дйн Ибн ‘Арабӣ // Маджаллат ал-Хиллат. Т. XII. 1970.

⁵² Lawson B. T. Interpretation as revelation: the Qur’ān commentary of Sayyid ‘Alī Muḥammad Shirāzī, the Bāb (1818—1850) // Approaches / Ed. A. Rippin. P. 223—256.

⁵³ Ал-Хусайн ал-Ахдал. Кауф ал-ғита’ ‘ан хақā’иқ ат-таухид. Нашараху Ахмад Бақир Махмūd. Тунис, 1964. С. 34. Мы благодарны А. Кнышу за указание на этот фрагмент.

джихад или столкновение двух суннитских государств? Приняв основные исламские установления, монголы продолжали следовать и «Йәсе» Чингиз-Хана. Вопрос был в том, где лежит грань, делающая мусульманина отступником. Ответ дали сочинения Ибн Таймийи и его ученика Ибн Касира (1300—1372/1373), которые резко выступали против господствовавшего разномыслия, жестко настаивая на верховенстве принципа «Коран объясняет сам себя»⁵⁴.

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 из Косова или Чечни?). В зрелом возрасте он, по меткому выражению Е. Сивана⁵⁵, участвовал «в качестве политрука» в нескольких походах против монголов и армянских союзников крестоносцев в Малой Азии, и именно ему удалось сформулировать идею, четко изложенную его учеником Ибн Касиром в толковании на часть 5-й сūры, ключевыми в которой являются следующие фрагменты *āyatov*: «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 (*джāхилийя*) они хотят?» (5:49—50). Согласно Ибн Таймийи:

[Эти *āyatov*] 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 *шарī'ата*, которые дарованы нам Аллахом. Именно так обстояло дело с жителями [Аравии] во время *джāхилийя*... Так обстоит дело и сегодня с монголами, следующими «Йәсе» Чингиз-Хана, которая есть скопление законов, взятых частично из иудейской, христианской, мусульманской и других юридических систем, частично же установленных в соответствии с прихотями монгольских правителей. Причем всей этой системе придается приоритет по сравнению с законами Аллаха, зафиксированными Кораном и *сунной*. Те, кто следует этим законам, установленным людьми, [а не Богом], являются неверными. С ними надо сражаться до тех пор, пока они не признают законов Аллаха⁵⁶.

На протяжении шести веков последователи Ибн Таймийи то и дело напоминали о себе, проповедуя следование букве Корана и *сунны* и вдохновляя религиозные движения салафитского толка (например, ваххабит-

⁵⁴ Ибн Таймийа. Усूल ат-тафсир. Кувейт, 1971. Р. 93; 'Имād ад-Дин Абу-л-Фидā' Исмā'ил б. Касир. Тафсир ал-Кур'ан ал-'азим. Бейрут, 1385/1965. См. также: Calder N. *Tafsir* From Ṭabarī to Ibn Kathīr: problems in the description of a genre, illustrated with reference to the history of Abraham // *Approaches to the Qur'an* / Eds. Hawting and Shareef. P. 101—140; McAuliffe J. D. *Qur'anic Hermeneutics: the views of at-Ṭabarī and Ibn Kathīr* // *Approaches* / Ed. A. Rippin. P. 46—62.

⁵⁵ Sivan E. *Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven; London, 1985. P. 100.

⁵⁶ Ибн Таймийа. Фатāва. Каир, 1909. Т. 4. С. 198, 280—281. Мы следовали переводу Э. Сивана (Sivan E. *Op. cit.* P. 97—98).

ское). В середине XX в. его взгляды вновь приобрели популярность, прежде всего в мусульманской Индии и Египте, о чем речь пойдет ниже.

Исламский мир впадал в длительную полосу культурного застоя, начиналась «эпоха супракомментариев», время торжества пустой схоластики, оторванной от жизни учености. Неудивительно, что именно в это время в знаменитой «Мукаддиме» Ибн Халдуна (1332—1406) появляется «Глава о том, что ученые, занимающиеся кораническими науками, наименее способны к управлению государством и решению вопросов управления». Идея, лежащая в ее основе, прямо противоречит известному *хадису* «лучшие среди вас те, кто изучает Коран и учит ему»⁵⁷. Ибн Халдуну вторил 'Абд ал-Ваххаб аш-Ша'ранй (аш-Ша'равй) (1491/1492—1565), известный египетский филолог и последователь Ибн 'Араби: «Нет пользы читать толкования!»⁵⁸

Одним из последних подлинно оригинальных сочинений в классической мусульманской экзегетике стал «Тафсир ал-Джалāлайн», совместная работа «двух Джалāлей» — ал-Махалли и знаменитого ас-Суйути. Этот своеобразный «арабский перевод Корана» завоевал огромную популярность в первую очередь в неарабской среде (подробнее см. ниже).

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.

2

XIV в. *хиджры*, в значительной мере совпадающий с XX в. от рождения 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 затра-

⁵⁷ Graham W. 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. P. 9—28.

⁵⁸ Шмидт А. Э. 'Абдал-Ваххаб Ша'ранй и его «Книга рассыпанных жемчужин». СПб., 1914 (Приложения, с. 03 и 07).

гивала собственно богословские вопросы, при этом отсутствие в исламе института церкви и духовенства, подобных христианским, наложило весьма существенный отпечаток на характер реформ в исламе⁵⁹.

В значительной степени религиозно-обновленческие процессы в исламе рубежа XIX—XX вв. были связаны с необходимостью 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 60-е гг. Одними из первых выступили российские мусульмане, оказавшиеся по ряду причин на переломе развития евразийской цивилизации⁶⁰.

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 новые научные достижения и социальные представления предсказанными Кораном и тем самым помешать размыванию авторитета Священного текста, с другой — внести в широкую среду читателей-мусульман современные научные представления, сделав их в то же время приемлемыми в контексте традиционных религиозно-философских ценностей. В своих толкованиях новые экзегеты опирались на традиции классического комментирования: Амйн ал-Хули (ум. в 1965 г.) утверждал, что уже в сочинениях ал-Газали можно найти прообраз «научного комментария» (*ат-тафсир ал-'илми*); 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-Кавакби (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 системы⁶¹.

⁵⁹ Abbot F. K. A reformation in Islam? // Bulletin of the Herry Martyn Institute of Islamic Studies (1963, April—June). P. 5—24.

⁶⁰ См.: Rezvan E. A. The Qur'an and its world: VIII/2. West-Östlichen Divans: the Qur'an in Russia // Manuscripta Orientalia. T. V. N 1. 1999. P. 32—51; Ланда П. Г. Ислам в истории России. М., 1995. С. 141—221.

⁶¹ Jomier J., Caspar P. L'exégèse scientifique du Coran d'après le Cheikh Amin al-Khūli // Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire. T. IV. 1957.

«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 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 «Тафсир ал-Манар», созданном вместе с Рашидом Рида (1898—1935), попытался сформулировать принципы организации мусульманского общества, обновленного в либерально-реформистском духе⁶².

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 *тафсирах* Мауланā Абū-л-Калāма Азāда (1888—1958)⁶³. Резко отличную, узко

P. 269—280; Jomier J. Le Cheikh Ṭanṭawī Jawhārī (1862—1940) et son commentaire du Coran // Ibid. T. V. 1958. P. 115—174; Jong F. De. The works of Ṭanṭawī Jawhārī (1862—1940): Some bibliographical notes // Bibliotheca Orientalis. T. XXXIV. 1977. P. 153—161.

⁶² По новой мусульманской экзегетике см.: Baljon J. M. S. Modern Muslim Koran Interpretation (1880—1960). Leiden, 1961; Jomier J. Le Commentaire coranique du Manar: tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypt. Paris, 1954; Idem. Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte révélées par polémique récente // Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire. T. I. 1954. P. 39—72; Jansen J. G. The Interpretation of the Koran in Modern Egypt. Leiden, 1974.

⁶³ См.: Maulana Abū-l-Kalam Azad. Tarjumān al-Qur'an / Transl. by Syed Abdul-Latif. Bombay, 1962; см. также: Cragg K. Op. cit. P. 14—32; Kamali S. A. Abūl Kalam Azad's commentary on the Qur'an // Muslim World. Vol. XLIX. 1959. P. 5—18.

конфессиональную позицию представляли труды двух других индийских мусульманских теологов и публицистов — Абӯ-л-‘Ала’ ал-Маудуди (1903—1979)⁶⁴ и Абӯ-л-Хасана ‘Али ан-Надвий. Последние во многом оказали влияние на развитие взглядов идеолога египетских «Братьев-мусульман» Саййида Кутба.

Борьба против неоколониализма и вмешательство суфийских орденов в экономическую и внутривосточную жизнь, влияние Маркса и Тейяр де Шардена, трудов западных ориенталистов и экономистов причудливо переплелись в апеллирующих к Корану сочинениях видного сенегальского политического деятеля и религиозного философа Мамаду Диа⁶⁵.

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-Сиб‘и, выпустивший в 1958 г. книгу «Иштиракиййат ал-ислам»). И те и другие в доказательство своей правоты широко цитировали Коран. Именно с таким образом мысли полемизирует Хумайн в своем «Религиозном и политическом завещании»: «Некоторые, не понимая и не зная ислама и его учения о здоровой экономике, выступили против сторонников капитализма. Ссылаясь на *айаты* из Корана или изречения из „Нахдж ал-Балаґа“, пытаются доказать сходство ислама с ложным учением Маркса и другими подобными доктринами. Они не обращают внимания на другие *айаты* Корана и положения „Нахдж ал-Балаґа“»⁶⁶.

Середина XX в., раскол мира на две противостоящие военно-политические группировки, холодная война и острое идеологическое противостояние ознаменовались новыми вызовами для народов мусульманских государств. Обретение национальной независимости отнюдь не гарантировало решения важнейших проблем. Поиски своего места в мире, национальной и религиозной идентичности проходили в условиях военного противостояния с соседями и балансирования

между враждующими центрами силы. К шестидесятым годам 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 (*ғазв фикрий*).

Один из идеологов нового исламского радикализма, Са’ид Хавва, выделил три самых опасных составляющих «модернизации», подрывающей, по его мнению, самые основы исламской цивилизации. Это *джайхилийский* национализм, марксизм и экзистенциализм⁶⁷. Позднее политика *enrichissez-vous*, проводимая режимом Садата, обозначила нового «врага ислама»: культ экономического роста любой ценой.

Борьба за независимость (по терминологии Хаввы «первая исламская революция») закончилась победой. Вторая исламская революция должна быть направлена против внутренних врагов — «секуляризма и консьюмеризма»⁶⁸.

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. османского государства, по мнению радикалов, — одна из самых блестящих страниц исламской истории), упразднившего Халифат и превратившего Турцию в светское государство. Ставился лозунг восстановления Халифата, ибо те, кто подчиняется светскому государству, делают с ним грех отступничества (*ридда*). Чтобы спастись от *джайхилийи* и сохранить «подлинно мусульманское наследие и традиции», члены радикальной группы «Ат-Такфир ва-л-хиджа» проповедовали необходимость отшельничества, уединения в пещерах. Их стали даже называть «Люди пещеры» (*ахл ал-кахф*), 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 эпохи⁶⁹.

Главный идеолог нового радикализма Саййид Кутб (казнен в 1966 г.) в том числе и своим толкованием *айата* 2:110 обосновывал борьбу против панарабизма и нации-государства. «О каком национальном подлинно исламском государстве можно говорить, — писал

⁶⁴ Abbott F. K. Maulana Maududi on Quranic interpretation // Muslim World. T. XLVIII. 1958. P. 6—19.

⁶⁵ Mamadou Dia. Essais sur l'Islam. Dakar, 1977—1979. T. 1—2; Cragg K. Op. cit. P. 33—52.

⁶⁶ Имам Хомейни. Указ. соч. С. 93. «Нахдж ал-Балаґа», собрание проповедей, писем, нравоучительных сентенций, приписываемых ‘Али б. Абй Талибу, считается выдающимся образцом арабской словесности и пользуется огромным авторитетом в шиитской среде. Текстологические исследования показывают, что значительная часть сочинения действительно может восходить к ‘Али, см.: Vaglieri L. Veccia. Observations sur le Nahdj al-balagha // Proceedings of the 24th Congress of Orientalists. Munich, 1957. P. 318—319; Idem. Sul Nahdj al-balagha e sul suo compilatore al-Radi // Annali dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli. T. VIII. [1958]. P. 1—24.

⁶⁷ Хавва С. Мин аджл хутва ила-л-амам. Бейрут, 1979. С. 12—13, 141, 211.

⁶⁸ Он же. Джунд Аллаһ. Бейрут, 1977. С. 12, 59, 205.

⁶⁹ Cragg K. Op. cit. P. 48—49.

он, — если в первую группу последователей Мухаммада входили араб Абу Бакр, эфиоп Билал, византиец Сухайб и перс Салман»⁷⁰.

Қутб поставил мусульманскому общественному организму свой диагноз: *джāхилийя*, утверждая, что речь идет о самой жизни и смерти ислама. По его мнению, общество вновь пребывает в состоянии «испытания и разлада» (*михна ва-л-фитна*)⁷¹. Если во времена Ибн Таймийи зараза коснулась лишь элиты (греческая философия) и вновь обращенных (монголы), то сегодня благодаря порочной системе образования, роли СМИ речь идет о разложении самых широких слоев мусульманского общества под влиянием «импортированных идей» (*афкār муставрада*), элементов западной цивилизации, разъедающих самые основы мусульманского образа жизни (подробнее о С. Қутбе и его *тафси́ре* см. ниже).

Вокруг наследия С. Қутба и сегодня идет упорная борьба, и не только в лагере его прямых оппонентов, но и в среде сторонников различных направлений «исламского возрождения». В качестве примера можно привести концепцию *джāхилийи*, разработанную С. Қутбом. Для него в состоянии *джāхилийи* пребывает весь мир — не только страны, где господствует «материалистический коммунизм» или «распутный капитализм», но и мусульманские страны, где, по его мнению, принципы веры подверглись длительному и значительному искажению⁷².

В этом отношении *джāхилийя* 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 *джāхилийи*, которая является обратным отражением и заклятым врагом ислама... Современная *джāхилийя* в индустриальных обществах Европы и Америки по существу своему сходна с *джāхилийей* в языческой и кочевой Аравии, т. к. в обеих системах человек более находится под властью человека, чем под властью Аллаха⁷³.

Далеко не случайно, что после убийства Садата, который в отличие от своего предшественника начинал выступления с *бисмилла*, а заканчивал их ссылками на Коран, «Минбар ал-Ислам», орган Министерства по религиозным делам, опубликовал в двух своих номерах

⁷⁰ Қутб С. Ма'алим фй-т-тарйқ. Бейрут, 1972. С. 196—197.

⁷¹ По мнению группы «Такфир», уже с X в. ислам находится в состоянии *джāхилийи*.

⁷² На этом тезисе строят свои доводы как сторонники наиболее экстремистского направления, считающие, что *джахилийский* характер современного египетского и, шире, мусульманского общества требует отказа от общения с его членами как с неверующими (*такфир*) и борьбы против власти предрержащей (Мустафа Шукри, 'Али 'Абдух Исма'ил), так и более умеренные деятели, утверждающие, что С. Қутб, когда говорил о мусульманских странах, вкладывал в понятие *джāхилийи* прежде всего моральный и интеллектуальный смысл и никогда не призывал к *такфи́ру* (Йусуф ал-'Азм). Последнюю точку зрения разделяет и брат С. Қутба — Мухаммад, ставший основным издателем и толкователем его трудов.

⁷³ Қутб С. Фй зилāl ал-Қур'ан. Бейрут, 1978 (комментарий на *āyat* 5:44—48). Мы следуем переводу Э. Сивана (*Sivan E. Op. cit.* P. 24).

развернутый комментарий на *āyat* 5: 44, 48, подчеркивая исторический контекст появления этих *āyat*ов, произнесенных Мухаммадом в известных обстоятельствах его противостояния со своими противниками⁷⁴. Своим комментарием на *āyat*ы 22: 40 и 2: 251 С. Қутб 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.

Қутбу вторил Са'ид Хавва: «Законно любое восстание против несправедного правителя. Разве не существует права бороться против правителя, который не следует законам, установленным Кораном? Разве Аллах не помогает тому, кто помогает себе сам?» (ср. Коран, 22: 40)⁷⁵.

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)⁷⁶.

Важно отметить, что взгляды С. Қутба и его единомышленников встретили развернутую оппозицию в мусульманской среде. Его оппонентов можно найти среди представителей самых различных течений мусульманской мысли. Особенно острая критика прозвучала от авторов, которых, казалось бы, следовало отнести к его потенциальным союзникам. Такие известные мусульманские полемисты и сторонники *салафийи*, как 'Абдаллах ад-Даванш, Раби' б. Хадй ал-Мадхали, Мухаммад Насир ад-Дин ал-Албани, Мухаммад Тауфик Баракат, указывали на искажение Қутбом 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 «Фй зилāl ал-Қур'ан» 'Абдаллах ад-Даванш насчитал до 180 ошибок, касающихся фундаментальных основ веры, искажаемых Қутбом в угоду своим политическим теориям⁷⁷.

Коран широко использовался и используется в дискуссиях, разворачивавшихся вокруг ключевых социальных понятий. Хорошим примером может послужить спор о понятии «демократия». По мнению М. 'Абдо, основанному на его понимании *āyat*а 42: 38, ислам демократичен по своей сути. Этот взгляд разделял и Маудудй⁷⁸, тогда как С. Қутб в своем *тафси́ре* на ту же *сүру* занял кардинально отличную

⁷⁴ *Sivan E. Op. cit.* P. 103—104.

⁷⁵ Ср. Коран; см.: Хавва С. Мин аджл хутва. P. 34; *Sivan E. Op. cit.* P. 105.

⁷⁶ Об этом писал, в частности, 'Абд ас-Салам Фарадж, см.: 'Abd al-Salām Faraj. The Absent Precept. 1981; см.: *Sivan E. Op. cit.* P. 127—128.

⁷⁷ Краткий «дайджест» взглядов оппонентов Қутба можно найти на упомянутом ниже сайте Salafi Publications.

⁷⁸ *Abu-I Ala al-Mawdoodi. The Islamic Law and Constitution. Lahore, 1977. P. 211—212.*

позицию: зачем обанкротившийся на Западе институт импортировать на Ближний Восток ⁷⁹.

Острая идеологическая борьба выявляла полярные позиции: если в Сирии в начале 60-х гг. школьные учебники были переписаны так, чтобы исключить цитаты из Корана и *хадисов*, то, согласно идеологам 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 (*кыйас*) и согласия экспертов (*иджма'*), подозрительны, так как *факихи* часто действовали в угоду власти предрешающим.

В шиитском исламе новые идеологические концепции активно разрабатывались, в частности, в трудах 'Али Шари'ати (1933—1977), одного из предтеч иранской революции ⁸⁰, таинственным образом убитого в Лондоне. Революционные идеи социальной справедливости и равенства, восходящие к марксизму, и экзистенциалистская (ср. позицию Са'ида Хаввы) концепция личности и свободы, направленные против конформизма и религиозного обскурантизма, входят неотъемлемой частью в его идейное наследие. В работах 'Али Шари'ати, переведенных на арабский, урду, английский, другие языки, как и в основополагающем труде Хумайни «Ал-Хукүма ал-исламийа», обращение к Корану составляет одну из важнейших основ идейной аргументации.

Экзегетику Хумайни, как и шиитскую экзегетику в целом, характеризуют два принципиальных подхода. Это политизированность, постоянное соотнесение коранических истин и современных реалий и внимание к символическо-аллегорическим, мистическим аспектам толкования. Так, в своем «Религиозном и политическом завещании» Хомейни писал: «...более изощренная 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» ⁸¹.

В высшей степени знаменателен и другой фрагмент из «Религиозного и политического завещания», который, несмотря на его объем, мы считаем необходимым привести целиком:

В руках продажных властей и порочных *ахундов*, которые были хуже деспотичных правителей, Священный Коран использовался как инструмент насаждения насилия, жестокости и коррупции и оправдания действий угнетателей и врагов Господа.

⁷⁹ *Кутб* С. Тафсир сурат аш-Шура. Бейрут, 1973. С. 83—85; *Он же*. Ма'алим фи тарик. С. 3; см. также: *Sivan E.* Op. cit. P. 73.

⁸⁰ *Ali Shariati*. On the Sociology of Islam / Пер. Hamid Algar. Berkeley, 1979; *Idem*. Marxism and Other Western Fallacies. / Пер. R. Campbell. Berkeley, 1980; *Idem*. The Visage of Muhammad / Пер. A. A. Sacheddin. Tehran, 1981; *Idem*. Civilization and Modernization. Houston, 1979. См. также: *Cragg K.* Op. cit. P. 72—90.

⁸¹ *Имам Хомейни*. Указ. соч. С. 27.

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 Мохаммад Реза-хан Пехлеви (транскрипция источника. — Е. Р.). 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 предвзвешенное учение ваххабитов, склоняет несведущие народы на сторону сверхдержав и использует ислам и Священный Коран для уничтожения того же ислама и Корана ⁸².

Второй аспект отчетливо прослеживается в целом ряде сочинений лидера исламской революции, таких как «Тафсир-и суре-йи хамд», которое передавало иранское телевидение, в знаменитом «Мишбах ал-хидайа», в комментарии и предисловии к «Фузул ал-хукм» Ибн 'Арабий, в комментарии к одному из изложений «Мифтах ал-гайб» Садр ад-Дина Канави и во многих других.

Тафсиры продолжают широко использоваться шиитскими лидерами Ирана. В попытках идеологического обоснования экспорта иранской революции шиитские пропагандисты стремятся опираться главным образом на Коран — источник, относительно которого не существует разногласий между шиитами и суннитами.

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 мессии и чудотворца Гулама Ахмада (1839—1908) (библиография связанных с Кораном трудов последнего насчитывает до 80 названий). При подготовке *тафсира* использовались крупнейшие энциклопедии, работы западных ориенталистов (например, Ренана, Уэрри, Минганы, Хитти), социологов, философов и историков (например, Карлайла, Фрейда, Тойнби).

⁸² *Имам Хомейни*. Указ. соч. С. 9—10.

Несмотря на резко отрицательное отношение таких виднейших современных экзегетов, как Маулана Абū-л-Калām Азād, Саййид Қутб, Камил Хусайн⁸³, продолжает развиваться *ат-тафсир ал-'илми*. Для адептов этого направления, таких как турецкий инженер Мехмет Шюкрю Сезер, выпустивший в 1965 г. в Анкаре книгу «Положительные науки в Коране», или египтянин 'Абд ар-Раззāк Нуфл, автор сочинения «Аллах и современная наука» (Каир, 1957), весь текст Корана — это и постоянно звучащее и обновляющееся пророчество о современных научных достижениях, и криптограмма, посредством которой сообщения об этих достижениях были зашифрованы. В одном и том же *āyate* (например, 81:6 «И когда моря перельются») видят предсказание об извержении вулкана Кракатау, случившемся в 1883 г. (М. 'Абдо), и пророчество о водородной бомбе. В октябре 1957 г. сразу же после запуска первого советского спутника в Каире по инициативе журнала «Ливā' ал-ислām» прошел симпозиум на тему «Спутник и Коран», где утверждалось что космические полеты были предсказаны *āyatom* 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 другое⁸⁴.

Потребности социально-экономического развития поставили мусульманских богословов и правоведов перед необходимостью нового осмысления целого ряда традиционных положений ислама. Происходило постепенное ограничение юрисдикции шариатских судов, начала осуществляться 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,

⁸³ См., например: *Husayn K. Le commentaire «scientifique» du Coran: une innovation absurde* / Пер. P. Noury // *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*. Т. XVI. 1983. Р. 293—300.

⁸⁴ В распоряжении автора имеются материалы Пятой конференции Комиссии по научным знакам в Коране и *Сунне* (3—6.09.1993), в которой приняли участие представители Саудовской Аравии, США, Канады и ряда других стран, представившие доклады по «научному и 'джāзу», такие как «И 'джāз Корана и *Сунны* в профилактической медицине и микробиологии». Сюда же следует отнести и любопытную попытку увидеть в тексте Корана тайный математический код, основанный на числе 19 (см.: *Rashad Khalifa. Quran: Visual Presentation of the Miracle*. Tucson, 1982).

Появление таких интерпретаций абсолютно неизбежно в обществе, где усвоение современных научных знаний накладывается на традиционную религиозно-культурную парадигму. В 1989 г. во время чтения цикла лекций по Корану в Академии наук Азербайджана к автору обратился молодой азербайджанский физик, знакомый с Кораном лишь по русскому переводу, и поделился с ним своими наблюдениями, которые во многом совпадали с идеями сторонников «научного и 'джāза». О существовании последних он не имел ни малейшего представления.

в частности запрет на «ростовщический процент» (*ribā'*), широко используются в работах исламских социологов и экономистов, например в обосновании так называемой *таухидной экономики*.

Предпринимаются попытки создания на современном уровне «коранической философии». Именно такую цель поставил себе 'Аббās Махмūd ал-'Ақхād (ум. в 1964 г.), 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 Нагйба Махфūза, озаглавленный «Аулād хāратинā». По существу, это тоже своеобразный *та'вил* на Коран. В романе из 114 глав жителями Каира оказываются Адам, Мūsā, 'Исā, Мухаммад, представленные под другими именами. В историях их жизни и борьбы использованы коранические легенды и притчи. Они пытаются принести людям счастье, но последователи каждый раз сводят на нет усилия учителей. Автор приходит к выводу, что дать счастье людям должна наука, но и она в конце концов оказывается бессильной. Ее достижения используются во вред человечеству, создаются невиданные прежде орудия массового уничтожения. Частичная публикация романа в 1959 г. в газете «Ал-Ахрām» вызвала возмущение мусульманских авторитетов, и отдельной книгой он вышел в Бейруте в 1967 г.⁸⁵

'Абд ал-Хамид ал-Джūда ас-Саххār создал серию исторических романов, посвященных главным персонажам коранических легенд. Причем он обратился не только к Корану, *тафсирам*, но и к Ветхому завету, Евангелиям, в том числе и апокрифическим. Именно против использования таких материалов выступал в свое время Ибн Таймийя. Впрочем, в Египте конца 40-х гг. XX в. у Ибн Таймийи нашлись подражатели. Тогда там развернулась широкая дискуссия по проблеме иудейских легенд (*исрā'ийийāt*) в мусульманской литературе.

Анализ современной мусульманской экзегетики и литературы «коранического круга» показывает, что границы между «прогрессивным» и «консервативным», между «актуальным» и «устаревшим» постоянно смещаются. Коранические идеи и понятия насыщаются новым содержанием, переосмысляются в соответствии с новыми потребностями и запросами. С другой стороны, происходит актуализация ряда исконных коранических понятий и представлений. Мы видели, что тексты важнейших *тафсиров* объединены не только базовым пластом материала, естественным образом переходящего из работы в работу, но и сложной системой взаимосвязей, полемизируя, уточняя и развивая друг друга (например, ат-Табарй — ат-Табарсй; аз-Замахшарй — ар-Рāзй; аз-Замахшарй — Байдāвй; «псевдо Ибн 'Аббās» — «Ал-Джалāлайн»; «Ал-Джалāлайн» — «Ал-Манār»; Ибн Касйр — Қутб и т. п.).

⁸⁵ Английский перевод романа см.: *Najib Mahfuz. Children of Gebelawi* / Пер. Ph. Stewart. London, 1981.

Коранические цитаты широко используются средствами массовой информации, политическими деятелями. Они будят у слушателей широкую гамму ассоциаций, их использование программирует известную реакцию. Сразу после начала израильской агрессии 1967 г. на стенах каирских домов появились *āyat*ы, посвященные *dжихāду*. По существу, они играли роль патриотических лозунгов.

Коранические тексты сохраняют свое значение основных декоративных мотивов в исламском искусстве и архитектуре. Они широко используются в оформлении официальных учреждений и частных домов в мусульманских странах. Массовыми тиражами выходят пластинки и магнитофонные кассеты с записью чтения Корана в исполнении наиболее известных чтецов (*куррā*). Проводятся национальные и международные конкурсы на лучшую рецитацию Корана.

Ислам возник как синтез целого комплекса религиозных идей и представлений, издревле бытовавших и проникавших в Аравию во времена Пророка. Выйдя за пределы Аравии, он развивался и обогащался благодаря способности абсорбировать критически важные элементы религиозного и культурного наследия народов Ближнего и Среднего Востока. 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. Нет сомнения, что и в XXI в. присущие исламу внутренние алгоритмы, его многоликость, плюралистичность обеспечат ему новое развитие и распространение.

Как мы видели, Коран, являясь центром исламской идеологической системы, живя и развиваясь в своих толкованиях, и ныне остается одной из наиболее почитаемых Книг на Земле. Каждый год создаются новые толкования, выходят в свет новые книги, статьи и даже пьесы, навеянные кораническими идеями, сюжетами и образами. «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 Истины.



Глава 4

Сӯра 98 и ее толкования

Мусульманские комментаторы Корана расходились в вопросе о том, где была ниспослана эта сӯра — в Мекке или Медине. Европейские ученые, чьи хронологии произнесения сӯр основывались главным образом на мусульманских источниках, также не выработали единого мнения по этому вопросу. По мнению Ричарда Белла, основанном на анализе ритмической структуры и лексического состава сӯры, айаты 3—4 и 6—8 образуют единство и принадлежат ко 2 г. хиджры; айаты 1, 2, 5 — более поздние; в ходе редакции сӯры на место айатов 3—4 были помещены айаты 1—2, а айаты 6—8 были подвергнуты изменению¹. Большая часть специалистов-исламоведов склоняется к мнению о мединском происхождении сӯры². Этой точки зрения придерживались и редакторы египетского издания Корана (1919, 1923, 1928), которое сегодня повсеместно воспроизводится в мусульманском мире и нумерации айатов которого мы следуем.

Анализ лексики 98-й сӯры выявляет наличие в ней большого числа ключевых понятий (*қаййима*, *баййина*, *барййа*, *'адн*, *ханйф*), восходящих к монотеистической среде Аравии, и это доказывает мединское время ее произнесения (или окончательной редакции), когда в ходе разработки и детализации своего учения и в полемике с иудеями и христианами Мухаммад все чаще обращался к понятиям, выработанным в среде его соперников-монотеистов. Полемике с ними и посвящена в основном сӯра 98, которая подводит итог отношениям Мухаммада с «людьми Писания». Поэтому, возможно, прав И. Хаддад, которому принадлежит развернутый анализ точек зрения европейских и мусульманских комментаторов на происхождение и толкование сӯры 98, когда называет ее «мединской переработкой мекканского оригинала»³.

Произнесение сӯры 98 в окончательном виде следует отнести, по видимому, к 626—627 гг., когда после осады Медины курайшитами одно из исповедовавших иудаизм племен Медины — курайза было обвинено в предательстве и уничтожено (мужчины — обезглавлены, дети и женщины — проданы в рабство). Существуют предания, согласно которым эпизод с бану курайза нашел отражение и в других

¹ [Bell R.]. The Qur'ān, translated, with a critical re-arrangement of the Surahs. Edinburgh, 1939. Vol. 2. P. 670—671; *Idem*. A Commentary on the Qur'ān. Manchester, 1991. Vol. 2. P. 565—567.

² Резван Е. А. Коран и коранистика. С. 40.

³ Он, в частности, предполагает, что айат 2, возможно, составляет ранний фрагмент (ср. айаты 13—14 мекканской сӯры 80). См.: Haddad Y. Y. An exegesis of sūra ninety-eight // Journal of the American Oriental Society. T. XCVII. 1957. P. 525.

āyatah Корана (см., например, 8 : 56; 33 : 26—27). Тематически *сūra* 98 близка и ко многим фрагментам *сūr* 2, 3, 59. Так, обвинение «людей Писания» в «неверии» (*куфр*) находим также в *āyatah* 2 : 105; 3 : 70, 98; 59 : 2, 11, а имеющее принципиальное значение их обвинение в неверии наравне с многобожниками отмечается помимо *сūры* 98 только в *āyate* 2 : 105 (косвенно в 3 : 85).

В целом *сūra* 98 посвящена обычным кораническим темам. Ее специфика состоит в том, что она, по-видимому, являлась непосредственным откликом на раскол в мединской общине, который потребовал коренного пересмотра прежних мекканских и раннемединских установлений, подтверждавших близость мусульман к «людям Писания».

По числу названий, которые в мусульманской традиции употреблялись по отношению к ней, *сūra* 98 уступает лишь первой *суре* Корана. Если, согласно ас-Суйути, «Ал-Фātiha» имела помимо этого еще восемь названий, то у *сūры* 98 зафиксировано семь — «Лам йакун», «Ал-Баййна», «Ахл ал-китаб», «Ал-Қийāма», «Ал-Қаййима», «Ал-Барийа», «Ал-Инфикак»⁴.

Мусульманская традиция сохранила группу преданий, повествующих об особой связи 98-й *сūры* с именем Убаййа б. Ка'ба. Согласно одному из этих преданий⁵, *сūra* была ниспослана специально для него, как для наиболее сведущего из числа сподвижников Мухаммада в чтении Корана. Согласно другой версии, Ибн Мас'уд и Убайй б. Ка'б спорили о том, кто из них правильнее передает текст откровения. Выслушав их обоих, Мухаммад сказал, что правы оба. Тогда Убайй стал спорить с Мухаммадом. Тот ударил его в грудь и стал пристально смотреть на него. Убайй затрепетал, покрылся испариной, и ему даже почудилось, что он смотрел на Аллаха. После этого Пророк сообщил, что *сūra* явлена специально для Убаййа. Действующие лица этих преданий Ибн Мас'уд и Убайй б. Ка'б — сподвижники Пророка, записавшие множество откровений непосредственно с его слов. Они были виднейшими авторитетами в знании и толковании текста Корана. Оба составили свои собственные списки Откровения, которые были распространены соответственно в Ираке и Сирии и отличались от текста, составленного Зайдом б. Сāбитом по указанию халифа 'Усмāна (см. таблицу на с. 67—69). Появление приведенных выше преданий, как и сходных *хадīсов* с другими действующими лицами⁶, относится ко времени ожесточенных споров вокруг правомерности использования различных коранических «чтений». Во-первых, из этих *хадīсов* следовало, что Пророк знал и даже одобрял существование разночтений, а во-вторых, речь в них шла об авторитете Убаййа б. Ка'ба. И можно предположить, что местом рождения этих преданий

была Сирия, где дольше всего сохранялись, несмотря на официальные запреты, списки Корана, восходящие к Убаййу. Поводом к возникновению этих преданий явился, очевидно, тот факт, что *сūra* 98 была прочитана Мухаммадом неоднократно. В этом нет ничего удивительного, если помнить о конкретной политической подоплеке ее появления. Имя Убайй наводит также на мысль, что первоначально речь шла об Ибн Убаййе — одном из самых решительных противников разрыва Мухаммада с иудеями, ответом на протесты которого могла быть *сūra* 98.

Приведенные ниже *тафсīры* содержат указания на некоторые из разночтений, с которыми передавалась *сūra* 98. Их возникновение, возможно, объясняется неоднократностью произнесения *сūры*. Существуют другие варианты текста⁷, восходящие к спискам Ибн Мас'уда, Убаййа б. Ка'ба и других авторитетов. Наиболее значительно отличается вариант второго *āyata*, приводимый Убаййем б. Ка'бом: «Посланник Аллаха к ним, читающий свитки пречистые, в которых писания истинные. Видел Я иудаизм и христианство; поистине, самая правильная религия — ханифство — покорность Аллаху, а не многобожие, и кто бы ни совершил дело благое, никогда этого не будут отрицать. Были люди одной общиной, и послал Аллах пророков вестниками и увещателями, которые повелевали совершать одобряемое и исполнять молитву». Сообщают и о другом варианте этого *āyata*, также принадлежащем Убаййу: «Поистине, [подлинная] религия у Аллаха — ханифство, а не иудаизм и христианство, и кто бы ни совершил доброе, никогда этого не будут отрицать»⁸. Фразы, содержащиеся не характерные для Корана термины «иудаизм» (*ал-йахудиyya*), «христианство» (*ал-насрāниййа*), «ханифство» (*ал-ханифиййа*), «многобожие» (*мушрика*), по всей вероятности, недопустимы, прочие фрагменты близки к *āyatam* 2 : 213; 3 : 104, 115. Как можно видеть в приводимых ниже текстах, *тафсīры* непременно фиксировали варианты «чтений», и они сохраняли свое значение на протяжении едва ли не всей эпохи существования «классической» мусульманской экзегетики.

Сūra 98 в целом и ее отдельные *āyаты* играли важную роль во внутриисламской идейной полемике по таким ключевым вопросам, как сущность веры и неверия, предопределение, отношение к «людям Писания» и их религиям, предназначение и достоинства человека. Если для аз-Замахшары и ар-Рāзи «неверие» (*куфр*), о котором речь идет в первом *āyate*, это отрицание пророческой миссии Мухаммада как доказательства обращения Аллаха к «людям Писания» с призывом последовать за Пророком, то для ал-Байдави это прежде всего «заблуждение в отношении божественных свойств». Раскол среди «людей Писания» и многобожников, о котором говорится в первом *āyate*, не-

⁴ Haddad Y. Y. An exegesis... P. 522; Le Coran / Traduction nouvelle par R. Blachère. Paris, 1949—1950. Vol. 2. P. 817.

⁵ Haddad Y. Y. An exegesis... P. 521—522.

⁶ См.: Blachère R. Introduction au Coran. Paris, 1964. P. 26—27.

⁷ Jeffery A. Materials... P. 110—111, 178—179, 312, 329, 355.

⁸ Ibid. P. 179.

редко соотносился авторами *тафсиров* с современной им религиозно-политической ситуацией в мусульманском мире (Ибн 'Арабй, Мухаммад 'Абдо).

Толкуя четвертый *āyat*, ар-Рāзй с аш'аритских позиций оспаривает мнение тех, кто утверждал, что неверие «людей Писания» было предопределено от века и что они уже были сотворены в состоянии «неверия» (см.: «Ал-Джалāлайн»). Пятый *āyat* служил аргументом в споре с *джабаритами*, отрицавшими свободу воли и утверждавшими, что Аллах создал неверующих, чтобы они могли впасть в отступничество от истинной веры. Из *āyata* следует, что Аллах создал их, чтобы они служили ему (см.: ат-Табарсй).

Аз-Зухрй (ум. в 741/742 г.) и основатель шафи'итского *мазхаба* аш-Шафи'й (767—820) использовали этот *āyat*, чтобы доказать важность совершения богоугодных дел для веры (*īmān*)⁹. Шестой *āyat*, в котором можно увидеть противоречия, например, с *āyatом* 3 : 55, вызывал споры относительно единой участи многобожников и «людей Писания» в аду (см.: ар-Рāзй, ал-Байдавь). Толкуя седьмой *āyat*, ар-Рāзй спорил с Абū Хурайрой (ум. в 676—678 гг.), который видел в нем указание на предпочтение Аллахом человека ангелам. Ар-Рāзй указывал, ссылаясь на этимологию слова *ал-барййа*, что в объем этого понятия входят только «созданные из земли», т. е. люди (ср. замечание, приписываемое Муқāтилу б. Сулаймāну).

Различия в трактовке *āyatов* или понятий прослеживаются не только тогда, когда сами авторы говорят о них или когда позиция, высказанная одним, противоречит мнению другого. Зачастую в одни и те же ключевые понятия, которыми авторы поясняли коранический текст, они вкладывали совершенно разные значения. Так, можно говорить о специфически му'тазилитском значении термина *ал-'адл* («справедливость») у аз-Замахшарй или отметить существенную разницу в понимании термина *ал-хаққ* («истина») у Ибн 'Арабй, ат-Табарй, ал-Байдавь, аз-Замахшарй, ар-Рāзй и Мухаммада 'Абдо. Чтобы до конца понять смысл коранических толкований, необходимо постоянно учитывать общую позицию автора, проникнуть в систему его своеобразного «метаязыка», по существу, научиться читать между строк. К сожалению, современный исследователь может выявить, как правило, лишь верхний пласт содержания *тафсиров*: тысячи намеков, ассоциаций, неясных отсылок, особенности терминологической системы, имевшие для автора и его читателей-современников принципиальное значение, сегодня уже не могут быть восприняты адекватно. Тем более переводы *тафсиров* на другой язык неизбежно лишь в ограниченной степени передают их подлинный смысл.

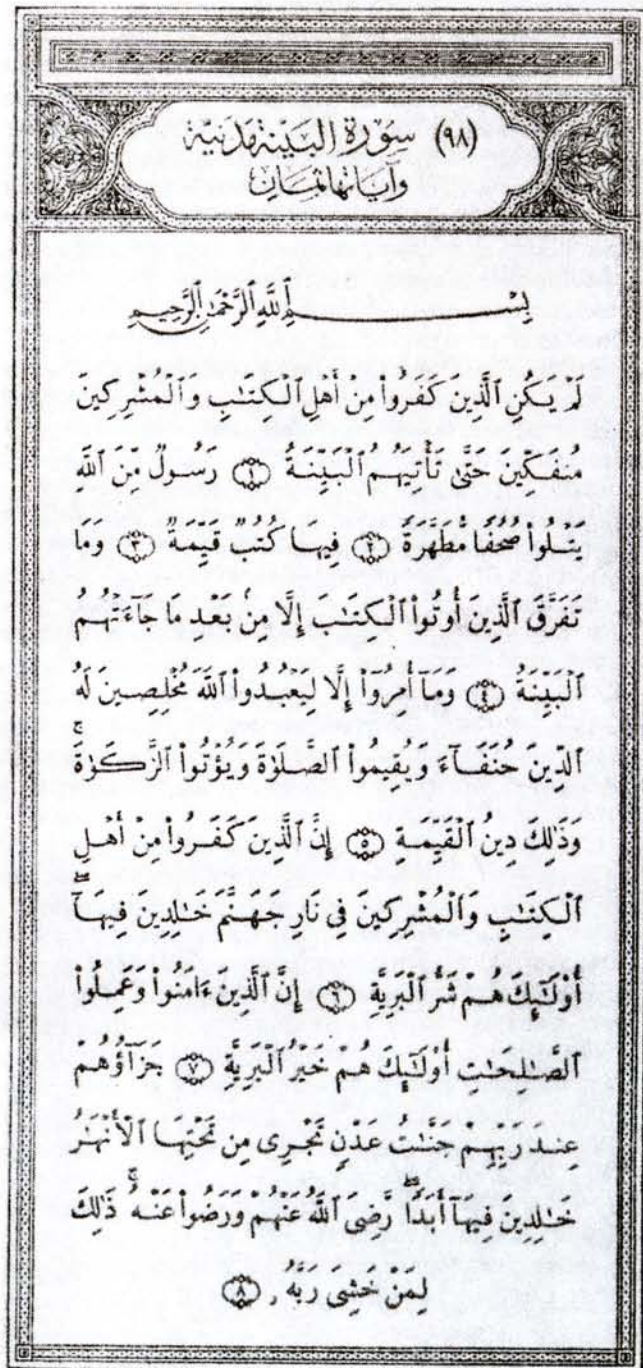
Анализ *тафсиров* к сūре 98 показывает, что наибольшие трудности у мусульманских экзегетов вызывало толкование слова *мунфаккина*, которое встречается в Коране в такой форме только в этой сūре, и вы-

ражения *дйн ал-қаййима*, необычного с грамматической точки зрения. Употребление такой формы, возможно, вызвано требованиями рифмы. К тому, что сообщают по этому поводу приводимые *тафсыры*, можно добавить точку зрения ал-Бухарй (810—870), согласно которой такая форма представляет собой риторический прием (*мубалаға*), призванный придать особую выразительность сказанному¹⁰.

Ниже приводится наш перевод 98-й сūры и толкований на нее крупнейших мусульманских экзегетов VIII—XX вв., принадлежавших к различным школам и направлениям в исламе, живших в разных частях мусульманского мира. Их толкования отражают разные задачи, которые ставили перед собой авторы, различия в мировоззрении, методике работы с текстом Корана, а в конечном счете — многообразие идеологических течений, составлявших в своей совокупности то, что принято называть «классическим исламом». В ряде случаев прослеживается преемственность сочинений, что позволяет оценить объем оригинальной работы авторов. Различное понимание авторами текста 98-й сūры, естественно, обусловило различные его переводы (выделены прописными) в текстах *тафсиров*. Тексты ар-Рāзй, М. 'Абдо, С. Қутба переведены не полностью.

⁹ Haddad Y. Y. An exegesis... С. 527, примеч. 70.

¹⁰ Там же. С. 521, примеч. 11.

Перевод сūры 98 (см. рисунок)¹¹

1. Не расходились между собой неверующие из числа людей Писания и многобожников¹², пока не пришло к ним¹³ явное доказательство (ал-баййина)¹⁴, —

2. посланник от Аллаха¹⁵, читающий свитки пречистые,

3. в которых писания истинные.

4. И разделились те, кому было дано Писание, только после того, как пришло к ним явное доказательство.

5. И было велено им только поклоняться Аллаху, отдавая одному ему свою веру¹⁶, обратившись к единому Богу (ад-дйна хунафā'a)¹⁷, совершать молитву, вносить закāt. Это — правоверие (дйн ал-қаййима)¹⁸.

6. Воистину, те из людей Писания и многобожников, которые не уверовали, — вечно пребудут в огне геенны. Это — худшие из тварей!¹⁹

7. Воистину, те, которые уверовали и совершали дела праведные, — лучшие из тварей!

8. Воздаяние им у их Господа — сады 'Адна²⁰, из-под которых вытекают реки²¹ и в которых они пребывают вечно. Аллах доволен ими, а они довольны Им²². Это — для тех, кто убоился Господа своего.

¹¹ Анализ ряда западных переводов и комментариев к сūре 98 см.: Bijlefeld W. A. Some Recent Contributions to Qur'ānic Studies: Selected Publications in English, French and German. 1964—1973 // Muslim World. T. LXIV. N 2. 1974. P. 79—102, 84—99.

¹² Большинство западных переводчиков переводят выражение аллазина кафара рӯ мин ахли-л-китаби ва-л-мушрикйна так же, как и мы, хотя Р. Парет предлагает и альтернативный вариант: «Diejenigen, die ungläubig sind, die Leute der Schrift wie auch die Heiden» (Paret R. Der Koran... S. 17, 514). Употребление глагола кафара по отношению к «людям Писания», так же как и общий смысл фразы, в которой иудеи и христиане приравняются к многобожникам, вызывало затруднение и у мусульманских комментаторов. С этим связано, по-видимому, и появление ряда вариантов (ал-қира'āt) первого āyata, восходящих к Убаййу б. Ка'бу, ар-Раби'е б. Хусайму и Ибн Мас'уду (Jeffery A. Materials... P. 110, 178, 312). Высказывалось также предположение, что выражение ахл ал-китаб относится только к иудеям, а термин мушрикун — к христианам. Анализ параллельных текстов показывает необоснованность такого допущения (Bijlefeld W. A. Op. cit. С. 93, примеч. 41, 95).

¹³ Р. Белл предлагает следующий перевод первого āyata: «Those who have disbelieved of the People of the Book and the polytheists were not to be cast off until there had come to them the Evidence». Он следующим образом поясняет использование в переводе глагола «cast off»: «буквально “set free”, однако общая идея, по-видимому, такова — и у людей Писания и у многобожников была возможность принять истинную веру до того, как они были окончательно осуждены» (Bell R. The Qur'an. P. 670).

¹⁴ Анализ контекстов употребления этого термина в Коране показывает, что термин баййина — «доказательство истинности пророческой миссии, подтвержденное божественной поддержкой пророческого статуса». Баййина может содержаться в Писании, в том числе в Книгах прежних пророков (20: 133), но чаще оно выражается в «знамениях» (ср. 35: 25; 16: 43—44), например, это чудеса 'Исы

(61:6), гибель селения Лута (29:34), чудеса, явленные Мусой (4:153). В отношении Мухаммада *баййина* — это то, что он «не читал до него (Корана. — Е. Р.) никакого Писания и не чертил его своей десницей» (29:48; ср. 7:157). В этом смысле проповеди Мухаммада — его *баййина* (10:15). Значение термина *баййина* соотносится со значением термина *уммй* — «человек, принадлежащий к народу, которому прежде не было ниспослано Писание».

¹⁵ Р. Парет на основании сопоставления с рядом других контекстов указывает на возможность того, что под термином *расул* здесь имеется в виду не Мухаммад, а ангел (*Paret R. Commentar. 11:17*; ср., однако, его комментарий к *айату* 46:10).

¹⁶ Ср. 7:29 и след.

¹⁷ Р. Белл переводит «as Ḥanīfs» (*Bell R. The Qur'an. P. 671*). Ср. 22:31, где термин *ханиф* также употребляется во множественном числе. Это сопоставление — одно из обоснований датировки *айата* вторым годом *хиджры*, временем разрыва с иудеями и обращения к «веру Ибраһима». См.: *Bell R. A Commentary. P. 566*.

¹⁸ Ср. 30:29. Термин *кайм* от того же корня употребляется в доисламской Аравии в значении «правоверный», «православный», «ортодоксальный» (*The Divans of Ennabiga, Antara, Tharafa, Zuhair, Alqania and Imruulqais / Ed. by W. Ahlwardt. London, 1870. P. 90*; см. также: *Shahid I. Byzantium and the Arabs in the Fourth Century. Washington, 1984. С. 440, примеч. 101*).

¹⁹ Термин *ал-барййа* употребляется в Коране только в этой *суре*. По нашему мнению, он восходит к основе *bā'-pā'-хамза* со значением «вырубать», «творить», «создавать». В поэзии аравитян-язычников термин не засвидетельствован, однако у поэтов-христиан (ан-Набиға аз-Зубйяни, 'Ади б. Зайд) он употребляется в стихах, представляющих собой переложения библейских легенд. Средневековые арабские лексикографы затруднялись, к какой из основ (*bā'-pā'-wāw*, *bā'-pā'-ūā*, *bā'-pā'-хамза*) отнести слово *барййа* (*Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qur'an. Baroda, 1938. P. 76*), и указывали, что произнесение *хамзы* в качестве третьего корневого в слове *бара'а* — «создавать» — было характерной особенностью мекканского диалекта (*Lane E. W. An Arabic-English Lexicon. London, 1863—1893. T. 1. Pt. 1. P. 179*). Все случаи употребления в Коране производных от основы *bā'-pā'-хамза* в значении, связанном с божественным творением, приходятся на *сүры*, произнесенные Пророком в Медине, когда его контакты с иудеями и христианами значительно усилились. В мекканских *сүрах*, когда речь шла о Божетворце, употреблялись производные от основ *xā'-lām-kāf* и *fā'-mā'-pā'* (*Jeffery A. The Foreign... P. 6*).

²⁰ От еврейского *eden* (Бытие 2, 15; 3, 23), см.: *Horovitz I. Das koranische Paradies. Jerusalem, 1923. P. 7. Ср. 9:72; 13:23; 16:31*. По мнению Р. Белла, выражение принадлежит первым годам после *хиджры* (*Bell R. A Commentary. P. 567*).

²¹ Представление о рае, под которым текут реки, восходит к древнейшим пластам мифологии народов Передней Азии и, возможно, связано с особенностями природной среды Бахрейна. На это нам любезно указал П. А. Грязневич.

²² Здесь находит свое отражение представление о взаимном характере отношений божества и человека, восходящее к древнесемитским языческим представлениям. Ср.: «Поможет Аллах тому, кто поможет Ему» (22:40). См.: *Bravmann M. M. The Spiritual Background of Early Islam. Leiden, 1972. P. 71; Fahd T. Le pantheon de l'Arabie Centrale a la veille de l'hégire. Paris, 1968. С. 134, примеч. 3*.



Раздел II. ТЕКСТЫ

Муқāтил б. Сулаймāн
Тафсīр ал-Қур'āн
(«Толкование Корана»)

Абӯ-л-Ҳасан Муқāтил б. Сулаймāн ал-Аздӣ ал-Балхӣ (ум. в 767 г.) — *муфассир*, принадлежавший к поколению так называемых последователей (*ат-таби'ун*), перенявших знание мусульманской традиции и ученость непосредственно от сподвижников (*асхāб*) Пророка¹. Он 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. Сведения о его жизни и трудах отрывочны и часто противоречивы. Родился в Балхе на севере Афганистана, жил в Басре и Багдаде, умер в Басре.

Помимо большого *тафсīра* Муқāтилу б. Сулаймāну приписываются сочинения, посвященные толкованию групп *āйатов* и *сўр*, обстоятельствам ниспослания Корана (*асбāб ан-нузўл*), его языку, точнее, случаям омонимии и полисемии в Коране (*ал-вуджўх ва-н-назā'ир*), одно из первых сочинений об «отменяющих и отмененных» *āйатах* (*ан-нāсиҳ ва-л-мансўх*), а также антикадаритский трактат.

Хотя в ряде современных работ авторство Муқāтила б. Сулаймāна в отношении большого *тафсīра* оспаривается² или подвергается сомнению, в большинстве случаев и с соответствующими оговорками текст этого сочинения исследуют как аутентичный и на этом основании делают выводы о вкладе автора в историю развития мусульманской экзегетики³.

Очевидно, *тафсīр*, приписываемый Муқāтилу б. Сулаймāну, претерпел в процессе передачи некоторую переработку. Так, сомнение вызывает уже само употребление термина *тафсīр* в названии со-

чинения. Однако анализ памятника позволяет увидеть в нем раннее в своей основе сочинение, отражающее этап становления жанра *'ilm al-Qur'ān wa-t-taḥṣīr*. Обращает на себя внимание неразработанность терминологического аппарата. Исследователи находят множество параллелей и материал для плодотворного сопоставления этого сочинения и, например, «Сйры» Ибн Исхāка (ум. в 767 г.) / Ибн Хишāма (ум. в 833 или 828 г.) или знаменитой «Ал-Муваṭṭа'» Мāлика б. Анаса (ум. в 795 г.)⁴

Значительный интерес представляет материал, восходящий к кругу иудео-христианских легенд и преданий, широко включенный автором в свой *taḥṣīr*. В среде рассказчиков (*kuṣṣāṣ*), из которой вышел и сам Муḩāтил б. Сулаймāн, бытовало множество таких историй, получивших собирательное название «рассказы о пророках» (*kuṣṣaṣ al-anbīya*). Они значительно дополняли коранические сказания, не оставляя, в частности, анонимным ни одного из лиц, так или иначе упомянутых в Коране. Широкое использование в *taḥṣīr* этих рассказов позволило впоследствии говорить, что Муḩāтил б. Сулаймāн «собирал народные толкования» (*djama'a taḥṣīr an-nās*)⁵.

В переводе и примечаниях нами опущены замечания текстологического характера, сделанные 'Абдаллāхом Маḩмūdом аш-Шаḩāтой, сличившим при публикации сочинения несколько его списков⁶.

Сўра «Лам йакун», мединская.

В ней — 8 āyātov по куфийскому счету⁷

Слова Его: НЕ БЫЛИ НЕВЕРУЮЩИЕ ИЗ ЧИСЛА ЛЮДЕЙ ПИСАНИЯ — т. е. иудеев и христиан — И МНОГОБОЖНИКОВ — т. е. многобожников из числа арабов — ОТОШЕДШИМИ — т. е. оставившими неверие и многобожие. А дело в том, что люди Писания говорили: «Когда будет послан тот, [упоминание] о котором мы находим в нашем Писании?» И арабы говорили: «Если бы дошло до нас упоминание [о нем] от предков, то мы были бы рабами Аллаха, предавшимися [ему]»⁸. И было ниспослано: НЕ БЫЛИ НЕВЕРУЮЩИЕ ИЗ ЧИСЛА

أبو الحسن مقاتل بن سليمان الأزدي البجلي (المتوفى سنة ٢٦٧هـ/٧٦٧م) تفسير مقاتل بن سليمان. تحقيق د. عبد الله محمود شحاتة، الجزء الرابع، القاهرة، ١٩٨٨م، ص. ٧٧٨-٧٨١ [سورة البينة]

سورة «لم يكن...» مدنية عددها ثمانى آيات كوفي. ٧٧٩- بسم الله الرحمن الرحيم قوله: «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ» يعني اليهود والنصارى «وَالْمُشْرِكِينَ» يعني مشركي العرب «مُنْفَكِينَ» يعني منتهين عن الكفر والشرك، وذلك أن أهل الكتاب قالوا: متى يبعث الذي نجده في كتابنا، وقالت العرب: «لو أن عندنا ذكرا من الأولين لكنّا عباد الله المخلصين» فنزلت: «لم يكن الذين كفروا من

ЛЮДЕЙ ПИСАНИЯ — т. е. иудеев и христиан — И МНОГОБОЖНИКОВ — т. е. многобожников из числа арабов — ОТОШЕДШИМИ — т. е. оставившими неверие и многобожие, — ПОКА НЕ ПРИШЛО К НИМ ЯВНОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО — 1 — Муḩаммад — да благословит его Аллах и да приветствует! Он разъяснил им их заблуждение и многобожие. Затем известил Аллах — велик Он и славен! — о Пророке — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказав: ПОСЛАННИК ОТ АЛЛАХА, ОГЛАШАЮЩИЙ СВИТКИ ОЧИЩЕННЫЕ — 2 — т. е. читающий свитки очищенные, т. е. книгу, потому что это — собрание множества достоинств всякого рода, очищенное от неверия и многобожия. Он говорит: он читает книгу, в которой нет ни неверия, ни многобожия, ведь все, что содержит в себе написанное, называется «свитками».

Далее Он сказал: В КОТОРЫХ — т. е. в свитках Муḩаммада — да благословит его Аллах и да приветствует! — ПИСАНИЯ ИСТИННЫЕ — 3 — т. е. книга прямая, [основанная] на истине, в которой нет ни кривизны, ни отклонения. Названы они «книгами» именно потому, что в них положения разные, многочисленные, из того, что упомянул Аллах — велик он и славен! — в Коране. Затем Он сказал: И РАЗДЕЛИЛИСЬ ТЕ, КОМУ БЫЛО ДАНО ПИСАНИЕ, — т. е. иудеи и христиане в деле Муḩаммада — да благословит его Аллах и да приветствует! — ТОЛЬКО

أهل الكتاب» يعني اليهود والنصارى «والمشركين» يعني مشركي العرب «منفكين» يعني منتهين عن الكفر والشرك، «حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ» ١- محمد - صلى الله عليه وسلم - فبين لهم ضلالتهم وشركهم، ثم أخبر الله - عز وجل - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: «رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً» ٢- يعني يقرأ صحفا مطهرة، يعني كتابا لأنها جماعة فيها خصال كثيرة، من كل نحو، مطهرة من الكفر والشرك يقول يقرأ كتابا ليس فيه كفر ولا شرك، وكل شئ فيه كتاب فإنه يسمى صحفا.

ثم قال: «فِيهَا» يعني في صحف محمد - صلى الله عليه وسلم - «كُتِبَ قِيمَةٌ» ٣- يعني كتابا مستقيما على الحق ليس فيه عوج ولا اختلاف، وإنما سميت كتب لأن فيها أموراً شتى كثيرة مما ذكر الله - عز وجل - في القرآن، ثم قال: «وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» يعني اليهود والنصارى في أمر محمد - صلى الله عليه وسلم -

ПОСЛЕ ТОГО, КАК ПРИШЛО К НИМ ЯВНОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО — 4 — т. е. разъяснение: говорит Аллах Всевышний: «Не переставали те, которые не веровали, все вместе считать Мухаммада — да благословит его Аллах и да приветствует! — правдивым, пока он не был послан, потому что у них в их Писаниях было его описание». Когда же послал его Аллах — велик Он и славен! — не из потомства Исхāка, они разошлись в отношении его. Одни уверовали в него: 'Абдаллāх б. Салām⁹ и его приверженцы из людей Торы, а из людей Евангелия — сорок человек, среди которых Бахйра¹⁰. Прочие же из людей Писания считали, что он лжет.

Говорит Аллах — велик Он и славен: И БЫЛО ВЕЛЕНО ИМ — Он говорит, что велел им Мухаммад — да благословит его Аллах и да приветствует! — ТОЛЬКО ПОКЛОНЯТЬСЯ АЛЛАХУ, ОТДАВАЯ ОДНОМУ ЕМУ СВОЮ ВЕРУ — т. е. исповедуя единобожие, — ОБРАТИВШИСЬ К ЕДИНОМУ БОГУ — т. е. будучи мусульманами, не многобожниками. — И — повелел им — СОВЕРШАТЬ МОЛИТВУ — пять предписанных, — ВНОСИТЬ ЗАКАТ — установленный. — ЭТО — ПРАВОВЕРИЕ! — 5 — т. е. религия правильная. Потом упомянул Аллах — велик Он и славен! — многобожников в День воскресения и сказал: ВОИСТИНУ, ТЕ ИЗ ЛЮДЕЙ ПИСАНИЯ И МНОГООБОЖНИКОВ, КОТОРЫЕ НЕ УВЕРОВАЛИ, — ВЕЧ-

﴿إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ﴾ - 4 - يعني

البيان يقول الله - تعالى - لم يزل الذين

كفروا مجتمعين على تصديق محمد —

صلى الله عليه وسلم — حتى بعث لأن

نعتهم معهم في كتبهم فلما بعثه الله — عز

وجل — من غير ولد إسحاق اختلفوا فيه

فآمن بعضهم: عبد الله بن سلام

وأصحابه من أهل التوراة، ومن أهل

الإنجيل أربعون رجلاً منهم بحيري،

وكذب به سائر أهل الكتاب، يقول الله

— عز وجل —: ﴿وَمَا أُمِرُوا﴾ يقول ما

أمرهم محمد — صلى الله عليه وسلم —

﴿إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾

يعني به التوحيد ﴿حَتَّى﴾ يعني مسلمين

غير مشركين ﴿وَمَا أُمِرُوا﴾ أن يقيموا

الصَّلَاةَ ﴿الْخَمْسَ الْمَكْتُوبَةَ﴾ وَيُؤْتُوا

الزَّكَاةَ ﴿الْمَفْرُوضَةَ﴾ ﴿وَذَلِكَ﴾ دين

الْقِيَمَةِ - 5 - يعني الملة المستقيمة، ثم

ذكر الله — عز وجل — المشركين

يوم القيامة، فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا

مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ

НО ПРЕБУДУТ В ОГНЕ ГЕЕННЫХ, — имея в виду: пребудут там, не умирая. Затем сказал Он: ЭТО — ХУДШИЕ ИЗ ТВАРЕЙ! — 6 — т. е. наихудшие создания из жителей земли. Затем Он упомянул место пребывания тех, кто признал правдивым Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — и Он сказал: ВОИСТИНУ, ТЕ, КОТОРЫЕ УВЕРОВАЛИ И СОВЕРШАЛИ ДЕЛА ПРАВЕДНЫЕ, — ЛУЧШИЕ ИЗ ТВАРЕЙ! — 7 — т. е. наилучшие создания из жителей земли. — ВОЗДАЯНИЕ ИМ — т. е. награда им — У ИХ ГОСПОДА — в будущей жизни — САДЫ 'АДНА, ИЗ-ПОД КОТОРЫХ ВЫТЕКАЮТ РЕКИ И В КОТОРЫХ ОНИ ПРЕБЫВАЮТ ВЕЧНО — не умирая, — АЛЛАХ ДОВОЛЕН ИМИ — за покорность, — А ОНИ ДОВОЛЬНЫ ИМ — за награду. — ЭТО ДЛЯ ТЕХ, КТО УБОЯЛСЯ ГОСПОДА СВОЕГО — 8 — в жизни этой. Всякая вещь, созданная из праха, называется *ал-бариййа* (тварь)¹¹.

فِي نَارٍ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ يقول:

يقيمون فيها لا يموتون، ثم قال: ﴿أُولَئِكَ

هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ - 6 - يعني

شر الخليقة من أهل الأرض، ثم ذكر

مستقر من صدق بالنبي - صلى الله عليه

وسلم - فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا

الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ - 7 -

يعني خير الخليقة من أهل الأرض

﴿جَزَاؤُهُمْ﴾ يعني ثوابهم ﴿عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾

في الآخرة ﴿جَنَّتٍ عَذْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا

الأنهارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ لا يموتون

﴿رَضِيََ اللَّهُ عَنْهُمْ﴾ بالطاعة ﴿وَرَزَّوْا

عَنْهُ﴾ بالثواب ﴿ذَلِكَ لِمَنْ حَشِيَ رَبَّهُ﴾

А - في الدنيا وكل شيء خلق من التراب

فإنه يسمى البرية.

Примечания

¹ Подробнее о Муқāтиле б. Сулаймāне и *тафсире*, приписываемом ему, см. также: Goldziher I. Op. cit. С. 59 и след.; Abbot N. Op. cit. С. 92—106; Nwiya P. Exégèse coranique et language mystique. Beyrouth, 1970. P. 26—61. См. также: Goldfeld I. Muqātil Ibn Sulaimān // Bar Ilan Arabic and Islamic Studies. 1978. Vol. 2. P. 13—30; Versteegh K. Grammar and exegesis: the origins of Kufan grammar and Tafsir Muqātil // Der Islam. T. LXVII. 1990. P. 206—242; Gilliot C. Muqātil, grand exégète, traditionaliste et théologien maudit // Journal Asiatique. T. CCLXXIX. 1991. P. 39—92; Ess J. van. Theologie und Gesellschaft im 2. um 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Berlin, 1991. Vol. 2. S. 516—532.

² См., например: Sezgin F. Geschichte... Vol. 1. С. 36.

³ См., например: Wansbrough J. Op. cit. Index.

⁴ Он же. С. 122—123, 171—172.

⁵ Birkeland H. Old Muslim Opposition to Interpretation of the Qur'an. Oslo, 1955. P. 26—27.

⁶ Перевод сделан по изданию: Муқāтил б. Сулаймāн. Тафсир / Изд. 'Абдаллāх Махмūd Шахāта. Каир, 1988.

⁷ Автор следует куфийской традиции деления *сӯр* на *айаты*.

⁸ Коран 37:168—169.

⁹ Абдаллах б. Салам б. ал-Харис (ум. в 663 г.) — иудей, принявший ислам в Медине. В мусульманской традиции известен благодаря своим вопросам к Пророку о вере и ответам, убедившим его принять ислам. Вместе с халифом Умаром участвовал в походе на Иерусалим. Был на стороне халифа Усмана во время выступлений против него. К Абдаллаху б. Саламу восходит множество *хадисов*, сообщений в сочинениях жанра *мағъиз*, толкований коранических фрагментов (GAS, I, 304).

¹⁰ Христианский монах, предсказавший, по преданию, великое будущее Мухаммаду.

¹¹ Ср. ниже: ат-Табарй, с. 170; аз-Замахшарй, с. 1625.

Ал-Бухарй

Ал-Джамй' ас-сахйх. Китаб ат-тафсйр

(«Собрание истинных *хадисов*. Книга толкования Корана»)

Мухаммад б. Исма'йл Абу 'Абдаллах ал-Джу'фй ал-Бухарй (810—870) — знаменитый суннитский *мухаддис*. Родился в Бухаре, много путешествовал по мусульманскому миру, умер близ Самарканда.

По преданию, ал-Бухарй, обладавший феноменальной памятью, уже с десяти лет стал заучивать *хадисы* и в молодые годы слушал лекции и запоминал предания из уст более чем тысячи *шайхов*. Анализ его сочинений показывает, что ал-Бухарй не следовал положениям ни одного из *мазхабов*. Достоверность всегда оставалась для него единственным критерием выбора *хадисов*. За свое мнение о том, что «несотворенность» Корана неприложима к его рецитации, он подвергся преследованию и был вынужден бежать из Нишапура в Бухару. Однако и здесь независимая позиция ученого привела к столкновению с местной властью и скорому изгнанию. Ал-Бухарй точно следовал «кодексу чести» мусульманских авторитетов своего времени, который не приветствовал общение с мирской властью. Он не только отказался принести свои книги во дворец местного правителя, предложив тому самому прийти в мечеть, чтобы слушать его лекции, но и отверг требование стать персональным учителем его детей.

«Ас-Сахйх» — наиболее известное сочинение ал-Бухарй, составление которого он посвятил шестнадцать лет. Согласно преданию, из 600 тысяч передававшихся в то время *хадисов* он путем тщательного анализа *иснадов* выбрал 2762 (без учета повторов) «достоверных» (*ас-сахйх*), которые впервые сгруппировал по содержанию. Ряд глав книги состоит лишь из названий: за всю жизнь ал-Бухарй, составивший первоначально структуру книги, так и не смог подобрать соответствующие предания.

«Ас-Сахйх» содержит специальный раздел, посвященный толкованию Корана. Генетически этот раздел восходит к появившимся во второй половине VII в. сборникам *хадисов*, в основе которых лежит прин-

цип «*сунна* разъясняет Коран». «Китаб ат-тафсйр»¹, по-видимому, можно считать одним из важнейших итогов развития этого направления.

«Китаб ат-тафсйр» (65-я глава) занимает в сочинении одно из важнейших мест. Она включает в себя 457 *хадисов*. Ал-Бухарй собрал материал, посвященный каждой из *сӯр* Корана. *Хадисам* предпосланы краткие лексикографические замечания со ссылкой на Ибн 'Аббаса, Муджахида (ум. ок. 719—722 гг.) или одного из их учеников, а иногда и без ссылки. В 31 случае эти замечания и составляют содержание раздела, посвященного той или иной *сӯре* (например, *сӯра* 97). Как показал Ф. Сезгин, значительная часть лексического материала, приводимого ал-Бухарй, восходит к труду «Маджаз ал-Қур'ан» Абу 'Убайды (ум. в 825 г.).

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-Бухарй в качестве первопередатчиков фигурируют 76 лиц. Главным образом это *асхāбы*, а также наиболее известные авторитеты второго поколения. С композиционной точки зрения данная глава сочинения ал-Бухарй несколько отличается от остальных. С учетом сведений о том, что его перу принадлежит и труд, озаглавленный «Ат-Тафсйр ал-кабйр», «Китаб ат-тафсйр» можно рассматривать как результат подготовительной работы к написанию сочинения более общего характера². Коранические тексты широко привлекались ал-Бухарй и в других главах «Ас-Сахйха».

Сочинение ал-Бухарй «Ал-Джамй' ас-сахйх» неоднократно комментировалось, и в суннитской среде по своим достоинствам оно ставится сразу вслед за Кораном³.

Сӯра «Лам йакун»

ВО ИМЯ АЛЛАХА МИЛОСТИВОГО, МИЛОСЕРДНОГО!

Мунфаккйна — [НЕ] ПЕРЕСТАВАЛИ [ДЕРЖАТЬСЯ СВОЕГО]⁴; *қаййима* — ПРЯМАЯ; [в выражении] *дйн ал-қаййима* слово *дйн* стоит в сопряженном состоянии с определением женского рода.

Раздел (первый). Рассказал нам Мухаммад б. Башшар: рассказал нам Гандар: рассказал нам Шу'ба: слышал я Қатаду⁵, передававшего со слов Анаса б. Малика⁶: Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! —

محمد بن اسماعيل أبو عبد الله الجعفي البخاري (810/194—870/256) الصحيح للإمام العلامة ابن عبد الله محمد بن اسماعيل الجعفي البخاري رحمه الله ورضي عنه وقد اعتنى بتصحيحه وطبعه العبد الحقير لودلف قرول. الربيع الثالث. ليون، 1818. ص. 382—383 (من كتاب تفسير القرآن)

سورة لم يكن بسم الله الرحمن الرحيم مُنْفَكِّينَ زَائِلِينَ قِيَمَةَ الْقَائِمَةِ دِينَ الْقِيَمَةِ أَضَافَ الدِّينَ إِلَى الْمُؤَنَّثِ، ١ بَابُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَارٍ قَالَ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ سَمِعْتُ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

сказал Убаййу: «Поистине, Аллах повелел мне прочесть тебе: ТЕ, КОТОРЫЕ НЕ ВЕРОВАЛИ, НЕ...» — «Он назвал меня?» — [спросил Убайй]. «Да», — [ответил Пророк], и Убайй заплакал.

Раздел (второй). Рассказал нам Хассан б. Хассан: рассказал нам Хаммад со слов Катады, [а тот] со слов Анаса: Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал Убаййу: «Поистине, Аллах повелел мне прочесть тебе Коран»⁷. — «Аллах назвал тебе меня?» — спросил Убайй. Пророк ответил: «Аллах назвал мне тебя». И начал Убайй плакать. Сказал Катада: «Мне сообщили, что он прочел ему: ТЕ, КОТОРЫЕ НЕ ВЕРОВАЛИ ИЗ ЛЮДЕЙ ПИСАНИЯ, НЕ...»

Раздел (третий). Рассказал нам Ахмад б. Абй Дауд Абй Джа'фар ал-Мун'адй: рассказал нам Раух: рассказал нам Са'ид б. Абй 'Аруба со слов Катады, [а тот] со слов Анаса б. Малика, что пророк Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал Убаййу б. Ка'бу: «Поистине, Аллах повелел мне прочитать тебе Коран». — «Аллах назвал тебе меня?» — спросил Убайй. «Да», — ответил [Пророк]. «Так я был упомянут при Господе миров?» — «Да», — ответил [Пророк]. И пролились слезы из глаз Убаййа.

Примечания

¹ См.: Speight R. M. The function of *ḥadīth* as commentary on the Qur'ān, as seen in the six authoritative collections // *Approaches* / Ed. Rippin. P. 63—81.

² Robson J. Al-Bukhārī // *Encyclopaedia of Islam*. T. I. Leiden, 1963. P. 1296b; Sezgin F. Buhārī'nın kaynakları hakkında araştırmalar. İstanbul, 1956. T. XI, App. III; Speight R. M. Op. cit. P. 73—75; Brockelman C. Geschichte des arabischen Literatur. Weimar; Berlin, 1898. S. 166.

³ Перевод сделан по изданию: Le recueil des traditions mahometanes par Abou Abdallah Mohammed ibn Ismail el-Bokhari / Publié par M. L. Krehl et continué par Th. W. Juynboll. Vol. 1—4. Leide, 1862—1908. Подробнее об ал-Бухарӣ и его сочинении см. также: Krehl L. Über den Sahih des Buchari // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. T. IV. 1850. S. 1—32; Fück J. Beiträge zur Überlieferungsgeschichte von Buhārī's Traditionssammlung // *Ibid*. T. XCII. 1938. S. 60—87.

⁴ О таком понимании слова *мунфаккина* см. в комментарии ат-Табарӣ на первый *āyat*.

⁵ Абӯ-л-Хаттаб Катада б. Ди'ама б. Катада ас-Садусӣ (679—735) — комментатор Корана, *фақих*, знаток арабской поэзии, преданий, генеалогий, чья память вошла в поговорку. Был связан с кругом лиц, стоявших у колыбели движения му'тазилитов.

⁶ Анас б. Малик Абӯ Хамза (ум. ок. 709—711 гг.) — один из ранних передатчиков, к которому возводят множество *ḥadīṣov*. С десятилетнего возраста был отдан в услужение Мухаммаду, при котором находился до его смерти. Его репутация передатчика *ḥadīṣov* иногда подвергалась сомнению.

⁷ Термин *ал-кур'ан* употреблен здесь в значении «откровение».

Ат-Тустарӣ

Тафсир ал- Кур'ан ал-'азим
(«Толкование великого Корана»)

Абӯ Мухаммад Сахл б. 'Абдаллах ат-Тустарӣ (ок. 818—896) — теоретик раннего суфизма и комментатор Корана. Ат-Тустарӣ родился в Тустаре, умер в Басре. Согласно суфийскому преданию, был учеником и духовным наследником знаменитого мистика Зун-Нуна ал-Мисрӣ (ум. в 860/861 г.), после смерти которого выступил с публичной проповедью, приобретя множество последователей и врагов.

Около десяти приписываемых ат-Тустарӣ сочинений представляют собой составленные учениками записи его высказываний, проповедей, комментариев к различным *сӯрам* и *āyatam*. Символично-аллегорическое толкование текстов Корана позволило ат-Тустарӣ выработать ряд положений, сыгравших в дальнейшем большую роль в ходе сложения суфийской космогонии, гносеологии и психологии. На них опирались в своих сочинениях такие выдающиеся суфийские мыслители, как ал-Халладж (ум. в 922 г.), ас-Суламӣ (ум. в 1021 г.), ал-Кушайрӣ (ум. в 1072 г.), ал-Бақлӣ (ум. в 1209 г.) Позднее они были развиты в трудах ал-Газали и Ибн 'Араби. Идеи и образы ат-Тустарӣ послужили основой концепции богословской школы *ас-салимийа*, созданной на рубеже IX—X вв. в Басре его последователями.

Тафсир ат-Тустарӣ составлен в кругу его ближайших учеников в Басре предположительно около 888—902 гг. Это самое раннее из сохранившихся суфийских сочинений такого рода. Длительное время, до окончательной фиксации около 1156 г., текст передавался в среде последователей ат-Тустарӣ. Тем не менее Г. Бёверинг¹ убедительно доказывает аутентичность сохранившегося текста. Тафсир носит фрагментарный характер и представляет собой комментарии различной

длины (от нескольких слов до страницы текста) приблизительно на тысячу коранических отрывков. Он включает в себя буквальные и метафорические истолкования коранических фраз и выражений, примеры из сунны Мухаммада и легенд о древних пророках, сообщения о взглядах и практике ранних суфийских мыслителей и самого ат-Тустаря, эпизоды из его жизни, проповеди, обращенные к ученикам, и ответы на их вопросы.

Выделяются три структурных уровня текста. Первый, базовый уровень составляют комментарии к кораническим фрагментам, выявляющие их «явный» (*zāhir*) или «скрытый» (*bāṭin*) смысл. В таких комментариях ат-Тустарь использует коранические тексты не только для подтверждения своих идей — они служат ему импульсом, генерирующим мистическое вдохновение.

Второй уровень — изречения и поучения ат-Тустаря по различным вопросам, мистические истолкования легендарных эпизодов из жизни древних пророков.

Третий структурный уровень представляет собой позднейшие добавления в текст, восходящие, очевидно, к его последователям. Сюда следует отнести большинство назидательных историй из жизни самого ат-Тустаря и других суфиев².

Сūra, в которой упомянуто «явное доказательство» (ал-баййина)

Всевышний в словах своих И БЫЛО ВЕЛЕНО ИМ ТОЛЬКО ПОКЛОНЯТЬСЯ АЛЛАХУ, ДЕЛАЯ ИСКРЕННЕЙ ДЛЯ НЕГО СВОЮ ВЕРУ, говорит, что все знание [человека] — в поступках, пока он не придет к искренности³ (*ал-ихлāс*), когда же достигнет он искренности, оно становится успокоенностью (*тума'ни́на*). От того, чье знание достоверно, а действие — в предании себя Богу, удаляет Аллах три вещи: нетерпение (*ал-джаза'*), невежество (*ал-джахл*) и действие [по своей воле] (*ал-'амал*) — и дает ему вместо нетерпения — терпение (*ас-сабр*), вместо невежества — знание (*ал-'илм*), вместо действия [по своей воле] — отказ от своей воли (*тарк ал-ихтийār*). И бывает так только для богобоязненных (*ал-муттақина*).

ابو محمد سهل بن عبد الله التستري
(حوالي ٣٠٣هـ/٨١٨م—٣٨٣هـ/٩٩٦م)
تفسير القرآن العظيم لأبي سهل بن
عبد الله التستري عني بتصحيحه السيد
بدر الدين النعساني الطلي. مصر
١٣٣٦هـ/١٩٠٨م. ص. ١٩٠

﴿السورة التي يذكر فيها البينة﴾
قوله تعالى ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين﴾ قال العلم كله في
الحركات حتى يصير الى الاخلاص فاذا
يصير الى الاخلاص فاذا بلغ الى الاخلاص
صار طمانينة فمن كان علمه يقينا وعمله
اخلاصا اذهب الله ثلاث أشياء الجزع
والجهل والعمل وأعطاه بدل الجزع
الصبر وبذل الجهل العلم وبذل العمل
ترك الاختيار ولا يكون هذا إلا للمتقين.

Говорят: «А что такое искренность (*ал-ихлāс*)?» Он⁴ отвечал: «Повиновение (*ал-иджāба*). А у кого нет повиновения, нет у него и искренности». Сказал он: «*Ал-ихлāс* имеет три значения: искренность в служении Аллаху, искренность в совершении дел ради Него и искренность сердца к нему».

Всевышний в словах своих ЭТО ДЛЯ ТЕХ, КТО УБОЯЛСЯ ГОСПОДА СВОЕГО, говорит, что страх божий (*ал-хашийа*) — в тайне, а смирение (*ал-хушū*) — открыто. К тому, кто смиряет свои члены, шайтан не приблизится.

Говорили: «А что такое смирение (*ал-хушū*)?» Он отвечал: «Стояние пред Аллахом и терпение в этом». Сказал он: «Полнота страха божьего — отказ от грехов (*ал-асām*) втайне и явно». Хвала Аллаху! Всевышний лучше знает!

قيل وما الاخلاص قال الاجابة فمن لم تكن له الاجابة فلا اخلاص له وقال الاخلاص على ثلاث معان اخلاص العبادة لله واخلاص العمل له والقلب له.. قوله تعالى ﴿ذلك لمن خشي ربه﴾ قال الخشية سر والخشوع علانية من خشعت جوارحه لم يقربه الشيطان قيل فما الخشوع قال الوقوف بين يدي الله والصبر على ذلك قال وكمال الخشية ترك الآثام في السر والعلانية. والله سبحانه وتعالى أعلم

Примечания

¹ Böwering A. The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: the Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustarī (d. 283/896). Berlin: New York, 1979. P. 110—128.

² Перевод сделан по изданию: Абū Мухаммад Сахл б. 'Абдаллах ат-Тустарй. Тафсир ал-Қур'ан ал-'азым. Каир, 1908.

³ В IX в. богословские дискуссии о сущности веры привели к усложнению учения о намерении (*ниййа*). В ходе этих споров детальному обсуждению подвергались понятия «искренность» (*ихлāс*) и «бескорыстие» (*сидк*), разрабатывались способы самоконтроля и самонаблюдения (*мухāsaba*, *мурāqaba*). Отражение этих споров см. также в *тафсире* ат-Табарсй.

⁴ Ат-Тустарй.

Ат-Табарй

Джамй' ал-байан фй тафсир ал-Қур'ан
(«Собрание разъяснений к толкованию Корана»)

Абū Джа'фар Мухаммад б. Джарйр ат-Табарй (838—923) — выдающийся историк и экзегет, плодотворно работавший и во многих других областях знания (*фиqh*, лексикография, грамматика, поэзия, этика, математика, медицина)¹. Ат-Табарй родился в Амуле (Табаристан), жил в Египте, Сирии, Ираке, умер в Багдаде. В юности —

последователь Ахмада б. Ханбала, посвятил много лет изучению *хадисов*. Первоначально следовал шафиитскому *мазхабу*, затем попытался основать свой собственный, получивший название *джарийриййа*. Неоднократно вступал в острую полемику с ханбалитами, отрицая авторитет Ибн Ханбала в области *фикха* и опровергая некоторые из принятых у ханбалитов толкований коранических текстов.

До нас дошли далеко не все сочинения ат-Табарий, однако его монументальный исторический труд «Та'рих ар-русул ва-л-мулук» и многотомный *тафсир*, который подвел итог предшествовавшей эпохе мусульманской экзегетики, являют собой результат многолетнего кропотливого труда и свидетельствуют о колоссальной эрудиции ученого. Появление труда ат-Табарий — еще одно подтверждение рубежности X в., о которой мы говорили выше. Именно тогда появляются важнейшие и, по существу, непревзойденные сочинения, посвященные Корану, изменяется его внешний облик.

По широте охвата материала, беспристрастности, с которой ат-Табарий приводит разнообразные, зачастую противоречивые мнения, его *тафсир* не имеет себе равных в истории мусульманской экзегетики. Труд ат-Табарий включает фрагменты многих не дошедших до нас сочинений его предшественников, что позволяет получить уникальные материалы о наименее изученном раннем периоде развития мусульманской экзегетики.

Взгляды ат-Табарий на методику работы с текстом оказали огромное влияние на последующие поколения мусульманских экзегетов. Основанный на принципе «сунна разъясняет Коран» (*сунна туфассиру-л-Қур'ан*), труд ат-Табарий стал важнейшим достижением того направления исламской экзегетики, которое получило название *ат-тафсир би-л-ма'сур* — толкование с помощью традиции. Подсчет, который ведет редактор новейшего издания этого сочинения, показывает, что к *сұрам* 1—14: 25 (именно здесь остановилась публикация) ат-Табарий использовал 20 787 *хадисов* ².

Толкование сұры «Лам йакун» ³

ВО ИМЯ АЛЛАХА
МИЛОСТИВОГО,
МИЛОСЕРДНОГО!

Толкования слов Его — велика хвала Ему и святы имена Его! — НЕ РАЗДЕЛЯЛИСЬ НЕВЕРУЮЩИЕ ИЗ ЧИСЛА ЛЮДЕЙ ПИСАНИЯ И МНОГООБОЖНИКОВ, ПОКА НЕ ПРИШЛО К НИМ ЯВНОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО — ПОСЛАННИК ОТ АЛЛАХА,

ابو جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٣هـ/٨٣٨م—٩٣٣هـ/١٠٣٨م) كتاب جامع البيان في تفسير القرآن. مصر، ١٣٢٩ هـ جريدة الجزء الثلاثون. ص. ١٦٩—١٧١

تفسير سورة لم يكن. بسم الله الرحمن الرحيم القول في تأويل قوله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّىٰ آتَاهُمُ الْبَيِّنَةُ رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ﴾

ЧИТАЮЩИЙ СВИТКИ ПРЕЧИСТЫЕ, В КОТОРЫХ ПИСАНИЯ ИСТИННЫЕ, И РАЗДЕЛИЛИСЬ ТЕ, КОМУ БЫЛО ДАНО ПИСАНИЕ, ТОЛЬКО ПОСЛЕ ТОГО, КАК ПРИШЛО К НИМ ЯВНОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО. Толкователи Корана разошлись в толковании слов Его: «Не разделялись неверующие из числа людей Писания и многобожников, пока не пришло к ним явное доказательство». Одни говорят, что это означает: «Эти неверующие из людей Торы и Евангелия и многобожники из идолопоклонников не отказывались [от своего]», имея в виду «не прекращали [этого], пока не пришел к ним этот Коран». Подобное тому, что мы сказали об этом, говорили толкователи Корана. Перечень тех, кто говорил это: рассказал мне Мухаммад б. Амр: рассказал нам Абу 'Асим: рассказал нам 'Исā: рассказал мне ал-Харис: рассказал нам ал-Хасан: рассказал нам Варқā' — оба ('Исā и Варқā') со слов Ибн Абй Наджйха, который передавал со слов Муджахида ⁴ о словах Аллаха «[не] разделялись». Сказал он: «Не прекращали этого, пока не стала явной для них истина». Рассказал нам Ибн 'Абд ал-А'ла: рассказал нам Ибн Саур со слов Му'аммара, а тот со слов Қатады о словах Его «[не] разделялись», сказав: «не переставали [держаться своего]». Рассказал нам Бишр: рассказал нам Йазид: рассказал нам Са'ид со слов Қатады: Его слова «[не] разделялись, пока не пришло к ним явное доказательство» — т. е. Коран. Рассказал мне Йунус: сооб-

يتلوا صحفا مطهرة فيها كتب قيمة وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة ﴿﴾ اختلف أهل التأويل في تأويل قوله لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة فقال بعضهم معنى ذلك لم يكن هؤلاء الكفار من أهل التوراة والإنجيل والمشركون من عبدة الأوثان منفكين يقول منتهين حتى يأتيهم هذا القرآن وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل ذكر من قال ذلك حدثني محمد بن عمرو قال ثنا أبو عاصم قال ثنا عيسى وحدثني الحارث قال ثنا الحسن قال ثنا ورقاء جميعا عن ابن أبي نجيح عن مجاهد في الله منفكين قال لم يكونوا لينتهوا حتى يتبين لهم الحق حدثنا ابن عبد الأعلى قال ثنا ابن ثور عن معمر ابن قتادة في قوله منفكين قال منتهين عما هم فيه حدثنا بشر قال ثنا يزيد قال ثنا سعيد عن قتادة قوله منفكين حتى تأتيهم البينة أي هذا القرآن حدثني يونس قال

шил нам Ибн Вахб⁵: сказал Ибн Зайд о словах Аллаха «и многобожники [не] разделялись», сказав: «не прекращали придерживаться своего, пока не постиг их этот раскол». Другие же говорят: нет, значение этого то, что люди Писания не отвергали описание Мухаммада в своей Книге, пока он не был послан, когда же он был послан, они разделились в отношении его. Наиболее вероятным из сказанного об этом является мнение, что это означает: не разделялись «неверующие из людей Писания и многобожников» в деле Мухаммада, «пока не пришло к ним явное доказательство» — то, что направил Аллах его Посланником к своим созданиям, [т. е. что он] — посланник Аллаха. А слово Его «[не] разделялись» в этом месте происходит, по-моему, от слова «отделение» одной вещи от другой, и поэтому слово *мун-факкйна* ([не] разделялись) правильно употребляется без дополнительного глагола, а если бы оно было в значении «не переставать», то оно требовало бы глагола, который бы дополнял его. Его слова *расул мин Аллāх* (посланник от Аллаха), где слово *расул* без артикля, является смысловым продолжением слова *ал-баййина* («явное доказательство»), определенного артиклем, — так же, как говорят: «Обладатель славного трона. Действующий», [где начало фразы определено, а последнее слово — в неопределенном состоянии]. Аллах говорит: «пока не пришло» разъяснение дела Мухаммада, что он посланник Аллаха, которого Аллах послал к

أخبرنا ابن وهب قال قال ابن زيد في قول الله والمشركون منفكين قال لم يكونوا منتهين حتى يأتيهم ذلك المنفك وقال آخرون بل معنى ذلك أن أهل الكتاب وهم المشركون لم يكونوا تاركين صفة محمد في كتابهم حتى بعث فلما بعث تفرقوا فيه وأولى الأقوال في ذلك بالصحة أن يقال معنى ذلك لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركون متفرقين فيأمر محمد حتى تأتيهم البينة وهي إرسال الله إياه رسولا إلى خلقه رسول من الله وقوله منفكين في هذا الموضع عندي من انفكاك الشئين أحدهما من الآخر ولذلك صلح بغير خبر ولو كان بمعنى احتاج إلى خبر يكون تماما له واستؤنف قوله رسول من الله وهي نكرة على البينة وهي معرفة كما قيل ذو العرش المجيد فعال فقال حتى يأتيهم بيان أمر محمد أنه رسول الله ببعثة الله إياه

ним, потом разъяснил Он «явное доказательство», сказав, что это доказательство — «посланник от Аллаха, читающий свитки пречистые», т. е. «читающий свитки пречистые», [свободные] от ложного, «в которых писания истинные», т. е. в свитках пречистых — писания от Аллаха истинные, справедливые, правильные, в которых нет заблуждения, так как они от Аллаха. Подобное тому, что мы сказали об этом, говорили толкователи Корана. Перечень тех, кто говорил это: рассказал нам Бишр: рассказал нам Йазид: рассказал нам Са'йд со слов Қатады: «посланник от Аллаха, читающий свитки пречистые», — упоминает Он здесь Коран наилучшими словами и прославляет его наилучшим образом. В словах Его «и разделились те, кому было дано Писание, только после того, как пришло к ним явное доказательство» имеется в виду, что «разделились» иудеи и христиане в деле Мухаммада, начав обвинять его во лжи, «только после того, как пришло к ним явное доказательство», т. е. только после того, как к этим иудеям и христианам пришло явное доказательство, т. е. разъяснение дела Мухаммада, что он посланник в силу того, что Аллах направил его к своим созданиям, имея в виду, что, когда послал его Аллах, разделились они в отношении его: одни из них сочли его лжецом, а другие уверовали, тогда как до того, как он был послан, не разделялись они в отношении того, что он пророк.

Толкования слов Всевышнего: И БЫЛО ВЕЛЕНО ИМ

اليهم ثم ترجم عن البينة فقال تلك البينة رسول من الله يتلو صحفا مطهرة يقول اقرأ صحفا مطهرة من الباطل فيها كتب قيمة يقول في الصحف المطهرة كتب من الله قيمة عادلة مستقيمة ليس فيها خطأ لأنها من الله وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل ذكر من قال ذلك حدثنا بشر قال ثنا يزيد قال ثنا سعيد عن قتادة رسول من الله يتلو صحفا مطهرة يذكر القرآن بأحسن الذكر ويثني عليه بأحسن الثناء وقوله وما تفرق الذين أوتوا إلا من بعد ما جاءتهم البينة يقول وما تفرق اليهود والنصارى في أمر محمد صلى الله عليه وسلم فكذبوا به إلا من بعد ما جاءتهم البينة يعني من بعد جاءت هؤلاء اليهود والنصارى البينة يعني بيان أمر محمد أنه رسول بارسال الله إياه إلى خلقه يقول فلما بعثه الله تفرقوا فيه فكذب به بعضهم وآمن بعضهم وقد كانوا قبل أن يبعث غير متفرقين فيه أنه نبي القول في تأويل قوله تعالى ﴿وَمَا أَمُرُوا

ТОЛЬКО ПОКЛОНЯТЬСЯ АЛЛАХУ, ОТДАВАЯ ОДНОМУ ЕМУ СВОЮ ВЕРУ, БУДУЧИ ХАНИФАМИ, СОВЕРШАТЬ МОЛИТВУ, ВНОСИТЬ ЗАКАТ. ЭТО — ПРАВАЯ ВЕРА! В словах Всевышнего — да возвысится хвала Ему! — имеется в виду, что «было велено» этим иудеям и христианам, которые и есть люди Писания, поклоняться только Аллаху, отдавая Ему одному свою веру, т. е. повинаясь только Ему, не смешивая повиновения Господу своему с многобожием. Тогда как иудеи придали сотоварища своему Господу, говоря, что 'Узайр⁶ — сын Аллаха, а христиане — говоря подобное этому о Мессии. И все они отрицали пророческую миссию Мухаммада. Разъяснение слов Его «будучи ханифами» (*хунафа'а*) было дано нами прежде при объяснении понятия *ал-ханифийа*⁷, где мы привели достаточно свидетельств, которые не нуждаются в повторении, однако мы приведем те из сообщений об этом, которые не упомянуты прежде. Перечень тех, кто говорил это: рассказал мне Мухаммад б. Са'д: рассказал мне мой отец: рассказал мне мой дядя по отцу: рассказал мне мой отец со слов своего отца со слов Ибн 'Аббаса: в словах Его «отдавая одному Ему свою веру, будучи ханифами» имеются в виду совершающие *хаджж*, мусульмане, не многобожники, и Он говорит [также]: «совершать молитву, вносить *закат*», совершать *хаджж*. «Это — правая вера!» Рассказал нам Бишр: рассказал нам Йазид: рассказал нам Са'ид со слов Ка-

إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء
ويقيموا الصلاة ويأتوا الزكاة وذلك دين القيمة
يقول تعالى ذكره وما أمر الله هؤلاء اليهود والنصارى الذين هم أهل الكتاب إلا أن يعبدوا الله مخلصين له الدين يقول مفردين له الطاعة لا يخلطوا طاعتهم ربهم بشرك فأشركت اليهود بربها بقولهم ان عزيزا ابن الله والنصارى يقولهم في المسيح مثل ذلك وجحودهم نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وقوله حنفاء قد مضى بياننا في معنى الحنيفية قبل بشواهد المغنية عن اعادتها غير أنا بعض ما لم نذكر قبل من الأخبار في ذلك ذكر من قال ذلك حدثني محمد بن سعد قال ثنى أبي قال ثنى عمي قال ثنى أبي عن أبيه عن ابن عباس في قوله مخلصين له الدين حنفاء يقول حجاجا مسلمين غير مشركين يقول ويقيموا الصلاة ويأتوا الزكاة ويحجوا وذلك دين القيمة حدثنا بشر قال ثنا يزيد قال ثنا سعيد عن

тады, что в словах Его «и было велено им только поклоняться Аллаху, отдавая одному Ему свою веру, будучи ханифами» *ал-ханифийа* — это обрезание, запрет на брак с матерями, дочерьми, [родными] сестрами, тетками по мужской и женской линии, исполнение обрядов. В словах Его «совершать молитву, вносить *закат*» имеется в виду, чтобы они совершали молитву и вносили *закат*. Слова Его «это вера правая» означают, что упомянутые повеления Его этим неверующим из людей Писания и многобожников — это и есть вера правая; «правая» означает «правая», «справедливая»: *дйн* (вера) поставлено в сопряженном состоянии со словом *ал-каййима* (правая), хотя обычно требует прилагательного в мужском роде (*ал-каййим*), из-за различия их формы. Эти слова в чтении 'Абдаллаха⁸, сообщенном нам, приводятся, по-моему, как *залика дйн ал-каййима* (это вера правая). Слово *ал-каййима* поставлено в форме женского рода, потому что оно понимается как прилагательное к слову *ал-милла* (религия), как если бы было сказано: «это религия правая, а не иудейство и христианство». Подобное тому, что мы сказали об этом, говорили толкователи Корана. Перечень тех, кто говорил это: рассказал нам Бишр: рассказал нам Йазид: рассказал нам Са'ид со слов Катáды, что Его слова «это вера правая» означают: это вера, с которой Аллах направил своего посланника, дав ему закон, и был Он доволен им. Рассказал

قتادة قوله وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء والحنيفية الختان وتحريم الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات والمناسك وقوله يقيموا الصلاة يؤتوا الزكاة يقول وليقيموا الصلاة وليؤتوا الزكاة وقوله وذلك دين القيمة يعني أن هذا الذي ذكر أنه أمر به هؤلاء الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركون هو الدين القيمة ويعني بالقيمة المستقيمة العادلة وأضيف الدين الى القيمة والدين هو القيم وهو من نعته لاختلاف لفظيهما وهي في قراءة عبد الله فيما أرى فيما ذكر لنا وذلك دين القيمة وأثبت القيمة لأنها جعلت صفة للملة كأنه قيل وذلك الملة القيمة دون اليهودية والنصرانية ونحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل ذكر من قال ذلك حدثنا بشر قال ثنا يزيد قال ثنا سعيد عن قتادة قوله وذلك دين القيمة هو الدين الذي بعث الله به رسوله وشرع لنفسه ورضي به حدثني

мне Ййунус: сообщил нам Ибн Вахб: сказал Ибн Зайд, что в словах «писания истинные (қаййима)» и «это вера правая (ал-қаййима)» слово қаййима означает одно: «правая», «прямая», «правильная».

Толкование слов Всевышнего: ВОИСТИНУ, ТЕ ИЗ ЛЮДЕЙ ПИСАНИЯ И МНОГОБОЖНИКОВ, КОТОРЫЕ НЕ УВЕРОВАЛИ, — ВЕЧНО ПРЕБУДУТ В ОГНЕ ГЕЕННЫ. ЭТО — ХУДШИЕ ИЗ ТВАРЕЙ! ВОИСТИНУ, ТЕ, КОТОРЫЕ УВЕРОВАЛИ И СОВЕРШАЛИ ДЕЛА ПРАВЕДНЫЕ, — ЛУЧШИЕ ИЗ ТВАРЕЙ! В словах Всевышнего — да возвысится хвала Ему! — имеется в виду, что те из иудеев, христиан и многобожников, которые не уверовали в Аллаха и Его посланника Мухаммада — да благословит его Аллах и да приветствует! — и отвергали его пророчество, все они «вечно пребудут в огне геенны», т. е. останутся, пребудут там навсегда, не выйдут оттуда и не умрут там, — «это — худшие из тварей!». В словах Его — велика хвала Ему! — имеется в виду, что те люди Писания и многобожники, которые не уверовали, — худшие из тех, кого Аллах создал и сотворил. Арабы не ставят в слове *ал-бариййа* хамзу, чтецы больших городов обычно опускают хамзу при чтении. Другое рассказывают о Нафи' б. Абй Ну'айме⁹: некоторые передают с его слов, что он ставил в этом слове хамзу и возводил его к словам Аллаха «...раньше, чем Мы создадим это (*набра'ахā*)»¹⁰, считая, что оно

يونس قال أخبرنا ابن وهب قال قال ابن زيد في قوله كتب قيمة وذلك دين القيمة قال هو واحد قيمة مستقيمة معتدلة القول في تأويل قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ يقول تعالى ذكره إن الذين كفروا بالله ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم فجددوا نبوته من اليهود والنصارى والمشركين جميعهم في نار جهنم خالدين فيها يقول ما كثرين لا بشئ فيها أبدا لا يخرجون منها ولا يموتون فيها أولئك هم شر البرية يقول جل ثناؤه هؤلاء الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين هم شر من برأه الله وخلقهم والعرب لا تهمز البرية وبترك الهمز فيها قرأتها قراء الأمصار غير شئ يذكر عن نافع ابن أبي نعيم فإنه حكى بعضهم عنه أنه كان يهزها وذهب بها إلى قول الله من قبل أن نبرأها وأنها

образовано по форме *фа'йла* от этого [корня]. Что же касается тех, кто не ставит в нем хамзу, то они опускали ее здесь по двум причинам: во-первых, они обычно опускают здесь хамзу так же, как опускают ее в слове *ал-малак*, а оно образовано по форме *маф'ал* от 'алака или ла'ака, или в словах *йарā*, *тарā*, *нарā*, образованных по форме *йаф'алу* от *ра'айту*. Во-вторых, его возводили к форме *фа'йла* от *ал-барā* (земля), а это прах. Передают, что от арабов слышали: «Во рту твоём земля», т. е. прах.

В словах Его — да возвысится хвала Ему! — ВОИСТИНУ, ТЕ, КОТОРЫЕ УВЕРОВАЛИ И СОВЕРШАЛИ ДЕЛА ПРАВЕДНЫЕ, — ЛУЧШИЕ ИЗ ТВАРЕЙ! — имеется в виду, что те, которые уверовали в Аллаха и посланника Его Мухаммада и поклонялись «Аллаху, отдавая одному Ему свою веру, будучи *ханйфами*», совершали молитву, вносили *закāt* и повиновались Аллаху в том, что Он повелел и запретил, — «те — лучшие из тварей!», т. е. [те], кто делал это из людей, — «лучшие из тварей». Рассказал нам Ибн Хумайд: рассказал нам 'Йсā б. Фарқад со слов Абу-л-Джāруда, а тот — со слов Мухаммада б. 'Алй¹¹: посланник Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал [о словах] «лучшие из тварей»: «Это ты, о 'Алй, и твои приверженцы».

Толкование слов Всевышнего: ВОЗДАЯНИЕ ИМ У ИХ ГОСПОДА — САДЫ 'АДНА, ИЗ ПОД КОТОРЫХ ВЫТЕКАЮТ

فعيلة من ذلك وأما الذين لم يهزوها فإن تركهم الهمز في ذلك وجهين أحدهما أن يكونوا تركوا الهمز فيها كما تركوه من الملك وهو مفعول من ألك أه لأك ومن يرى وترى ونرى وهو يفعل من رأيت والآخر أن يكونوا وجهوها إلى أنها فعيلة من البرى وهو التراب حكى عن العرب سمعا بفيك البرى يعني به التراب وقوله إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية يقول تعالى ذكره إن الذين آمنوا بالله ورسوله محمد وعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء وأقاموا الصلاة وأتوا الزكاة وأطاعوا الله فيما أمر ونهى أولئك هم خير البرية يقول من فعل ذلك من الناس فهم خير البرية وقد حدثنا ابن حميد قال ثنا عيسى بن فرقد عن أبي الجارود عن محمد بن علي أولئك هم خير البرية فقال النبي صلى الله عليه وسلم أنت يا علي وشيعتك القول في تأويل قوله تعالى ﴿حُزَاهُمْ﴾ عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها

РЕКИ И В КОТОРЫХ ОНИ ПРЕБЫВАЮТ ВЕЧНО. АЛЛАХ ДОВОЛЕН ИМИ, А ОНИ ДОВОЛЬНЫ ИМ. ЭТО — ДЛЯ ТЕХ, КТО УБОЯЛСЯ ГОСПОДА СВОЕГО. В словах Его — да возвысится хвала Ему! — имеется в виду, что награда тем, «которые уверовали и совершали дела праведные» у их Господа в День воскресения, — сады 'Адна, т. е. сады пребывания, из которых не уходят, из-под деревьев которых вытекают реки, «в которых они пребывают вечно», т. е. останутся там навсегда, не выйдут оттуда и не умрут там. «Аллах доволен ими» за то, что они были покорны Ему в земной жизни, и за то, что они при этом сделали, чтобы избавиться от наказания; «а они довольны Им» за ту награду, которую Он дал им в тот день за их покорность Господу своему в земной жизни, и за ту милость, которой Он им воздал за это. В словах Его «это — для тех, кто убоился Господа своего» Он — да возвысится хвала Ему! — как бы говорит, что то благо, которое Я описал и обещал тем, «которые уверовали и совершали дела праведные», в День воскресения, — «для тех, кто убоился Господа своего», т. е. тем, кто страшился Аллаха в земной жизни и тайно, и явно и, пребывая в страхе Божьем, исполнял предписания Его и избегал ослушаний Ему. И Аллах спешествует!

Конец толкования сūры «Лам йакун».

الأنهار خالدين فيها أبدا رضي الله عنهم
ورضوا عنه ذلك الذين خشى ربه
يقول تعالى ذكره ثواب هؤلاء الذين
آمنا وعملوا الصالحات عند ربهم يوم
القيامة جنات عدن يعني بساتين إقامة
لاظعن فيها تجري من تحت أشجارها
الأنهار خالدين فيها أبدا يقول ماكنين
فيها أبدا لا يخرجون عنها ولا يموتون فيها
رضي الله عنهم بما أطاعوه في الدنيا
وعملوا اخلاصهم من عقابه في ذلك
ورضوا عنه بما أعطاهم من الثواب يومئذ
على طاعتهم ربهم في الدنيا وجزاهم
عليها من الكرامة وقوله ذلك لمن خشى
ربه يقول تعالى ذكره هذا الخير الذي
وصفته ووعدته الذين آمنوا وعملوا
الصالحات يوم القيامة لمن خشى ربه يقول
لن خاف الله في الدنيا في سره وعلايته
فاتقاه بأداء فرائضه واجتناب معاصيه
وبالله التوفيق
آخر تفسير سورة لم يكن

Примечания

¹ О *тафси́ре* Табарй см.: Gilliot C. Exégèse, langue, et théologie en Islam. P. 207—278; Loth O. Tabari's Korankommentar // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. T. XXXV. 1881. S. 588—628.

² McAuliffe J. D. Qur'anic Hermeneutics: the views of al-Ṭabarī and Ibn Kathīr // Approaches / Ed. Rippin. С. 48, примеч. 7.

³ Перевод сделан по изданию: Абӯ Джа'фар Мухаммад б. Джаррūr ат-Табарӣ. Джамй' ал-байан фй тафсир ал-Қур'ан. Т. 1—30. Каир, 1318—1329 г. х.

⁴ Муджахид б. Джабр ал-Маккй (ум. ок. 719—722 гг.) — собиратель и передатчик *хадисов*, *муфассир*, *фақйх*. Жил в Мекке. По преданию, многократно читал Коран под руководством Ибн 'Аббаса и считался в свое время одним из лучших знатоков Корана, склонялся к рационалистическому подходу в толковании Корана и к использованию «личного мнения» (*ра'й*) в *фикхе*, см.: Staath G. Überlieferung des Korankommentars, Muḡahid b. Ḡabr: Zur Frage der Rekonstruktion der in den Sammelwerken des 3 Jh. d. H. benutzten frühislamischen Quellenwerke. Giessen, 1969; Leemhuis F. Ms. 1075, tafsir of the Cairene Dar al-Kutub and Muḡahid's tafsir // Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants. Leiden, 1981. P. 169—180.

⁵ Абдаллах б. Вахб б. Муслим ал-Фихри ал-Қурашй (743—813) — известный египетский *мухаддис* маликитской школы.

⁶ 'Узайр — коранический персонаж (см. 9:30, где приводятся слова иудеев, что «'Узайр — сын Аллаха»). Обычно идентифицируют с ветхозаветным Эзрой. В иудаизме не зафиксировано представлений об Эзре как о сыне бога.

⁷ См.: ат-Табарй. Тафсир. Т. 3. С. 217—218, толкование к *āyat* 3:67.

⁸ Абдаллах б. Мас'уд.

⁹ Нафи' б. Абй Ну'айм (ум. в 785 г.) — один из наиболее авторитетных чтецов Корана. Жил в Медине.

¹⁰ Коран 57:22.

¹¹ Мухаммад б. 'Али Абӯ Джа'фар ал-Бақир (ум. в 732 г.) — пятый шиитский *имām*. Предание, воспроизводимое ат-Табарй, восходит к наиболее умеренной зайдитской традиции, стоящей ближе всего к суннитской.

Аз-Замахшарй

Ал-Кашшāф 'ан ҳақā'иқ ат-танзйл
(«Раскрывающий истины откровения»)

Махмūd б. Умар Абӯ-л-Қасим аз-Замахшарй (1075—1144) — знаменитый богослов-мутазили́т, законовед ханафитского толка, филолог и литератор¹. По названию своего знаменитого *тафси́ра* «Ал-Кашшāф 'ан ҳақā'иқ ат-танзйл», законченного в Мекке в 1134 г., аз-Замахшарй получил почетное прозвище *Ṣāḫib al-Kašshāf*. Аз-Замахшарй, которого в честь его заслуг называли также *Джарр Аллах* и *Фахр Хваризм*, родился в Замахшаре, большую часть жизни провел в Гургандже, где и умер. Несмотря на увечье (в детстве у него была отнята сломанная нога), ему удалось сделать выдающуюся научную карьеру и добиться признания при дворе Хорезмшахов. Рубежом в жизни аз-Замахшарй стала тяжелая болезнь, которую он перенес в воз-

расте сорока трех лет. Он дважды совершил паломничество в Мекку, стал стремиться к уединению и воздержанию.

Это единственный полный му'тазилитский комментарий, дошедший до наших дней. Он был широко распространен по всему мусульманскому миру, но прежде всего в его восточных областях, и популярен даже среди идейных противников му'тазилитизма. Главное внимание аз-Замахшарй уделяет догматическому аспекту комментария, сводя к минимуму традиционное толкование по принципу «сунна разъясняет Коран». Не менее важное значение он придавал филологической стороне комментария, тщательно анализируя известные варианты коранических чтений, приводя поэтические примеры и акцентируя риторические красоты текста для подтверждения теории о «неподражаемости Корана» (*и'джāз ал-Қур'āн*). Уже во вводной фразе аз-Замахшарй высказывает идею сотворенности Корана, рационалистически истолковывает понятия «божественная справедливость» (*ал-'адл*), «единобожие» (*ат-таухид*), «божественные атрибуты» (*ас-сифāt*). Особое внимание он уделяет тем местам в Коране, где якобы выражены важнейшие представления му'тазилитов об «обещании» (*ва'д*) и «угрозе» (*ва'ид*) Бога, о «предписании делать добро и воздерживаться от неодобряемого», опираясь при этом на авторитет крупнейших му'тазилитских богословов IX—XI вв. из Ирана и Ирака, таких как 'Амр б. 'Убайд, Абу Бакр ал-Асхам, аз-Заджжād, ал-Джахиз, ал-қадй 'Абд ал-Джаббар. *Тафсир* аз-Замахшарй породил множество опровержений, переработок, призванных очистить его от му'тазилитских идей. Так, пафос *тафсира* ар-Рази (ум. в 1209 г.) во многом направлен на опровержение «Ал-Кашшафа», а ал-Байдави ставил себе целью превзойти труд аз-Замахшарй в филологической тщательности и глубине анализа вариантов чтений².

Сūra «Ал-Баййина»

Неверующие этих двух категорий — люди Писания и идолопоклонники — до выступления Пророка — да благословит Аллах его и его род и да приветствует! — обычно говорили: «Не отойдем мы от нашей религии, которой мы придерживаемся, и не оставим ее, пока не будет послан обещанный Пророк, о котором написано в Торе и Евангелии», а это — Мухаммад — да благословит Аллах его и его род и да приветствует! Передал Аллах Все-

محمود بن عمرو القاسم الزمخشري (١٠٧٣-١١٤٤ هـ). الكشاف عن حقائق التنزيل وأجرام العلامة أبي القاسم (جار الله) محمود بن عمرو الزمخشري الخوارزمي رحمه الله تعالى. كلكتة، ١٣٧٦ هـ. الجزء الثاني. ص. ١٦٢٤-١٦٣٥

سورة البينة

كَانَ الْكَافِرَانِ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ أَهْلَ الْكِتَابِ وَعَبْدَةَ الْأَصْنَامِ يَقُولُونَ قَبْلَ مَبْعَثِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَا نَنْفَكُ مَا نَحْنُ عَلَيْهِ مِنْ دِينِنَا وَلَا نَتْرُكُهُ حَتَّى يَبْعَثَ النَّبِيُّ الْمَوْعُودَ الَّذِي هُوَ مَكْتُوبٌ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ هُوَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَحَكَى اللَّهُ تَعَالَى

вышний то, что они говорили, затем сказал: И РАЗДЕЛИЛИСЬ ТЕ, КОМУ БЫЛО ДАНО ПИСАНИЕ, т. е. что они обещали придерживаться единого мнения и быть в согласии относительно истины, когда придет к ним пророк, но именно появление Посланника отвратило их от истины и утвердило их в неверии.

И подобно этому рассказыывают, что нечестивый бедняк сказал тому, кто наставлял его: «Не отойду я от того, чего я придерживаюсь, пока не дарует мне Аллах богатство». Аллах дарует ему богатство, а он становится еще более нечестивым, и тогда тот, кто наставлял его, говорит: «Ты не хотел отходить от нечестия, пока не разбогатеешь, однако ты с головой окунаешься в нечестие именно после того, как разбогател», напоминая ему в виде упрека и укора то, что тот говорил. Отход одной вещи от другой означает, что они расходятся после того, как были соединены, как кость, когда она отходит (*инфакка*) от сочленения. Имеется в виду, что они упорно держались за свою религию, оставив ее лишь с появлением явного доказательства. А *ал-баййина* (ЯВНОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО) — ясное свидетельство. Слово *расул* (ПОСЛАННИК) — замена слова *ал-баййина*, а согласно чтению 'Абдаллаха³, *расул* (представленное Посланником) — косвенное дополнение (*хāl*) к слову *ал-баййина*. *Сухуф* (СВИТКИ) — листы, ОЧИЩЕННЫЕ (*му-таххара*) — от ложного, В КОТОРЫХ ПИСАНИЯ — письма —

ما كانوا يقولونه ثم قال وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَعْنِي أَنَّهُمْ كَانُوا يَعِدُونَ اجتماع الكلمة والاتفاق على الحق إذا جاءهم الرسول ثم ما فَرَقَهُمْ عن الحق ولا أقرهم على الكفر إلا مجيء الرسول ونظيره في الكلام ان يقولوا الفقير الفاسق لمن يعظه لستُ بمنفك مما أنا فيه حتى يرزقني الله الغني فيرزقه الله الغني فيزداد فسقاً فيقول واعظه لم تكن منفكاً عن الفسق حتى تُوسر وما غمست رأسك في الفسق إلا بعد اليسار يذكره ما كان توبيخاً والزماً وانفاك الشيء من الشيء ان يزايله بعد التحامه به كالعظم اذا انفك من مفصله والمعنى أنهم متشبثون بدينهم لا يتركونه إلا عند مجيئ (البينة) الحجة الواضحة و(رَسُولٌ) بدل من البينة - وفي قراءة عبد الله رَسُولاً حالاً من البينة (صُحُفًا) قراطيس (مُطَهَّرَةٌ) من الباطل (فِيهَا كُتِبَ) مكتوبات

ИСТИННЫЕ — правильные, ведающие об истине и справедливости. Под «их разделением» (*ta-farruk*) имеется в виду то, что они отошли от истины и рассеялись, оставив ее, или же они разделились на группы, так что одни из них уверовали, а другие не признали [его], сказав: «Это не он», а третьи знали, но упорствовали [в неверии]. И если спросишь, почему людей Писания и многобожников Он сначала упомянул вместе, а затем выделил людей Писания в словах И РАЗДЕЛИЛИСЬ ТЕ, КОМУ БЫЛО ДАНО ПИСАНИЕ, я скажу: это потому, что они знали о нем, так как о нем говорилось в их Писании. И когда было сказано, что они разделились, оставив это [знание], те, у кого не было Писания, были включены в эти слова. И БЫЛО ВЕЛЕНО — имеется в виду в Торе и Евангелии — ТОЛЬКО — [следовать] религии ханифитской, однако они извратили и заменили [ее]; ЭТО — ПРАВОВЕРИЕ — т. е. вера общины правой. Читают также «это правая вера» (*dīn al-ḡayyima*), толкуя слово *ад-дйн* (вера) с помощью слова *ал-милла*. И если ты спросишь, каков смысл слов Его И БЫЛО ВЕЛЕНО ИМ ТОЛЬКО ПОКЛОНЯТЬСЯ АЛЛАХУ, скажу: это означает, что содержащееся в обоих Писаниях «было велено им» только для того, чтобы они поклонялись Аллаху таким образом. Ибн Мас'уд читал *илла ан йа'буду* — «только чтобы они поклонялись», т. е. «только чтобы поклоняться». Нәфи' читал слово *ал-барй'а* с *хамзой*, течи

(قِيَمَةً) مستقيمة ناطقة بالحق والعدل —
والمراد بتفرقهم تفرقهم عن الحق
وانقشاعهم عنه - او تفرقهم فرقاً من آمن
ومنهم من انكر وقال ليس به ومنهم من
عرف وعادل - فان قلت لم جمع بين أهل
الكتاب والمُشركين أولاً ثم افرد أهل
الكتاب في قوله ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا
الْكِتَابَ﴾ - قلت لانهم كانوا على علم به
لوجوده في كتبهم فاذا وُصفوا بالتفرق
عنه كان من لا كتاب له ادخل هذا
الوصف (وَمَا أُمِرُوا) يعني في التوراة
والانجيل (الآ) بالدين الحنيفي ولكنهم
حرّفوا وبدلوا (وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ) أي
دين الملة القِيَمَةِ - وقُرئَ وَذَلِكَ الَّذِينَ
الْقِيَمَةُ على تأويل الدين بالملة - فان قلت
ما وجه قوله وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ -
قلت معناه وَمَا أُمِرُوا بما في الكتابين إلا
لاجل ان يعبدوا الله على هذه الصفة -
وقرأ ابن مسعود الآ أَن يَعْبُدُوا بمعنى بان
يعبدوا - قرأ نافع البرية بالهمز - والقراء

же Корана придерживались смягченного произношения (*at-taḥ-fīf*), пренебрегая при этом корнем. Слова *ан-набий* и *ал-барййа* — из тех, которые продолжают читать со смягчением произношения. Читают [также] *ḥayyār al-barayyā* («лучшие из тварей») как множественное число от слова *ḥayyir*, подобно формам *джийад* и *тййаб* от *джаййид* и *таййиб*. Со слов Пророка — да благословит Аллах его и его род и да приветствует! — передают: «Кто читал „Лам йакун“, будет в День воскресения с лучшими из тварей и вечером, и в жаркий полдень».

على التخفيف - والنبى والبرية مما استمر
الاستعمال على تخفيفه ورُفِضَ الاصل -
وقرئ خير البرية جمع خير كجياذ وطياب
في جيد وطيب - عن رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم من قرأ لم يكن كان
يوم القيمة مع خير البرية مساء ومقيلاً.

Примечания

¹ См. подробнее: Goldziher I. Op. cit. С. 117—177; М. ал-Джувайни. Манхадж аз-Замахшарй фй тафсир ал-Қур'ан ва байн и'джазихи. Каир, 1959; Халидов Б. З. Замахшари (о жизни и творчестве) // Семитские языки. М., 1965. Вып. 2. С. 542—556; Халидов Б. З., Халидов А. Б. Биография аз-Замахшарй, составленная его современником ал-Андарасбани // Письменные памятники Востока. Л., 1979. С. 203—212; Agius D. A. Some bio-bibliographical notes on Abū'l Qāsim Maḥmūd b. 'Umar al-Zamakhsharī // al-Arabiyya. Т. XV. N 1—2. 1982. P. 108—120.

² Перевод сделан по изданию: Махмūd б. 'Умар Абū-л-Қасим аз-Замахшарй. Ал-Кашшаф 'ан хақа'иқ ат-танзил. Калькутта, 1861.

³ 'Абдаллах б. Мас'уд.

At-Ṭabarṣī

Маджма' ал-байан фй тафсир ал-Қур'ан
(«Собрание разъяснений к толкованию Корана»)

Абū 'Алий ал-Фадл б. ал-Ḥасан б. ал-Фадл ат-Ṭабарсй (ум. в 1153 г.)¹ — шиитский *фақйх*, знаток преданий и комментатор Корана. Долго жил в Мешхеде, где занимался преподаванием и создал ряд сочинений, посвященных обоснованию шиитской доктрины. В 1128/1129 г. ат-Ṭабарсй переехал в г. Сабзавар (Северный Хорасан) — один из центров шиитской учености и пропаганды. Здесь, возможно под влиянием суфийских идей, отошел от общественной жизни и целиком посвятил себя комментированию Корана. Существует предание, что причиной этого послужило чудесное происшествие: когда ему было шестьдесят лет, с ним случился удар, и он без сознания упал на

землю. Очнулся ат-Табарсий в могиле и принялся громко читать Коран, дав обещание в случае спасения посвятить свою жизнь его изучению и толкованию. Его слышали и спасли. Сообщают также, что, когда ат-Табарсий был занят комментированием *āyata* 20:17, ему было видение, в котором Мухаммад и Мусā беседовали с ним. Умер ат-Табарсий, дожив почти до девяноста лет, в день праздника жертвоприношения (*ʿīd al-aḍḥā*).

«Маджма' ал-байān» — одно из трех сочинений ат-Табарсий, 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-Табарсий сравнивают с *тафсīром* ат-Табарий. Эту близость, основанную на общем круге источников, подчеркивал, как нам кажется, и сам ат-Табарсий в самой концепции своего сочинения и в его названии.

Ат-Табарсий был духовным преемником знаменитого шиитского богослова Абū Джа'фара ат-Ṭусй (ум. в 1067 г.), в свою очередь бывшего последователем ас-Саййида ал-Муртады (ум. в 1044 г.). Как и его учителя, ат-Табарсий опирался не только на шиитскую, но и на суннитскую экзегетическую традицию и в отличие от ранних и поздних шиитских экзегетов признавал подлинность так называемой 'Усмāновой редакции текста Корана. По существу, он отвергал и мнение о заведомом искажении и извращении (*тахрīф*) текста Корана, уничтожении ряда ключевых *āyāt* при 'Умаре I, 'Усмāне и ал-Хадж-жадже.

Как и ат-Табарий, ат-Табарсий в своем труде часто приводит различные толкования одного и того же *āyata*, но в отличие от ат-Табарий он всегда обозначает свою собственную позицию. Среди авторитетов, на которых опирается ат-Табарсий, 'Абдаллах б. 'Аббās, Мука́тил б. Сулайман, Катада и ряд других известных представителей ранней суннитской экзегетики. Он широко приводит и мнения таких виднейших богословов, как ал-Хасан ал-Басрий (ум. в 728 г.) и му'тазилит Абū 'Али ал-Джубба'й (ум. в 915 г.). Помимо обычных ссылок иснадного типа ат-Табарсий называет и ряд сочинений своих предшественников и современников.

Ат-Табарсий строит свой комментарий по следующей схеме: место ниспослания *сūры*, число *āyāt*, наличие расхождений (*iḥtilāf*) в чтении того или иного *āyata* данной *сūры*. Далее следует раздел о «Достоинстве» (*faḍl*) *сūры*, где приводятся *ḥadīṣ* о ее особом значении. В разделе «Толкование ее» (*тафсīр*) автор в нескольких словах говорит о содержании *сūры* в ее связи с предыдущей, приводит полный текст *сūры*. Следующий раздел содержит перечисление различных мнений авторитетов относительно произнесения отдельных слов. Аргументация приводится ниже в особом разделе под названием «Доказательство» (*ḥudḥḥa*). Раздел «Язык» (*luḡa*) посвящен разбору

редких и малопонятных слов, встречающихся в *сūре*. Здесь автор часто приводит в качестве примеров поэтические фрагменты (среди упомянутых поэтов — ал-Ханса', ан-Набиға аз-Зубйāнй, Ка'б б. Зухайр, Зу'р-Румма). Раздел «Синтаксис» (*u'rāb*) посвящен сложным грамматическим конструкциям в *сūре*. За ним часто следуют сообщения об обстоятельствах ниспослания тех или иных *āyāt* (*асбāб ан-нузūл*). Завершает ряд разделов собственно толкование под заголовком «Значение» (*ма'на*). Таким образом, в своем комментарии ат-Табарсий сводит материалы из сочинений разных жанров мусульманской экзегетики².

Сūра «Лам йакун»

Называют ее [также] *сūра* «Ал-Барийа» и *сūра* «Ал-Қаййима» — мединская, а говорят — мекканская.

Число ее *āyāt*. Девять *āyāt* по басрийскому счету, восемь — [по мнению] остальных³.

Расхождения в отношении ее. *Āyat* «отдавая одному Ему свою веру» — басрийский⁴.

Достоинство ее. Убайй б. Ка'б со слов Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Кто прочитал ее, будет в День воскресения вместе с лучшими созданиями путешествовать и пребывать [в покое]». Со слов Абū-д-Дарды': «Посланник Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: „Если бы знали люди, что в [сūре] „Лам йакун“, оставили бы они семью и имущество и изучали бы ее“». Сказал человек из племени *хузā'a*: «О посланник Аллаха, что в ней из награды?» И сказал он: «Никогда не прочтет ее ни лицемер, ни раб [божий], в сердце которого сомнение относительно Аллаха — велик Он и славен! Клянусь Аллахом, поистине, приближенные ангелы читают ее со времени сотворения Аллахом небес и

أبو علي بن الحسن بن الفضل الطبرسي
(المتوفى حوالي ٥٤٨هـ/١١٥٣م). مجمع
البيان في تفسير القرآن تأليف
العلامة المحقق قدوة المفسرين وأمين
الملة والدين الشيخ أبي علي الفضل بن
الحسن الطبرسي. طهران، د. س. المجلد
الخامس، ص. ٥٣١—٥٣٤

سورة لم يكن
وتسمى سورة البرية وسورة
القيمة مدنية وقيل مكية
﴿عدد آياتها﴾
تسع آيات بصري ثمان في الباقي
﴿اختلفها﴾
آية مخلصين له الدين بصري
﴿فضلها﴾

أبي بن كعب عن النبي صلى الله
عليه وسلم قال ومن قرأها كان يوم القيامة
مع خير البرية مسافرا ومقيما وعن أبي
الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لو علم الناس ما في لم يكن لعطلوا
الاهل والمال وتعلموها فقال رجل من
خزاعة ما فيها الاجر يا رسول الله فقال
لا يقرأها منافق ابدا ولا عبد في قلبه شك
في الله عز وجل والله ان الملائكة المقربين
ليقرؤنها منذ خلق الله السماوات

земли и не ослабляют чтения ее. Каждому из рабов, кто читает ее ночью, посылает Аллах ангелов, которые охраняют его в вере его и в его мирской жизни и желают ему прощения [грехов] и милосердия [Божия]. Если же он прочел ее днем, то получит за нее воздаяние подобное тому, что освещает ему день и затемняет ему ночь». Сказал человек из [племени] қайс 'айлāн: «Дополни, о посланник Аллаха, этот рассказ, да будут искупительной жертвой для тебя мои отец и мать»⁵. И сказал он — да благословит его Аллах и да приветствует: «Знайте „О чем они спрашивают друг друга“⁶, знайте „Қаф. Клянусь Кораном славным“⁷, знайте „Клянусь небом — обладателем башен“⁸, знайте „Клянусь небом и идущей ночью (звездной)“⁹. И поистине, если бы вы познали то, что в них, отвергли бы вы то, чего вы придерживаетесь, познали бы их и приблизились к Аллаху с их помощью. Поистине, Аллах простит благодаря им любой грех, кроме придания Ему сотоварищей. И знайте, [сұра] „Благословен тот, в руках которого власть“¹⁰ будет в День воскресения вести спор за того, кто ее знает, и просить прощения ему от грехов». Абу Бакр ал-Хадраи со слов Абу Джа'фара — мир ему! — сказал: «Кто прочитал сұру „Лам йақун“, тот был избавлен от многобожия и обращен в религию Мухаммада — да благословит его Аллах и да приветствует! — того Аллах воскресит верующим и потребует от него отчета по самому легкому расчету».

Толкование ее. Аллах — хвала Ему! — разъяснил в сұре «Ал-

والارض لا يفترون عن قراءتها وما من عبد يقرؤها بليل الا بعث الله ملائكة يحفظونه في دينه وديناه ويدعون له بالمغفرة والرحمة فإن قرأها نهراً أعطي عليها من الثواب مثل ما اضاء عليه النهار واطلم عليه الليل قال رجل من قيس عيلان زدنا يا رسول الله من هذا الحديث فذاك ابي وامي فقال صلى الله عليه وسلم تعلموا عم يتساءلون وتعلموا ق والقرآن المجيد وتعلموا والسماء ذات البروج وتعلموا والسماء والطارق فإنكم لو تعلمون ما فيها لعظمت ما انتم فيه وتعلمتموهن وتقربتم الى الله بهن وان الله يغفر بهن كل ذنب الا الشرك بالله واعلموا ان تبارك الذي بيده الملك تجادل عن صاحبها يوم القيامة وتستغفر له الذنوب. ابو بكر الحضرمي عن ابي جعفر (ع) قال من قرأ سورة لم يكن كان بريئاً من الشرك وادخل في دين محمد صلى الله عليه وسلم وبعثه الله مؤمناً وحاسبه الله حساباً يسيراً

﴿تفسيرها﴾

بَيِّنَ اللهُ سُبْحَانَهُ فِي سُورَةِ

Қадр»¹¹, что Коран — доказательство, далее разъяснил Он в этой сұре, что неверующие до него никогда не были лишены доказательства. И сказал Он: ¹²...

Чтение. Нафи' и Ибн Завъан читали ал-барй'а с хамзой, другие же — без хамзы.

Доказательство. Сказал Абу 'Али: «Ал-барй'а [происходит] от [выражения] „создал (бара') Аллах тварей“», и по правилу здесь — хамза, однако оно из тех [слов], хамзу в которых отбрасывают подобно тому, как они говорят ан-набий, аз-зуррийа и ал-хāбийа. Хамза здесь как бы возвращение к исходной форме¹³, так же как хамза в [слове] ан-набий'. Оставляя хамзу предпочтительнее, так как когда в слове хамза оставлена, то оно как бы возвращено к отклоненным исходным формам, подобно [форме] заннану. Кто оставляет хамзу в [слове] ал-барй'а, указывает на неверность слов того, кто говорит, что оно [происходит] от ал-барā (пыль), которая есть прах.

Язык. Инфикāк — это отделение от крепкой связи. Сказал Зур-Румма ¹⁴: «Молодые верблюдицы, уходя (танфакку) [из одной местности в другую], непременно делают остановку голодными, или мы посылаем их в пустынный край». Чаше всего оно употребляется в отрицаниях типа «не переставал...» Ты говоришь: «Не отходил он от этого дела», т. е. он не отделялся от него из-за силы, связывающей его с ним. [Слово] ал-баййина — ясное доказательство, которым истина отличается от лжи. Его корневое значение —

القدر ان القرآن حجة ثم بين في هذه السورة ان الكفار قبله لم يخلوا قط من حجة فقال
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (١) لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ (٢) رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً (٣) فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ (٤) وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ آمَنُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ (٥) وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ خُفَاءً وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ (٦) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ (٧) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ (٨) جَزَاءُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَذْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ (ثَمَانِي آيَات)

﴿القراءة﴾ قرأ نافع وابن ذكوان البرية مهموزة والباقيون بغير همز
﴿الحجة﴾ قال ابو علي البرية من برأ الله الخلق فالقياس فيه الهمز الا انه لما ترك همزه كقولهم النبی والذرية والخابية فالهمزة فيه كالدال الى الاصل المتروك في الاستعمال كما ان همز النبی كذلك وترك الهمز اجود لانه لما ترك فيه الهمز صار كرده الى الاصول المرفوضة مثل ظننوا وهمز من همز البرية يدل على فساد قول من قال انه من البري الذي هو الزاب

﴿اللغة﴾ الانفكاك الانفصال عن شدة اتصال قال ذو الرمة
قَلَانِيصٌ مَا تَنْفَكُ إِلَّا مَنَاخَةً
عَلَى الْخَسْفِ أَوْ نَرْمِي بِهَا بَلَدًا قَفْرًا
واكثر ما يستعمل ذلك في النفي مثل ما زال تقول ما انفك من هذا الامر اي ما انفصل منه لشدة ملابسته له والبينة الحجة الظاهرة التي يتميز بها الحق من الباطل واصلها

разделение и отделение одной вещи от другой. [Сам] Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — довод и явное доказательство; установление справедливого свидетельства — явное доказательство; всякий довод и вывод — явное доказательство, истина, направленная в сторону справедливости. *Ḥanīf* — склонный к правильности и справедливости, *al-ḥanīfīya* — религиозный закон, направленный к истине. Корневое значение его — склонность, отсюда *al-aḥnaḥ* — человек, у которого одна ступня наклонена в сторону другой, а говорят, [что] корневое значение его — «прямота» (*al-istiḳāma*) и человека с искривленной ногой называют *aḥnaḥ* (прямой) именно в виде благопожелания.

Синтаксис. Посланник от Аллаха — замена предшествующего [слова] — *al-bayyīna*. Сказал ал-Фаррā¹⁵: «Это — возвращение того, что подразумевается, это — Посланник». Под [выражением] *dīn al-ḥaqq* (вера правая) подразумевается «вера общины (*милла*) правой», потому что если бы не подразумевалось это, то было бы присоединение вещи к ее свойству, а это невозможно, так как это равносильно присоединению вещи к самой себе. «Воздаяние им у Господа — сады 'Адна» — т. е. вхождение в сады 'Адна. «Пребывая там постоянно» — обстоятельство образа действия к личному местоимению, т. е. они получают награду, «пребывая там постоянно».

Значение. НЕ БЫЛИ НЕВЕРУЮЩИЕ ИЗ ЧИСЛА

من البينة وفصل الشئ من غيره فالنبي صلى الله عليه وسلم حجة وبينة واقامة الشهادة العادلة بينة وكل برهان ودلالة بينة والقيمة المستمرة في جهة الصواب والحنيف المائل الى الصواب والحق والحنيفية الشريعة المائلة الى الحق واصله الميل ومن ذلك الاحنف المائل القدم الى جهة القدم الاخرى وقيل اصله الاستقامة وانما قيل للمائل القدم احنف على وجه التفاضل

﴿الاعراب﴾

رسول من الله بدل من البينة قبله وقال الفراء هو مستأنف تقديره هو رسول دين القيمة تقديره دين الملة القيمة لأنه اذا لم يقدر ذلك كان اضافة الشئ الى صفته وذلك غير جائز لأنه بمنزلة اضافة الشئ الى نفسه جزاؤهم عند ربهم جنات عدن أي دخول جنات عدن خالدین فيها حال من مضمرای يجوزونها خالدین فيها

﴿المعنى﴾

﴿لم يكن الذين كفروا من

ЛЮДЕЙ ПИСАНИЯ — т. е. иудеев и христиан — И МНОГОБОЖНИКОВ — т. е. из многобожников, которые суть идолопоклонники из числа арабов и из других, а это — те, у которых не было Писания, — РАЗДЕЛИВШИМИСЯ — т. е. отделившимися и удалившимися, а говорят: «Не отказывались они от своего неверия в Аллаха и от поклонения не-Аллаху» — со слов Ибн 'Аббаса в передаче со слов 'Ата' и ал-Калби, — ПОКА НЕ ПРИШЛО К НИМ — эти слова выражают будущее [время], а означают — прошедшее, подобно словам Его: «...что читают (*та-мил*) шайтаны»¹⁶, т. е. «...что читали» (*талат*). В словах Его ЯВНОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО имеется в виду Мухаммад — да благословит его Аллах и да приветствует! [Передают] со слов Ибн 'Аббаса и Муқатила: «Разъяснил Он — хвала Ему! — им их заблуждение и их многобожие. И это — сообщение от Аллаха Всевышнего о неверующих, что они не прекращали своего неверия и [не прекращали] придавать Аллаху сотоварищей, пока не пришел к ним Мухаммад — да благословит его Аллах и да приветствует! И он разъяснил им их уклонение от истины и призвал их к вере [ислама]». Говорят [также], что это означает: отошедшие не отказывались от доводов Аллаха, пока не пришло к ним явное доказательство, которое стало доводом против них. Слова Его — ПОСЛАННИК ОТ АЛЛАХА — разъяснение к [слову] *al-bayyīna*, и толкование его — Посланник,

اهل الكتاب يعني اليهود والنصارى والمشركين أي ومن المشركين الذين هم عبدة الاوثان من العرب وغيرهم وهم الذين ليس لهم كتاب ﴿منفكين﴾ أي مفصلين وزائلين وقبل لم يكونوا منتهين عن كفرهم بالله وعبادتهم غير الله عن ابن عباس في رواية عطاء والكلبي ﴿حتى تأتيهم﴾ اللفظ لفظ الاستقبال ومعناه الماضي كقوله ما تلبو الشياطين أي ما تلت وقوله ﴿البينة﴾ يريد محمدا صلى الله عليه وسلم عن ابن عباس ومقاتل بين سبحانه لهم ضلالهم وشركهم وهذا اخبار من الله تعالى عن الكفار انهم لم ينتهوا عن كفرهم وشركهم بالله حتى اتاهم محمد صلى الله عليه وسلم فيبين لهم ضلالهم عن الحق ودعاهم الى الايمان وقيل معناه لم يكونوا ليتروا منفكين من حجج الله حتى تأتيهم البينة التي تقوم بها الحجة عليهم وقوله ﴿رسول من الله﴾ بيان للبينة وتفسير لها أي رسول

направленный Аллахом, — ЧИТАЮЩИЙ — им — СВИТКИ ПРЕЧИСТЫЕ — т. е. пречистые, [пребывающие] на небесах, к которым прикасаются только ангелы, избавленные от скверны, — [это] со слов ал-Хасана и ал-Джубба'и. А это — Мухаммад — да благословит его Аллах и да приветствует! — который пришел к ним с Кораном и призвал их к единобожию и [истинной] вере, — В КОТОРЫХ — т. е. в тех свитках — ПИСАНИЯ ИСТИННЫЕ — т. е. прямые, справедливые, без кривизны, отличающие истину от лжи, а говорят — очищенные от лжи, обмана и неправды, имея в виду Коран. Со слов Қатады [передают]: «Под „свитками“ имеется в виду то, что содержат свитки из написанного в них. И указывает на это то, что Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — читал со своего сердца, а не с книги». Говорят [также], что это означает: «посланник из ангелов, читающий свитки с хранимой скрижали»¹⁷, — это — со слов Абу Муслима. Говорят [также], что [слова] «в которых Писания истинные» означают: в этих свитках, которые и есть Коран, — Писания истинные, т. е. что Коран заключает в себе содержание предшествующих Писаний. Стало быть, читающий их читает истинные Писания, как сказал Он: «Для подтверждения истинности того, что было [ниспослано] перед ним»^{*18}. А если он подтверждает истинность их, значит, он читает их. Говорят [также], что в Коране [слова] «писания истинные»

من قبل الله ﴿يَتْلُو﴾ عليهم ﴿صحفا﴾ مطهرة ﴿يعني مطهرة في السماء لا يحسها إلا الملائكة المطهرون من الانجاس عن الحسن والجاني وهو محمد صلى الله عليه وآله أنهم بالقرآن ودعاهم الى التوحيد والايمان﴾ ﴿فيها﴾ أي في تلك الصحف ﴿كتب قيمة﴾ أي مستقيمة عادلة غير ذات عوج تبين الحق من الباطل وقيل مطهرة عن الباطل والكذب والزور يريد القرآن عن فتادة ويعني بالصحف ما تتضمنه الصحف من المكتوب فيها ويدل على ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتلو على ظهر قلبه لا عن كتاب وقيل معناه رسول من الملائكة يتلو صحفا من اللوح المحفوظ عن ابي مسلم وقيل فيها كتب قيمة معناه في هذه الصحف التي هي القرآن كتب قيمة أي ان القرآن يشتمل على معاني الكتب المتقدمة فتاليها تالي الكتب القيمة كما قال مصدقا لما بين يديه فإذا كان مصدقا لها كان تاليا لها وقيل معناه في القرآن كتب قيمة

означают, что они содержат в себе все виды знаний, каждый вид — писание. Ас-Суддй¹⁹ сказал: «В них предписания Аллаха справедливые». — И РАЗДЕЛИЛИСЬ ТЕ, КОМУ БЫЛО ДАНО ПИСАНИЕ, ТОЛЬКО ПОСЛЕ ТОГО, КАК ПРИШЛО К НИМ ЯВНОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО, — т. е. и разошлись те [люди] в отношении дела Мухаммада — да благословит его Аллах и да приветствует! — только после того, как пришла к ним радостная весть о нем в их Писаниях и на устах их посланников. И [эта весть] явилась доказательством против них. И также многобожники не были оставлены без доказательства, направленного против них. Говорят [также], что означает это: не переставали люди Писания быть едиными в подтверждении истинности [пророчества] Мухаммада — да благословит его Аллах и да приветствует! — пока не послал его Аллах. Когда же он был послан, они разделились в отношении его дела и разошлись. Одни из них уверовали в него, другие же остались неверующими. Затем Он — хвала Ему! — напомнил то, что было велено им в их Писаниях, сказав: И БЫЛО ВЕЛЕНО ИМ ТОЛЬКО ПОКЛОНЯТЬСЯ АЛЛАХУ — т. е. Аллах Всевышний велел им только, чтобы они поклонялись одному Аллаху, не придавая сотоварищей в поклонение Ему, а это то, в отношении чего не расходится община и чему нет замены, — ОТДАВАЯ ОДНОМУ ЕМУ СВОЮ ВЕРУ — не смешивая с поклонением Ему

بمعنى أنه يشتمل على انواع من العلوم كل نوع كتاب قال السدي فيها فرائض الله العادلة ﴿وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة﴾ يعني وما اختلف هؤلاء في امر محمد صلى الله عليه وسلم إلا من بعد ما جاءتهم البشارة به في كتبهم وعلى السنة رسلهم فكانت الحجة قائمة عليهم فكذلك لا يترك المشركون من غير حجة تقوم عليهم وقيل معناه ولم يزل اهل الكتاب مجتمعين في تصديق محمد صلى الله عليه وسلم حتى بعثه الله فلما بعث تفرقوا في امره واختلفوا فأمن به بعضهم وكفر آخرون ثم سبحانه ما امروا به في كتبهم فقال ﴿وما امروا إلا ليعبدوا الله﴾ أب لم يأمرهم الله تعالى إلا لأن يعبدوا الله وحده لا يشركون بعبادته فهذا ما لا تختلف فيه ملة ولا يقع فيه تبدل ﴿مخلصين له الدين﴾ لا يخلطون بعبادته

поклонение чему-либо другому, — ОБРАТИВШИЕСЯ К ЕДИНОМУ БОГУ — склонившись от всех других религий к религии ислама, [став] мусульманами, верующими во всех посланников. Сказал 'Атййа²⁰: «Если [слово] *ḥanīf* соединено со [словом] *muslim*, то *ḥanīf* означает „паломник“, если же оно обособлено, то означает „мусульманин“ (*muslim*)». Это мнение Ибн 'Аббаса, потому что он сказал: *ḥunaḥḍā*, т. е. паломники. Сказал Ибн Джубайр²¹: «Арабы называют *ḥanīfom* только того, кто совершил паломничество (*ḥaḍḡ*) и обряд обрезания». Қатада сказал: «*Ал-ḥanīfīya* — это обрезание и запрет на брак с дочерьми, матерями, родными сестрами, тетками по отцу и по матери и исполнение религиозных обрядов»²², — СОВЕРШАТЬ МОЛИТВУ, ВНОСИТЬ *ЗАКАТ* — т. е. и постоянно совершать молитву, и отдавать то, что предписано из их имущества в виде заката. — ЭТО — т. е. религия, которая была упомянута выше, — ВЕРА ПРАВАЯ — т. е. религия истинных Писаний, о которых говорилось выше, а говорят — религия истинной общины и истинного религиозного закона. Ан-Надр б. Шумайл²³ сказал: «Спросил я ал-Халила²⁴ об этом, и сказал он: *qaiyimma* — множественное число от *qaiyim*, а *qaiyim* и *qā'im* — одно и то же; стало быть, имеется в виду „и это — религия признающих единобожие Аллаха“». В этом *āyat* — доказательство ложности учения джабаритов, потому что в нем ясно говорится о

عبادة ما سواه ﴿حنفاء﴾ مائلين عن جميع الاديان إلى دين الإسلام مسلمين مؤمنين بالرسول كلهم قال عطية إذا اجتمع الحنيف والمسلم كان معنى الحنيف الحاج وإذا انفرد كان معناه المسلم وهو قول ابن عباس لأنه قال حنفاء أي حجاجا وقال ابن جبير لا تسمى العرب حنيفا إلا من حج واختن قال قتادة الحنيفة الختان وتحريم البنات والامهات والاخوات والعمات والحالات واقامة المناسك ﴿ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة﴾ أي ويداوموا على اقامة الصلاة ويخرجوا ما فرض عليهم في اموالهم من الزكاة ﴿وذلك﴾ يعني الدين الذي قدّم ذكره ﴿دين القيمة﴾ أي دين الكتب القيمة التي تقدّم ذكرها وقيل دين الملة القيمة والشريعة القيمة قال النضر بن شميل سألت الخليل عن هذا فقال القيمة جمع القيم والقيم والقائم واحد فالمراد بذلك دين القائمين لله بالتوحيد وفي هذه الآية دلالة على بطلان اهل الجبر لأن فيها تصريحاً

том, что Он — хвала Ему! — создал людей, чтобы они поклонялись Ему. Он привел этот *āyat* также как доказательство необходимости намерения (*an-nīya*) при совершении очищения (*at-taḥāra*), так как Он — хвала Ему! — велел поклоняться путем искренности служения, а искреннее служение не может быть таковым без намерения, благодеяния и очищения, стало быть, оно не вознаграждается без намерения²⁵. Затем Он — хвала Ему! — упомянул состояние этих двух групп, сказав: ВОИСТИНУ, ТЕ ИЗ ЛЮДЕЙ ПИСАНИЯ И МНОГОБОЖНИКОВ, КОТОРЫЕ НЕ УВЕРОВАЛИ, — т. е. те, кто отрицал единство Аллаха и не признавал пророчество Его пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — и кто поклонялся одновременно другому богу, — ВЕЧНО ПРЕБУДУТ В ОГНЕ ГЕЕННЫ — не кончится их наказание. — ЭТО — ХУДШИЕ ИЗ ТВАРЕЙ — т. е. худшие из созданий. Затем сообщил Он о положении верующих, сказав: ВОИСТИНУ, ТЕ, КОТОРЫЕ УВЕРОВАЛИ И СОВЕРШАЛИ ДЕЛА ПРАВЕДНЫЕ, — ЛУЧШИЕ ИЗ ТВАРЕЙ — т. е. лучшие из созданий. — ВОЗДАЯНИЕ ИМ У ИХ ГОСПОДА — САДЫ 'АДНА, ИЗ-ПОД КОТОРЫХ ВЫТЕКАЮТ РЕКИ — о значении этого говорилось выше — И В КОТОРЫХ ОНИ ПРЕБЫВАЮТ ВЕЧНО — т. е. находясь там вечно. — АЛЛАХ ДОВОЛЕН ИМИ — за то, что явили они Ему из послушания, — А ОНИ ДОВольны ИМ — за то, чем Он

بأنه سبحانه إنما خلق الخلق ليعبدوه واستدل بهذه الآية أيضاً على وجوب النية في الطهارة إذ أمر سبحانه بالعبادة على وجه الاخلاص ولا يمكن الاخلاص الا بالنية والقربة والطهارة عبادة فلا تجزي بغير نية ثم ذكر سبحانه حال الفريقين فقال ﴿إن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين﴾ يعني من جحد توحيد الله وانكر نبوة نبيه صلى الله عليه وسلم ومن اشرك معه إلهاً آخر في العبادة ﴿في نار جهنم خالدين فيها﴾ لا يفني عقابهم ﴿اولئك هم شر البرية﴾ أي شر الخليفة ثم اخبر عن حال المؤمنين فقال ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك خير البرية﴾ أي خير الخليفة ﴿جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار﴾ مرّ معناه ﴿خالدین فيها ابدا﴾ أي مؤبدین فيها دائماً ﴿رضي الله عنهم﴾ بما قدموه من الطاعات ﴿ورضوا عنه﴾ بما

вознаградил их из воздаяния. А говорят: «Аллах доволен ими», т. е. они признали Его единственным, очистили [образ] Его от того, что не соответствует Ему, и повиновались Ему. «А они довольны Им», так как Он сделал для них то, на что они надеялись из милосердия и милости Его. — ЭТО — удовлетворение и воздаяние — ДЛЯ ТЕХ, КТО УБОЯЛСЯ ГОСПОДА СВОЕГО — и отказался от послушания Ему и повиновался Ему. В книге «Свидетельство откровения» ал-Хакима Абū-л-Қасима ал-Хасаканī — да будет доволен им Аллах! — сказано: «Сообщил нам Абū 'Абдаллах ал-Хафиз с *иснадом*, восходящим к Йазиду б. Шарāхйлу ал-Ансāрий, секретарю 'Алий — мир ему: „Слышал я, как 'Алий — мир ему! — говорил: „Был при смерти посланник Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — а я прижимал его к груди, и сказал он: „О 'Алий, разве ты не слышал слова Аллаха Всевышнего: „Воистину, те, которые уверовали и совершали дела праведные, — лучшие из тварей!“ Это — твои приверженцы (*шай'а*). Обещанное мне и обещанное вам — водоем (*ал-хауд*)»²⁶. Когда будут собраны общины для расчета, они будут названы благородными, отмеченными». Со слов Муқāтилы б. Сулаймāна, со слов ад-Даххāка, со слов Ибн 'Аббāса [передают, что] Его слова «это — лучшие из тварей» ниспосланы об 'Алий — мир ему! — и людям его дома»²⁷.

جزاهم من الثواب وقيل رضي الله عنهم
اذ وحدوه ونزهوه عما لا يليق به
وأطاعوه ورضوا عنه اذ فعل بهم ما رجوا
من رحمته وفضله ﴿ذلك﴾ الرضا
والثواب ﴿لمن خشى ربه﴾ فترك معاصيه
وفعل طاعاته وفي كتاب شواهد التنزيل
للحاكم ابي القاسم الحسكاني (رض)
قال اخبرنا ابو عبد الله الحافظ بالاسناد
المرفوع الى يزيد بن شراحيل الانصاري
كاتب علي (ع) قال سمعت عليا (ع)
يقول قبض رسول الله صلى الله عليه
وسلم وانا مسنده الى صدرى فقال يا
علي ألم تسمع قول الله تعالى ان الذين
آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير
البرية هم شيعتك وموعدي وموعدكم
الحوض اذا اجتمعت الامم للحساب
يدعون غراً محجلين وفيه عن مقاتل بن
سليمان عن الضحاك عن ابن عباس في
قوله هم خير البرية قال نزلت في علي
(ع) وأهل بيته

١ البيت من قصيدة طويلة لذي الرمة يقال لها
احجية العرب والقلائص جمع القلوص: الناقة
الشابة. وفي رواية جامع الشواهد وشرح
الاشوني: «حراجيج» بدل «قلائص» ومر في
الكتاب بلفظ حراجيج ايضا في ج: ٣: ١٩٨
وهي جمع حرجوح: الناقة الضامرة الشديدة.
واناخ البعير: ابركه. والخسف: الجوع.

Примечания

- ¹ См.: *Musa Aboul O. A. The unnoticed Mufasssir shaykh Tabarsi // Islamic Quarterly*. Т. XV. 1971. P. 96—105; *Idem. The Majma' al-Bayān of Tabarsi // Ibid.* P. 106—120.
- ² Перевод сделан по изданию: *Abū 'Alī al-Faḍl b. al-Ḥasan b. al-Faḍl at-Tabarī*. Маджма' ал-байāн фй тафсйр ал-Қур'āн. Т. 5. Тегеран, б. г.
- ³ Ср. примеч. 7 к переводу фрагмента *тафсйра* Муқāтилы б. Сулаймāна.
- ⁴ *Āyat* 5. Варианты этого *āyata* обнаруживаются и у «куфийцев» Ибн Мас'уда, ар-Раби'и б. Хусайма ас-Саури. См.: *Jeffery A. Materials...* P. 312, 355.
- ⁵ Выражение безграничной преданности, первая фраза в обращении к лицу, занимающему высокое социальное положение. Широко была распространена до ислама.
- ⁶ 78:1. Здесь и далее первые *āyats* *sūra* употребляются для обозначения всей *sūra*.
- ⁷ 50:1.
- ⁸ 85:1.
- ⁹ 86:1.
- ¹⁰ 67:1.
- ¹¹ *Sūra* 97.
- ¹² Далее следует текст *sūra*.
- ¹³ Т. е. удержание в ряде глагольных и именных форм от «неправильных» основ того типового гласного, который они имели бы в предполагаемой полной форме глагола 3-го лица совершенного времени.
- ¹⁴ Зу-р-Румма (ум. в 735 г.) — знаменитый арабский поэт позднеомейядской эпохи. *Bayt* переведен с учетом контекста, см.: *The Diwan of Ghailan ibn 'Uqbah known as Dhū'r-Rummah / Ed. by C. H. N. Macartney. Cambridge, 1919. P. 173.*
- ¹⁵ Ал-Фарра' (ум. в 822 г.) — комментатор Корана. Занимаясь в основном грамматическим и синтаксическим анализом текста Корана, он обогатил исламскую экзегетику достижениями современной ему науки о языке.
- ¹⁶ Часть *āyata* 102 *sūra* 2: «И они последовали за тем, что читали шайтаны, в царство Сулаймāна...» Тот же пример приводит ар-Рази, см. примеч. 6 к переводу фрагмента из его *тафсйра*.
- ¹⁷ *Ал-лаух ал-махфūз* («хранимая скрижаль») — согласно Корану (85:22), это небесный прототип всех Священных писаний, на котором записано все, что было на земле и что произойдет в будущем. В шиитской философии, в философии «Братьев чистоты» (*Ихвāн ас-сафā*), суфиев и исмаилитов этот термин употребляется и для обозначения «всемирной души» (*ан-нафс ал-куллийа*).
- ¹⁸ Часть *āyata* 48 *sūra* 5: «И Мы низвели тебе писание с истиной для подтверждения истинности того, что было (ниспослано) перед ним из писания, и для охранения его...» *.
- ¹⁹ Исмā'йл б. 'Абд ар-Рахмāн ас-Суддий (ум. до 745 г.) — один из самых ранних авторов проалидского комментария к Корану, жил в Куфе.
- ²⁰ 'Атийа — Абū-л-Ḥасан 'Атийа б. Са'д б. Джунāда ал-'Ауфй ал-Куфй (ум. в 729 г.), один из авторитетных шиитских передатчиков преданий. Согласно ал-Калбй — видный авторитет по кораническим чтениям.
- ²¹ Ибн Джубайр — Ахмад б. Джубайр б. Мухаммад ал-Куфй (ум. в 872 г.), знаток коранических чтений (*ал-қирā'āt*).
- ²² Сходное толкование см. в примеч. 7 к переводу фрагмента *тафсйра* ат-Табарй.
- ²³ Ан-Надр б. Шумайл — историк и генеалог времен правления халифа Хишāма (724—743).
- ²⁴ Ал-Халил (ум. ок. 791 г.) — знаменитый басрийский грамматик.
- ²⁵ Ср. толкование ат-Тустарй, см. примеч. 3 к переводу фрагмента из его *тафсйра*.
- ²⁶ *Ал-хауд* — водоем, из которого будут напоены все верующие в раю, одно из распространенных эсхатологических представлений.
- ²⁷ Ср. толкование ат-Табарй, см. примеч. 11 к переводу фрагмента из его *тафсйра*.

Ар-Рāзй

Мафāтих ал-ғайб, или Ат-Тафсйр ал-кабйр

(«Ключи к сокрытому», или «Большое толкование Корана»)

Фахр ад-Дин 'Абдаллāх б. Мухаммад ар-Рāзй (1149—1209) — видный представитель ашаритского *калāма*, автор более 130 сочинений. Родился в Рее, много путешествовал, умер в Герате. В своих сочинениях пытался сблизить *калāм* с философией. В вопросах *фикха* стоял на шафиитских позициях. Активно и резко полемизировал с му'тазилитами, ханбалитами, исмаилитами и каррамитами, по наущению которых и был, согласно преданию, отравлен. Выступал против антифилософских взглядов ал-Газāлй, а к концу жизни отказался от *калāма*, перейдя на суфийские позиции ¹.

В сочинении, озаглавленном «Мафāтих ал-ғайб» и созданном в конце жизни, ар-Рāзй попытался дать ашаритский ответ на *тафсйр* аз-Замахшарй, изложив при этом свои философские взгляды. Причем, полемизируя с му'тазилитами, ар-Рāзй иногда сам становился на их позиции. В формальном отношении *тафсйр* построен как строгое философское рассуждение, часто со ссылками на сочинения других авторов. Это, по существу, единственное дошедшее до нас сочинение такого рода. Метод ар-Рāзй основан на делении текста Корана на небольшие отрывки с законченным смыслом. Он выявляет их связь друг с другом, анализирует переходы мысли. Затем следует анализ самого текста, в ходе которого ар-Рāзй там, где считает необходимым, привлекает варианты чтений (*ал-қирā'āt*). Он выделяет сложности текста, ставя вопросы (*мас'ала*, *бахс*) к каждому из отрывков и последовательно отвечая на них. Часто, особенно когда ар-Рāзй передает позицию того или иного авторитета, отрывок делится на более мелкие части (*ваджх*). В тех случаях, когда речь идет о ритуальном или правовом установлении, зафиксированном Кораном, ар-Рāзй, как правило, передает взгляды представителей различных *мазхабов*, что придает его труду энциклопедический характер. По ходу изложения он часто останавливается на естественнонаучных взглядах, характерных для его эпохи, что превращает этот *тафсйр* в важный источник по истории науки. По разным причинам сочинение, которое, по мысли автора, должно было увенчать его труды, осталось неоконченным. *Тафсйр* был дописан учениками ар-Рāзй — Шамс ад-Динном Ахмадом б. ал-Халйлем ал-Хуваййа (ум. в 1242 г.), главным *қадй* Дамаска, и Иджем ад-Динном Ахмадом б. Мухаммадом ал-Камўлй (ум. в 1375 г.). Мухаммаду б. Абй-л-Қасиму ар-Ригй (ум. в 1307 г.) принадлежит популярная сокращенная переработка сочинения ар-Рāзй — «Ат-Танвйр фй-т-тафсйр мухтасар ат-тафсйр ал-кабйр». В целом сочинение ар-Рāзй традиционно считают несколько отклоняющимся от установившихся толкований в сторону рационализма ².

Сўра «Ал-Баййина», 8 āйатов, мединская

ВО ИМЯ АЛЛАХА
МИЛОСТИВОГО,
МИЛОСЕРДНОГО!

НЕ РАСХОДИЛИСЬ МЕЖДУ СОБОЙ НЕВЕРУЮЩИЕ ИЗ ЧИСЛА ЛЮДЕЙ ПИСАНИЯ И МНОГООБОЖНИКОВ, ПОКА НЕ ПРИШЛО К НИМ ЯВНОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО — ПОСЛАННИК ОТ АЛЛАХА, ЧИТАЮЩИЙ СВИТКИ ПРЕЧИСТЫЕ, В КОТОРЫХ ПИСАНИЯ ИСТИННЫЕ, И РАЗДЕЛИЛИСЬ ТЕ, КОМУ БЫЛО ДАНО ПИСАНИЕ, ТОЛЬКО ПОСЛЕ ТОГО, КАК ПРИШЛО К НИМ ЯВНОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО.

Знай, что по поводу этого *āyata* — вопросы. Вопрос первый. Ал-Вāхидй в книге «Ал-Басйр» ³ говорил, что этот *āyat* — один из труднейших в Коране по своему построению и толкованию и крупнейшие ученые путались в его толковании. Но он — да будет милостив к нему Аллах Всевышний! — не изложил существа его трудности. Сущность ее состоит в том, что *āyat* подразумевает: «Не расходились между собой неверующие, пока не пришло к ним явное доказательство, которое есть Посланник».

Далее, Всевышний не упомянул, что они оставили, разойдясь, однако это известно потому, что имеется в виду неверие, которого они придерживались. И тогда стали подразумевать: «Не отказывались те, которые не уверовали, от своего неверия, пока не пришло к ним явное доказатель-

محمد الرازي فخر الدين ابن العلامة
ضياء الدين عمر (١١٤٩-١٢٠٩م) مفاتيح الغيب
المشتهر بالتفسير الكبير الإمام
محمد الرازي فخر الدين ابن العلامة
ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الري
نفع الله به المسلمين آمين

سورة البينة ثمان آيات مدنية.

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿لم يكن الذين كفروا من أهل

الكتاب والمشركون منفكين حتى تأتيهم

البينة رسول من الله يتلو صحفا مطهرة

فيها كتب قيمة وما تفرق الذين أوتوا

الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة﴾

اعلم ان في الآية مسائل (المسئلة الاولى)

قال الواحدي في كتاب البسيط هذه الآية

من أصعب ما في القرآن نظما وتفسيرا

وقد تحبط فيها الكبار من العلماء ثم انه

رحمه الله تعالى لم يلخص كيفية الاشكال

فيها وأنا أقول وجه الاشكال أن تقدير

الآية لم يكن الذين كفروا منفكين حتى

تأتيهم البينة التي هي الرسول ثم انه تعالى

لم يذكر انهم منفكون عن ماذا لكنه

معلوم اذ المراد هو الكفر الذي كانوا

عليه فصار التقدير لم يكن الذين كفروا

منفكين عن كفرهم حتى تأتيهم البينة

ство, которое есть Посланник». Далее слово *ḥatṭa* («пока не») — для указания крайнего предела. Таким образом, из *āyāt* явствует, что они разошлись, оставив свое неверие, когда пришел Посланник. Далее, после этого Он сказал: «И разделились те, кому было дано Писание, только после того, как пришло к ним явное доказательство». Из этого явствует, что их неверие с приходом Посланника — да будет мир над ним! — возросло. Тогда между первым и вторым *āyāt* в их буквальном значении⁴ имеется противоречие, и в этом, как я полагаю, — самая большая трудность. Ответы на это — разные.

Первый и самый лучший из них тот, сущность которого изложил автор «Ал-Кашшафа»⁵, а именно: «Неверующие двух этих категорий — люди Писания и идолопоклонники — до выступления Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует! — обычно говорили: „Не отойдем мы от нашей религии, которой мы придерживаемся, и не оставим ее, пока не будет послан обещанный Пророк, о котором написано в Торе и в Евангелии“, а это — Мухаммад — мир ему! Передал Аллах Всевышний то, что они говорили, затем сказал: И РАЗДЕЛИЛИСЬ ТЕ, КОМУ БЫЛО ДАНО ПИСАНИЕ, т. е. что они обещали придерживаться единого мнения и быть в согласии относительно истины, когда придет к ним Пророк, но именно появление Посланника отвратило их от истины и утвердило их в неверии.

التي هي الرسول ثم ان كلمة حتى لانتها
الغاية فهذه الآية تقتضي انهم صاروا
منفكين عن كفرهم عند اتيان الرسول ثم
قال بعد ذلك وما تفرق الذين أوتوا
الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وهذا
يقتضي أن كفرهم قد ازداد عند مجيء
الرسول عليه السلام فحينئذ يحصل بين
الآية الاولى والآية الثانية مناقضة في الظاهر
هذا منتهى الاشكال فيما أظن (والجواب)
عنه من وجوه (أولها) وأحسنها الوجه
الذي لخصه صاحب الكشاف وهو ان
الكفار من الفريقين أهل الكتاب وعبد
الاوثان كانوا يقولون قبل مبعث محمد
صلى الله عليه وسلم لا نفك عما نحن
عليه من ديننا ولا نتركه حتى يبعث النبي
الموعود الذي هو مكتوب في التوراة
والانجيل وهو محمد عليه السلام فحكى
الله تعالى ما كانوا يقولونه ثم قال وما
تفرق الذين أوتوا الكتاب يعني انهم كانوا
يعدون اجتماع الكلمة والاتفاق على الحق
اذا جاءهم الرسول ثم ما فرقهم عن الحق
ولا أقرهم على الكفر الا مجيء الرسول

И подобно этому рассказывают, что нечестивый бедняк сказал тому, кто наставлял его: „Не откажусь я от своих дурных дел, пока не дарует мне Аллах богатство“. Когда же Аллах даровал ему богатство, он стал еще более нечестивым, и тогда тот, кто наставлял его, говорит: „Ты не хотел отходить от нечестия, пока не разбогатеешь, однако ты с головой окунаешься в нечестие именно после того, как разбогател“, напоминая ему в виде упрека или укора то, что тот говорил».

Смысл этого ответа сводится к одному, а именно: слова Его «не отходили неверующие от своего неверия, пока не пришло к ним явное доказательство» приведены как рассказ о них, а Его слова И РАЗДЕЛИЛИСЬ ТЕ, КОМУ БЫЛО ДАНО ПИСАНИЕ, — это — извещение о происшедшем, и это значит, что то, что произошло, не соответствует тому, что они заявляли.

Второй [ответ]. *Āyāt* подразумевает: «Не отходили те, которые не веровали, от своего неверия, хотя пришло к ним явное доказательство». При таком предположении трудность исчезает. Так говорил об этом *al-kāḍi*⁶, однако такого толкования слова *ḥatṭa* нет нигде в лексикографии.

Третий [ответ]. Мы связываем Его слова *munfaqqina* не с неверием, а с тем, что они не переставали восхвалять преимущества и достоинства Мухаммада, т. е. «те, которые не веровали, не переставали восхвалять преимущества и достоинства Мухаммада, пока не

ونظيره في الكلام أن يقول الفقير الفاسق لمن يعظه لست أمتنع مما أنا فيه من الافعال القبيحة حتى يرزقني الله الغني فلما رزقه الله الغني ازداد فسقا فيقول واعظه لم تكن منفكا عن الفسق حتى توسر وما غمست رأسك في الفسق الا بعد اليسار يذكره ما كان يقوله توبخا والزما وحاصل هذا الجواب يرجع الى حرف واحد وهو أن قوله لم يكن الذين كفروا منفكين عن كفرهم حتى تاتيهم البينة مذكور حكاية عنهم وقوله وما تفرق الذين أوتوا الكتاب هو اخبار عن الواقع والمعنى ان الذي وقع كان على خلاف ما ادعوا (وثانيها) أن تقدير الآية لم يكن الذين كفروا مفكين عن كفرهم وان جاءتهم البينة وعلى هذا التقدير يزول الاشكال هكذا ذكره القاضي الا أن تفسير لفظة حتى بهذا ليس من اللغة في شيء (وثالثها) انا لا نحمل قوله منفكين على الكفر بل على كونهم منفكين عن ذكر محمد بالمناقب والفضائل والمعنى لم يكن الذين كفروا منفكين عن ذكر محمد بالمناقب والفضائل حتى

пришло к ним явное доказательство». Ибн 'Урфа говорит: «Т. е. пока не пришло к ним» (*ḥattā tatatḥum*). Глагол [*ta'taiḥum*] — в несовершенном времени, а означает совершенное время, так же как в словах Всевышнего *ma tat-lū aḥi-ḥaiḍātīn*, т. е. в значении *ма талат*⁷. Они не переставали упоминать его преимущества, затем, когда пришел к ним Мухаммад, разделились они в отношении его. И каждый из них посвоему плохо говорил о нем. И подобное этому в словах Всевышнего: «А до того просили они помощи против тех, которые не веровали, когда же пришло к ним то, о чем они знали, не уверовали они в это»⁸. Первое мнение об этом *āyata* предпочтительнее. О нем имеется и четвертое мнение, а именно что Всевышний предпринял неверующим, что они не оставят своего неверия до времени прихода Посланника. А слово *ḥattā* требует, чтобы положение после этого отличалось от того, что было до этого.

Примечания

¹ См.: Goldziher I. Op. cit. P. 123; Jomier J. Les Mafātiḥ al-ghayb de Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī, quelque dates, lieux, manuscrits // Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire. T. XIII. 1977. P. 253—277; Idem. The Qur'anic Commentary of Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī: its sources and its originality // International Congress. P. 93—111; 'Abd al-Ḥamīd M. Ар-Рāзй муфассыран. Багдад, 1974. Объясненная и вошедшая во многие библиографии работа R. P. McNeil «An Index to the Commentary of Fakhr al-Dīn al-Rāzī» (London, 1933) на самом деле так и не была опубликована. См.: Lagarde M. Index du Grand commentaire De Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Leiden, 1997.

² Частичный перевод комментария на сūру 98 сделан по изданию: Фахр ад-Дин 'Абдаллах б. Мухаммад ар-Рāзй. Мафāтиḥ ал-гайб. Т. 8. Каир, 1308 г. х.

³ Имеется в виду сочинение «Ат-Тафсир ал-басйр» известного мусульманского экзегета Абу-л-Ḥасана 'Али б. Ахмада ал-Вахиди ан-Нисабурй (ум. в 1075 г.).

⁴ Здесь проявляется антизахиритская направленность толкования ар-Рāзй, который показывает, что бездумное следование буквальному смыслу Корана может привести к логическим ошибкам и противоречиям в его понимании.

⁵ Аз-Замахшарй. Приводимая ар-Рāзй цитата незначительно отличается от текста, принятого за основу при публикации *тафсйра* аз-Замахшарй.

⁶ Ал-қāдй 'Абд ал-Джаббар — знаменитый му'тазилитский мыслитель, занимавший пост *қāдй-л-қудāt* в г. Рее. Там он и умер в 1024 г. Его *тафсйр* — одно из сочинений, наиболее часто цитируемых в «Мафāтиḥ ал-гайб».

⁷ Часть *āyata* 102 сūры 2: «...и последовали они за тем, что читали шайтаны, в царство Сулаймана». Ср. ниже: ат-Табарсй.

⁸ Часть *āyata* 89 сūры 2.

Ибн 'Арабй Ат-Тафсйр («Толкование Корана»)

Мухй ад-Дин Абу 'Абдаллах Мухаммад б. 'Али б. 'Али Ибн 'Арабй (Ибн ал-'Арабй) ал-Ḥāтимй ат-Ṭā'й (1165—1240) — крупнейший мусульманский философ-мистик. Родился в Андалусии, много путешествовал по мусульманскому миру. Среди своих последователей снискал славу «Величайшего учителя». Оставил около 300 сочинений, в которых изложил собственное учение, впоследствии известное как доктрина «единства бытия» (*waḥdat al-wudjūd*), являющее собой сложный сплав суфийской теософии, мусульманской метафизики, некоторых методов *калāма* с элементами неоплатонизма, гностицизма и восточно-христианских учений, последовательно отстаивал преимущества интуитивного знания перед схоластикой и рационализмом¹. Для Ибн 'Арабй и его последователей символично-аллегорическое толкование Корана (*ta'wīl*) стало особым способом философствования. В его комментарии исходные мистико-философские концепции обосновываются и поясняются с помощью аллегорического истолкования текста, нередко прямо противоположного его буквальному смыслу. Сама вселенная рассматривалась им как гигантский Коран, «метафоры» и «знаки» которого можно постичь с помощью божественного «откровения»². Учение о *ta'wīl* — «возвращение к первоисточникам», к основам бытия — становится способом познания³.

Согласно Ибн 'Арабй, «тиран» Фир'аун обладает истинным знанием, которое «сокрыто» (*мастūr*) от Мұсы, и сознательно идет на встречу гибели, от века predetermined ему⁴. Язычники, которые в ответ на призывы Нұха «вкладывали свои пальцы в уши, и закрывались платьем, и упорствовали, и гордо превозносились» (71 : 7), оказываются в толковании Ибн 'Арабй подлинно «знающими» (*ārifūn*) в отличие от самого Нұха. Учение Ибн 'Арабй оказало огромное влияние на его современников, на последующее развитие суфизма, средневековой и современной мусульманской философии, вызвав острые дискуссии в мусульманском мире, которые не утихают и сегодня⁵.

Современные французские исследователи⁶ придерживаются мнения, что автором «Ат-Тафсира», приписываемого Ибн 'Арабий, на самом деле является Камал ад-Дин 'Абд ар-Раззак б. Ахмад ал-Қашанй (или ал-Қашй, ум. в 1329 г.) — виднейший последователь Ибн 'Арабий, крупный позднесуфийский мыслитель.

Сӯра «Ал-Баййина»⁷

ВО ИМЯ АЛЛАХА
МИЛОСТИВОГО,
МИЛОСЕРДНОГО!

НЕ БЫЛИ ТЕ, КОТОРЫЕ
НЕ ВЕРОВАЛИ — т. е. были отгорожены они либо от веры (*ад-дин*) и пути постижения Истины (*ал-хаққ*)⁸, подобно людям Писания, либо от Истины, так же как многобожники, — ОТОШЕДШИМИ — от заблуждения, в котором они пребывали, — ПОКА НЕ ПРИШЛО К НИМ ЯВНОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО — т. е. ясное свидетельство, приводящее к искомому; дело в том, что различные общины (*ал-фирак*) иудеев, христиан и многобожников, ослепленные своими страстями и заблуждениями, враждовали между собой и противодействовали друг другу. Каждая группировка (*хизб*) притязала на истинность того, чего она придерживалась, а ее последователи призывали к своему и относили религию другого к ложному. Затем они уславливаются: «Не отойдем от того, чего мы придерживаемся, пока не выступит Пророк, обещанный в обоих Писаниях, за которым в них повелено следовать. Тогда мы последуем за ним и согласимся в Истине до последнего слова, равно как и с тем, чего он сейчас придерживается сам». Я считаю, что со-

محیی الدین ابو عبد الله محمد بن
علي بن عربي (او ابن العربي)
(۵۶۰ھ/۱۱۶۵م — ۶۳۸ھ/۱۲۴۰م)
تفسیر الشیخ الاکبر العارف بالله
تعالی العلامة محیی الدین بن عربي
أعاد الله علينا من بركاته آمین.
الجزء الاول، مصر (بدون سنة) ص
۲۰۳ — ۲۰۴

سورة البينة. بسم الله الرحمن الرحيم
﴿لم يكن الذين كفروا﴾ أي
حجبا اما عن الدين وطريق الوصول الى
الحق كاهل الكتاب واما عن الحق أيضا
كالمشركين ﴿منفكين﴾ عما هم فيه
من الضلالة ﴿حتى تأتيهم البينة﴾
أي الحجة الواضحة الموصلة الى المطلوب
وذلك أن الفرق المختلفة المحتجة
بأهوائهم وضلالاتهم من اليهود
والنصارى والمشركون كانوا يتخاصمون
ويتعادون ويدعى كل حزب حقية
ما عليه ويدعو صاحبه اليه وينسب
دينه الى الباطل ثم يتفقون على
انا لا ننفك عما نحن فيه حتى يخرج
النبي الموعود في الكتابين المأمور
باتباعه فيهما فتبعه ونفق على الحق
على كلمة واحدة كما عليه الآن بعينه

стояние этих пристрастных из числа последователей различных учений (*ал-мазхаб*), ожидание ими выступления *ал-махдй* в конце времен и их обещание последовать за ним, соглашаясь [с ним во всем] до последнего слова, лишь подобно состоянию тех [выше-названных], когда он, [их Мессия], выступит. Упаси нас Аллах от этого! Аллах передал их слова и разъяснил, что среди них произойдет сильнейший раскол, увеличатся разногласия и противоборство, только после того, как придет к ним явное доказательство с выступлением его, потому что не только каждая группа, но и каждый человек воображал, что тот соответствует его собственному суждению и подтверждает его мнение, из-за того, что он ослеплен своей верой⁹. Когда же обнаружилось противоположное, увеличились его неведение и упрямство и возросли его гордыня и ненависть. — ПОСЛАННИК — приложение к *ал-баййина* (явное доказательство), т. е. свидетельство прямое, ясное, посланник — ОТ АЛЛАХА, ЧИТАЮЩИЙ СВИТКИ — из скрижалей небесных разумов и душ, чтобы быть связанным с ними посредством отвлечения от всего материального (*таджарруд*), — ОЧИЩЕННЫЕ — от скверны человеческой природы, от мутности материальных элементов (*ал-'анāсир*)¹⁰, от скверны материального, от людского искажения, — В КОТОРЫХ ПИСАНИЯ ИСТИННЫЕ — т. е. письмена достоверные, вечные, правильные, вещающие об Исти-

حال هؤلاء المتعصبين من أهل المذاهب
المتفرقة وانتظارهم خروج المهدي في آخر
الزمان ووعدهم على اتباعه متفقين على
كلمة واحدة ولا أحسب حالهم الامثل
حال أولئك اذا خرج أعادنا الله من
ذلك فحكى الله قولهم وبين أنهم ما
تفرقوا تفرقا قويا وما اشتد اختلافهم
وتعاندهم الا من بعد ما جاءتهم البينة
بخروجه لان كل فرقة بل كل شخص
توهم انه يوافق هواه ويصوب رأيه
لاحتجابه بدينه فلما ظهر خلاف ذلك
ازداد كفره وعناده واشتدت شكيمته
وضغيفته ﴿رسول﴾ بدل من البينة أي
الحجة القائمة الواضحة رسول ﴿من الله
يتلو صحفا﴾ من ألواح العقول والنفوس
الساوية لاتصاله بها بتجرده ﴿مطهرة﴾
من دنس الطباع وكدر العناصر ودنس
المواد وتحريف العباد ﴿فيها كتب قيمة﴾
أي مكتوبات ثابتة أبدية مستقيمة ناطقة

не и божественной справедливости, не изменяемые и не заменяемые никогда. Это — основы правоверия (*ад-дйн ал-қаййим*). — И БЫЛО ВЕЛЕНО ИМ — т. е. людям обоих Писаний, отгороженным от веры своими страстями, то, что им было велено в Писаниях, — ТОЛЬКО — поклоняться исключительно Аллаху, — ОЧИЩАЯ ПРЕД НИМ СВОЮ ВЕРУ — не примешивая ложного и не обращая внимания [ни на что] другое, кроме Него, — ОТРЕКАЯСЬ ОТ (*хунафа'а*) — любого пути, не ведущего к Нему, и всего, что помимо Него, и достигая Его посредством служения [Ему] телом и имуществом, т. е. то, что им велено, велено только для того, чтобы считать для себя обязательным три основы: искренне исповедовать единобожие, отвращать взор от другого в повиновении, отказываться от всего, кроме Него; исполнять телесное богослужение, заключающее в себе очистительные действия, подобные молитве, которая есть опора богослужения, как сказал Пророк — мир ему: «Молитва — опора религии»; истины воздержания, состоящие в отказе от мирского (*ат-тарк*) и самоочищении (*ат-таджрид*), подобно *закātu*, который есть их основа. Именно это — религия Писаний истинных, которые читает этот Посланник. Стало быть, истинное ханифитское вероучение — едино от Адама до наших дней. Это неотступное следование единобожию и странствование (*сулук*) по пути справедливости, включающее в себя две

بالحق والعدل لا تتغير ولا تتبدل أبدا هي
أصول الدين القيم ﴿وما أمروا﴾ أي أهل
الكتابين المحجوبون بأهوائهم عن الدين بما
أمروا فيهما ﴿إلا﴾ لأن يخصصوا العبادة
بالله ﴿مخلصين له الدين﴾ عن شوب
الباطل والالتفات الى الغير ﴿حنفاء﴾ عن
كل طريق غير موصول اليه وعن كل ما
سواه ويتوصلوا اليه بالعبادات البدنية
والمالية أي ما أمروا بما أمروا الا للالتزام
باصول ثلاثة التوحيد على الاخلاص
وقطع النظر عن الغير في الطاعة
والاعراض عما سواه والقيام بالعبادات
البدنية من الاعمال المزكية كالصلاة التي
هي العمدة في بابها كقوله عليه السلام
الصلاة عما الدين والقيام بحقائق الزهد
من الترك والتجريد كالزكاة التي أساسها
وذلك بعينه دين الكتب القيمة التي يتلوها
هذا الرسول فالملة الحقيقية الحنيفية واحدة
من لدن آدم الى يومنا هذا وهي ملازمة
التوحيد وسلوك طريق العدالة الشاملة

последние основы. Если бы они не были ослеплены своими страстями, не исказили своих Писаний, не были пристрастны в проявлениях своих необузданных душ, не пребывали со своими вожделениями, не были ослеплены воображением и представлениями о внешней стороне их установлений, обычаев, желаний, намерений в отношении истин того, что содержится в их Писаниях, то эта религия была бы той самой [истинной] религией. Одним словом, ослепленные, из какой бы общины они ни были, — ОНИ ХУДШИЕ ИЗ ТВАРЕЙ в огне геенны — следы на дне колодца ада. Исповедующие единобожие, подкрепленное богословским знанием (*ат-таухид ал-'илмий*), действующие по закону божественной справедливости в приобретении достоинств, — ОНИ ЛУЧШИЕ ИЗ ТВАРЕЙ — в соответствии с их степенями в садах поступков и качеств, и самая высокая из их степеней — стоянка (*мақām*) совершенства качеств, которая есть удовлетворение. — ЭТО ДЛЯ ТЕХ, КТО УБОЯЛСЯ ГОСПОДА СВОЕГО, — т. е. эта стоянка приходится на долю того, кого одолел страх Господень при явлении Господа в свойстве величия¹¹, потому что, когда явится Господь сердцу в свойстве величия, охватывает этого раба страх Божий, но это не тот страх, который отрицает стоянку удовлетворения, а тот, который определяет богоявление и его след в душе. И подобно тому, как установлена общая судьба для ослепленных — огонь, но не

للاصلين الآخرين فلم يحتجوا بأهوائهم
ولم يحرفوا كتبهم ويتعصبوا بظهور
نفوسهم السبعية ولم يقفوا مع شهواتهم
ولم يحتجوا بتوهماتهم وتصوراتهم
بظواهر أوضاعهم وعاداتهم وأمانهم
ومراداتهم عن حقائق ما في كتبهم لكان
دينهم هذا الدين بعينه فالحاصل أن
المحجوبين من أي الفرق كانوا هم شر
البرية في نار جهنم الآثار قعر بئر الطبيعة
الموحدين بالتوحيد العلمي العاملين على
قانون العدالة في اكتساب الفضائل ﴿هم﴾
خير البرية ﴿في جنان الخلد بحسب
درجاتهم من جنات الافعال والصفات
وأعلى درجاتهم مقام كمال الصفات
الذي هو الرضا﴾ ذلك لمن خشى ربه ﴿
أي ذلك المقام مخصوص بمن علته الخشية
الربانية عند تجليه بصفة العظمة لانه اذا
تجلى الرب على القلب بصفة العظمة
استولت الخشية على العبد وذلك ليس
هو الخوف المنافي لمقام الرضا بل هو
حكم التجلي وأثره في النفس وكما أثبت
القدر المشترك للمحجوبين من النار دون

огонь величайший, предназначенный для самых злополучных, установлена и общая судьба для исповедующих единобожие — рай, но не рай высочайший, предназначенный для познавших, самых благочестивых. И поэтому наивысшая из степеней рая — удовлетворение и успокоение.

النار الكبرى التي للاشقين أثبت القدر
المشترك للموحدين من الجنة دون الجنة
العليا التي للعارفين الاتقين فلذلك كان
أعلى درجاتها الرضا والسلام

Примечания

¹ Новейшую работу об Ибн 'Араби см.: *Knysh A. Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. New York, 1999.

² Любопытную параллель такому ходу мысли можно обнаружить у русских формалистов (В. Б. Шкловский, Б. М. Эйхенбаум), которые вслед за романтиками считали произведение искусства моделью мироздания (тождественность структуры и принципов строения).

³ *Nwiya P. Op. cit.*; *Idem. Le tafsir mystique attribué à Ġa'far Ṣādiq // Mélanges de l'Université St. Joseph* (1968); *Haṣr Ḥamīd Abū Zayd*. Ал-Иттиджāх ал-'акли; *Idem.* Фалсафат ат-та'вил: дирāса фй та'вил ал-Қур'ан 'инда Ибн 'Араби. Бейрут, 1983.

Ayoub M. Studi of Imāmī Shi'i tafsir. P. 183; *Poonawala I. K. Op. cit.* P. 200; *Powers D. S. Op. cit.* C. 126, примеч. 42.

⁵ *Grill D. Le personnage coqanique de Pharaon d'après Ibn 'Arabi // Bulletin d'études orientales*. Т. XXIX. P. 179—187. Влияние идей Ибн 'Араби легко обнаружить в современной шиитской философии, его толкования сегодня широко используются для обоснования основных положений доктрины движения Ахмадийя (ахмидийа), которое осуждается большинством исламского сообщества. И в наши дни публикация сочинений Ибн 'Араби в мусульманских странах сопряжена с трудностями вследствие противодействия исламских авторитетов. См., например: *Махмūd Kāsim*. Тафсир маджхул ва мусир ли-л-Қур'ан ли-л-мутаасаввиф ал-кабир Мухй ад-Дин Ибн 'Араби // *Маджаллат ал-Хиллат*. Т. XII. 1970.

⁶ См., например: *Morris I. Ibn 'Arabi and his interpreters // Journal of the American Oriental Society*. Т. 106. N 3. 1986. P. 539—551; Т. 106. N 4. 1986. P. 733—756; Т. 107. N 1. 1987. P. 101—120.

⁷ Перевод сделан по изданию: *Мухй ад-Дин Ибн 'Араби*. Тафсир. Каир, б. г.

⁸ Истина (ал-хаққ) понимается здесь двояко — как одно из имен Аллаха и как высшая религиозная истина.

⁹ Автор «Ат-Тафсира» сопоставляет ситуацию, описанную в Коране, с выступлениями представителей махдистских движений в исламе.

¹⁰ «Душа» или «интеллект», воплощаясь в объекты материального мира, подвергаются искажениям вследствие «низкой природы» материального бытия.

¹¹ Согласно суфийским представлениям, Аллах может представлять перед людьми в атрибутах величия (сифат ал-'узма) или в атрибутах красоты (сифат ал-джамāl). В первом случае он выступает как строгий Судия, наказывающий человека за его грехи, во втором — как милостивый Господин своих рабов и может становиться объектом мистической любви.

Ал-Байда'ви

Анвār ат-танзил ва-асрār ат-та'вил
(«Светочи откровения и тайны истолкования»)

Нāсир ад-Дин 'Абдаллāх б. 'Умар ал-Байда'ви (ум. в 1286 г.) — экзегет, фақйх и историк, автор наиболее известного в мусульманском мире комментария к Корану. Жил в Ширазе, где был главным қадй, и Тебризе. Придерживался шафи'итского мазхаба. Помимо тафсира оставил еще несколько крупных сочинений, в том числе труд по фикху, базирующийся на переработке ал-Урмави (ум. в 1253 г.) сочинения Фахр ад-дина ар-Рази «Китаб ал-махсұл».

В основе тафсира ал-Байда'ви лежит «Ал-Кашшаф» аз-Замахшарй. В своем труде ал-Байда'ви попытался превзойти знаменитого предшественника, уточнив его филологические наблюдения, расширив толкования привлечением исторического и филологического материала из других сочинений и убрав му'тазилитские догматические построения (хотя последнее удалось ему не в полной мере). Ни в одном из аспектов комментирования ал-Байда'ви не стремился исчерпать весь доступный ему объем сведений. В его работе встречаются неточности, однако огромная популярность, которую она снискала в суннитской среде, свидетельствует о верно найденном соотношении между объемом и характером приводимого материала. Среди суннитов сочинение ал-Байда'ви приобрело едва ли не ореол святости, на протяжении нескольких веков оно являлось учебным пособием в мусульманских школах. На тафсир ал-Байда'ви было, в свою очередь, написано множество комментариев, наиболее известным из которых является сочинение Мухаммада б. Мустафы ал-Куджавй Шайх-заде (ум. в 1543 г.)¹.

Сūra «Лам йакун»²

Мнения о месте ее произнесения расходятся. В ней 8 āйатов.

ВО ИМЯ АЛЛАХА
МИЛОСТИВОГО,
МИЛОСЕРДНОГО!

1. НЕ БЫЛО СРЕДИ ТЕХ,
КОТОРЫЕ НЕ УВЕРОВАЛИ
ИЗ ЧИСЛА ЛЮДЕЙ ПИСА-
НИЯ — иудеев и христиан, ибо
они стали неверующими через
заблуждение (ал-илхād) в отно-
шении божественных свойств;
[предлог] «из» — для разъясне-
ния — И МНОГООБОЖНИКОВ —

ناصر الدين بن سعيد عبد الله بن عمر
البيضاوي (المتوفى سنة ١٢٨٥ هـ/١٣٨٦ م)
انوار التنزيل واسرار التأويل للقاضي
الامام العلامة ناصر الدين سعيد عبد الله
ابن عمر البيضاوي.
سورة لم يكن مختلف فيها وآياتها ثمان آيات
بسم الله الرحمن الرحيم
(١) لم يكن الذين كفروا
من أهل الكتاب اليهود والنصارى
فأنهم كفروا بالإلحاد في صفات
الله ومن المتبیین والمُشركين

идолопоклонников, — ОТКАЗАВШИХСЯ — от веры, которой они придерживались, либо от обета следовать истине, когда пришел к ним Посланник, — ПОКА НЕ ПРИШЛО К НИМ ЯВНОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО — Посланник, или Коран, потому что это — разъяснение истины, или чудо Посланника, проявившееся в его качествах, и Корана, заставившего замолчать тех, кто бросил ему вызов, —

2. ПОСЛАННИК ОТ АЛЛАХА — это приложение к слову *ал-баййина* как таковое, или равнозначное дополнение в родительном падеже, либо же это подлежащее именного предложения, — ЧИТАЮЩИЙ СВИТКИ ПРЕЧИСТЫЕ — определительное предложение к нему или сказуемое именного предложения; а Посланник, хотя он и был неграмотным³, произносилось то, что содержалось в свитках, будто читал их; говорят также, что имеется в виду Джibril — мир ему! Свитки являются пречистыми потому, что не проникла в то, что они содержат, ложь, или потому, что прикасаются к ним только пречистые, — В КОТОРЫХ ПИСАНИЯ ИСТИННЫЕ — письма правильные, вещающие об истине.

3. И РАЗДЕЛИЛИСЬ ТЕ, КОМУ БЫЛО ДАНО ПИСАНИЕ, — отойдя от того, чего они придерживались, тем, что некоторые из них приняли истинную веру, или усомнились в своей религии, либо отказались от своего обета упорствовать в неверии, —

وَعَبْدَةُ الْاَوْتَانِ مُنْفَكَيْنَ عَمَّا كَانُوا عَلَيْهِ
 مِنْ دِينِهِمْ أَوْ الْوَعْدِ بِاتِّبَاعِ الْحَقِّ إِذَا
 جَاءَهُمُ الرُّسُولُ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ
 الرُّسُولُ أَوْ الْقُرْآنُ فَإِنَّهُ مَبِينٌ لِلْحَقِّ أَوْ
 مَعْجَزَةُ الرُّسُولِ بِأَخْلَاقِهِ وَالْقُرْآنُ
 بِإِفْحَامِهِ مَنْ تُحَدِّثُ بِهِ (٢) رَسُولٌ مِنَ
 اللَّهِ بَدَلَ مِنَ الْبَيِّنَةِ بِنَفْسِهِ أَوْ بِتَقْدِيرِ
 مُضَافٍ أَوْ مَبْتَدَأٍ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً
 صَفَتُهُ أَوْ خَيْرُهُ وَالرُّسُولُ وَإِنْ كَانَ أَمِيًّا
 لَكِنَّهُ لَمَّا تَلَا مِثْلَ مَا فِي الصُّحُفِ كَانَ
 كَأَنَّهُ يَتْلُو لَهَا وَقِيلَ الْمُرَادُ جِبْرِيلُ عَمَّ،
 وَكَوْنُ الصُّحُفِ مُطَهَّرَةً أَنَّ الْبَاطِلَ لَا
 يَأْتِي مَا فِيهَا أَوْ أَنَّهَا لَا يَمَسُّهَا إِلَّا
 الْمَطْهُرُونَ فِيهَا كُتِبَ قِيَمَةٌ مَكْتُوبَاتٍ
 مُسْتَقِيمَةٌ نَاطِقَةٌ بِالْحَقِّ (٣) وَمَا
 تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ عَمَّا
 كَانُوا عَلَيْهِ بِأَنَّهُمْ أَمِنَ بَعْضُهُمْ أَوْ تَرَدَّدَ
 فِي دِينِهِ أَوْ عَنْ وَعْدِهِمْ بِالْإِصْرَارِ عَلَى

ТОЛЬКО ПОСЛЕ ТОГО, КАК ПРИШЛО К НИМ ЯВНОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО, — и стало по слову Его: прежде просили они помощи против тех, кто не веровал, когда же пришло к ним то, о чем они знали, не поверили они в это; а выделение людей Писания вместе с многобожниками — для доказательства мерзости их положения, ибо раз они, обладая знанием, разделились, то другие оказались более достойными.

4. И БЫЛО ВЕЛЕНО ИМ — т. е. посредством того, что в их Писаниях, — ТОЛЬКО ПОКЛОНЯТЬСЯ АЛЛАХУ, ОТДАВАЯ ОДНОМУ ЕМУ СВОЮ ВЕРУ — не придавая Ему со товарищей, — ОБРАТИВШИСЬ К ЕДИНУМУ БОГУ — отклонившись от неправых убеждений, — СОВЕРШАТЬ МОЛИТВУ, ВНОСИТЬ ЗАКАТ — однако они извратили и ослушались; — ЭТО — ПРАВОВЕРИЕ — вера общины правой.

5. ВОИСТИНУ, ТЕ ИЗ ЛЮДЕЙ ПИСАНИЯ И МНОГОБОЖНИКОВ, КОТОРЫЕ НЕ УВЕРОВАЛИ, — ВЕЧНО ПРЕБУДУТ В ОГНЕ ГЕЕННЫ — т. е. со Дня воскресения либо сразу [после смерти], ибо они придерживались того, что делает это неизбежным; то, что эти две группы разделяют один род наказания (*ал-'азāb*), не означает обязательно, что они разделяют и один вид его, ибо, возможно, он будет отличаться из-за различия в их неверии, — ЭТО ХУДШИЕ ИЗ ТВАРЕЙ — т. е. созданий, а Нāфи' читал [слово

الكفر إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ
 فَيَكُونُ كَقَوْلِهِ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ
 يَسْتَفْتِحُونَ أَعْلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا
 جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ، وَإِفْرَادِ أَهْلِ
 الْكِتَابِ بَعْدَ الْجَمْعِ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْمُشْرِكِينَ
 لِلدَّلَالَةِ عَلَى شُنَاعَةِ حَالِهِمْ وَأَنَّهُمْ لَمَّا
 تَفَرَّقُوا مَعَ عِلْمِهِمْ كَانَ غَيْرُهُمْ بِذَلِكَ
 أَوْلَى (٤) وَمَا أُمِرُوا أَيَّ فِي كِتَابِهِمْ
 فِيهَا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ
 الدِّينَ لَا يَشْرِكُونَ بِهِ خُفَاءً مَا نَلِينِ عَنْ
 الْعُقَائِدِ الزُّنْفَةِ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا
 الزَّكَاةَ وَلَكِنَّهُمْ خَرَفُوا وَعَصَوْا وَذَلِكَ
 دِينُ الْقِيَمَةِ دِينَ الْمَلَّةِ الْقِيَمَةِ (٥)
 إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ
 وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا
 أَيَّ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ الْحَالِ لِلْمَلَابِسَتِهِمْ مَا
 يَجِبُ ذَلِكَ، وَاشْتَرَاكَ الْفَرِيقَيْنِ فِي جِنْسِ
 الْعَذَابِ لَا يَجِبُ اشْتَرَاكُهُمَا فِي نَوْعِهِ
 فَلَعَلَّهُ يَخْتَلِفُ لِتَفَاوُتِ كُفْرِهِمَا أَوَّلِيكَ
 هُمْ شَرُّ النَّبَرِيَّةِ أَيَّ الْخَلِيقَةِ وَقَرَأَ نَافِعَ

«твари»] — *ал-бдри'а* с корневой хамзой.

6. ВОИСТИНУ, ТЕ, КОТОРЫЕ УВЕРОВАЛИ И СОВЕРШАЛИ ДЕЛА ПРАВЕДНЫЕ, — ЛУЧШИЕ ИЗ ТВАРЕЙ!

7. ВОЗДАЯНИЕ ИМ У ИХ ГОСПОДА — САДЫ 'АДНА, ИЗ-ПОД КОТОРЫХ ВЫТЕКАЮТ РЕКИ И В КОТОРЫХ ОНИ ПРЕБЫВАЮТ ВЕЧНО, — здесь гипербола: выдвижение вперед восхваления, упоминание воздаяния (*ал-джазā*'), возвещающее о том, что дарованное им дано за названные их качества, и определение этого воздаяния тем, что оно исходит от их Господа, и употребление множественного числа «сады» (*джан-нāt*), и сочетание этого слова с дополнением в родительном падеже и с описанием того, посредством чего умножается в них блаженство, и подкрепление бесконечного пребывания там словом «вечно»⁴.

8. АЛЛАХ ДОВОЛЕН ИМИ — это предвосхищение того, что будет им сверх воздаяния, — А ОНИ ДОВОЛЬНЫ ИМ — потому что осуществил Он их предельные желания. — ЭТО — т. е. упомянутое воздаяние и довольство — ДЛЯ ТЕХ, КТО УБОЯЛСЯ ГОСПОДА СВОЕГО, — страх божий (*ал-хашийа*) — основа дела и побуждение ко всякому добру; передают со слов посланника Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует: «Кто читал „Лам йакун“, будет в День воскресения с лучшими из тварей и вечером, и в жаркий полдень».

الْبَرِيَّةَ بِالْهَمْزَةِ عَلَى الْأَصْلِ (٦) إِنَّ الَّذِينَ
آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ
الْبَرِيَّةِ (٧) جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ
عَذْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ
فِيهَا أَبَدًا فِيهِ مَبَازِغٌ تَقْدِيمُ الْمَدْحِ وَذَكَرَ
الْجَزَاءَ الْمُؤْذِنَ بَأَنَّ مَا مُنَحُوا فِي مَقَابِلَةِ مَا
وُصِفُوا بِهِ وَالْحُكْمَ عَلَيْهِ بَأَنَّهُ مِنْ عِنْدِ رَبِّهِمْ
وَجُمَعَ جَنَّاتٍ وَتَقْيِيدُهَا إِضَافَةً وَوَصَفًا بِمَا
يَزِدُّهَا لَهَا نَعِيمًا وَتَأْكِيدُ الْخُلُودِ بِالتَّأْيِيدِ
(٨) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ اسْتِيفَافٌ بِمَا يَكُونُ
لَهُمْ زِيَادَةٌ عَلَى جَزَائِهِمْ وَرَزُّوا عَنْهُ لَأَنَّهُ
بَلَّغَهُمْ أَقْصَى أَمَانِيهِمْ ذَلِكَ أَيُّ الْمَذْكُورِ مِنْ
الْجَزَاءِ وَالرِّضْوَانِ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ فَإِنَّ
جِزَاءَ الْخَشْيَةِ مَلَائِكَةُ الْأَمْرِ وَالْبَاعَثُ عَلَى
كُلِّ خَيْرٍ، عَنِ النَّبِيِّ (صَلَعَم) مَنْ قَرَأَ لَمْ
يَكُنْ كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ خَيْرِ رُكُوعِ
الْبَرِيَّةِ مَسَاءً وَمَقِيلًا.

Примечания

¹ С учебной целью фрагменты *тафси́ра* ал-Байда́ви неоднократно воспроизводились в Европе: *Henzius G. R. Fragmenta arabica...* Petropoli, 1828; *Beeston A. F. L. Baidāwī's Commentary on sūrah 12 of the Qur'ān. Text accompanied by an interpretive rendering and notes.* Oxford, 1978.

² Перевод сделан по изданию: *Hāṣir ad-Dīn 'Abdāllah b. 'Umar al-Baydāwī. Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta'wīl.* Т. 2. Лейпциг, 1848.

³ Представление о «неграмотном» (*уммий*) Посланнике не соответствует кораническому значению этого термина («человек, принадлежащий к народу, которому прежде не было ниспослано Писание») и не зафиксировано в ранней мусульманской экзегетике. Позднее слово *уммий* стали трактовать как «неграмотный», «неученый». В передаче божественных откровений «неграмотным Пророком» видели одно из чудес, подтверждающих теорию «неподражаемости Корана» (*и'джāз ал-Кур'ān*).

⁴ Комментарий к седьмому *āyat*у написан ал-Байда́ви в традициях *и'джāз ал-Кур'ān*. Автор последовательно рассматривает словосочетания *хайр ал-барийа*, *джаза'ухум* 'инда раббихим, *джаннāt 'Адн*, *таджрй мин тахтихā ал-анхару*, *хāлидйна фйхā абадан*. В каждом случае, используя методику и терминологию современной ему литературной теории, ал-Байда́ви показывает красоту и «избыточность» коранических выражений, которые он поясняет термином *мубāлагāt* (гипербола).

Джалāl ад-Дйн ал-Махалли и Джалāl ад-Дйн ас-Суйутӣ Тафси́р ал-Джалāлайн («Толкование Корана двух Джалāлей»)

Джалāl ад-Дйн Абӯ 'Абдаллах Мухаммад б. Ахмад ал-Ансарӣ ал-Махалли аш-Шафи'и (1388—1459) — видный египетский *фақих* и экзегет, преподававший в каирских *медресе*. Наиболее известное свое сочинение — «Тафси́р» — ал-Махалли дописать не успел. В 1465 г. «Тафси́р» был закончен — согласно преданию, за 40 дней — его знаменитым учеником Абӯ-л-Фадлом 'Абд ар-Рахманом б. Абй Бакром б. Мухаммадом Джалал ад-Дйном ал-Худайри аш-Шафи'и ас-Суйутӣ (1445—1505) — одним из наиболее плодovitых авторов не только мамлюкской эпохи, но, возможно, и арабо-мусульманской литературы в целом. Ас-Суйутӣ попытался объять все сферы мусульманской учености своего времени. Приводят около 600 названий его сочинений.

Популярность «Тафси́р ал-Джалāлайн» объясняется во многом именно огромным авторитетом ас-Суйутӣ. Его блестящие сочинения в области изучения Корана, и прежде всего «Ал-Итқāн фй 'улум ал-Кур'āн» — своеобразный обзор коранических наук, расширенный вариант введения к задуманному им, но не дошедшему до нас либо так и не написанному большому *тафси́ру*, — 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 «Тафсир ал-Джалāлайн», то методически он восходит к тому направлению мусульманской экзегетики, которое можно условно назвать «арабским переводом Корана». Важнейшей предшествующей работой такого рода следует считать сочинение «Танвир ал-микбās мин тафсир Ибн 'Аббās», приписываемое Ибн 'Аббāсу, ал-Калбй (ум. в 763 г.) или ал-Фйрūзāбādй (ум. в 1415 г.)¹.

Ясный и сжатый, включающий необходимые пояснения из *асбāб ан-нузūл* и некоторое количество вариантов «чтений» (*ал-қирā'āt*), «Тафсир ал-Джалāлайн» завоевал огромную популярность в первую очередь в неарабской среде². 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.

«Тафсир ал-Джалāлайн» был положен в основу и одного из наиболее авторитетных современных толкований — «Тафсир ал-Манār»³.

Сūra «Лам йакун», мекканская или мединская, 8 āйатов

ВО ИМЯ АЛЛАХА
МИЛОСТИВОГО,
МИЛОСЕРДНОГО!

НЕ БЫЛО СРЕДИ ТЕХ, КТО НЕ УВЕРОВАЛ ИЗ — предлог «из» (*мин*) для пояснения⁴ — ЛЮДЕЙ ПИСАНИЯ И МНОГООБЖНИКОВ — т. е. идолопоклонников; слово «многобожников» (*ал-мушрикйна*) и слово «людей» (*ахл*) — однородные члены предложения, — ОТОШЕДШИХ ОТ СВОЕГО (*мун-факкйна*) — именная часть сказуемого при глаголе *йакун*, т. е. оставивших то, чего они придерживались, — ПОКА НЕ ПРИШЛО К НИМ — т. е. пришло к ним — ЯВНОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО — ясное свидетельство, а это — Мухаммад — да благословит его Аллах и да приветствует! — ПОСЛАННИК ОТ АЛЛАХА — замена слова *ал-баййина*, а это — Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — ЧИТАЮЩИЙ СВИТКИ ОЧИЩЕННЫЕ — от ложного, — В КОТОРЫХ ПИСАНИЯ — записанные

جلال الدين ابو عبد الله محمد بن احمد الانصاري المحلي الشافعي (٧٩٠هـ/ ١٣٨٩م — ٨٦٣هـ/ ١٤٥٩م) وابو الفضل عبد الرحمن بن ابي بكر بن محمد جلال الدين السيوطي الشافعي (٨٤٩هـ/ ١٤٤٥م — ٩١١هـ/ ١٥٠٥م) تفسير القرآن العظيم للامامين الجليلين العلامة جلال الدين محمد بن احمد المحلي والشيخ المتجر جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي نفعنا الله بعلومها آمين. الجزء الاول، مصر، ١٣١٥ هجرية، ص. ١٦٦

سورة لم يكن مكة أو مدنية تسع آيات. بسم الله الرحمن الرحيم ﴿لم يكن الذين كفروا من﴾ للبيان ﴿أهل الكتاب والمشركين﴾ أي عبدة الاصنام عطف على أهل ﴿منفكين﴾ خبر يكن أي زائلين عما هم عليه ﴿حتى تأتيهم﴾ أي أنتهم ﴿البينة﴾ أي الحجة الواضحة وهي محمد صلى الله عليه وسلم ﴿رسول من الله﴾ بدل من البينة وهو النبي محمد صلى الله عليه وسلم ﴿يتلو صحفا مطهرة﴾ من الباطل ﴿فيها كتب﴾

установления — ИСТИННЫЕ — правильные, т. е. читающий то, что содержится в них, а это — Коран; одни из них уверовали в него, а другие не уверовали. — И НЕ РАЗДЕЛЯЛИСЬ ТЕ, КОМУ БЫЛО ДАНО ПИСАНИЕ, — в вере в него (Мухаммада) — да благословит его Аллах и да приветствует! — ПОКА НЕ ПРИШЛО К НИМ ЯВНОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО — т. е. он сам — да благословит его Аллах и да приветствует! — или Коран, который он явил как пророческое чудо, а до прихода его — да благословит его Аллах и да приветствует! — они пребывали в согласии, что уверуют в него, когда он придет, а [потом] позавидовали ему те из них, которые не уверовали в него. — И БЫЛО ВЕЛЕНО ИМ — в Писании их — Торе и Евангелии — ТОЛЬКО ПОКЛОНЯТЬСЯ АЛЛАХУ — т. е. чтобы они поклонялись Ему; здесь опущена частица *ан* и употреблена побудительная частица *ли*, — ОЧИСТИВ ДЛЯ НЕГО СВОЮ ВЕРУ — от многобожия, — БУДУЧИ ХАНИФАМИ — придерживаясь религии Ибраhима и религии Мухаммада, когда он придет. Так как же они не уверовали в него? — СОВЕРШАТЬ МОЛИТВУ, ВНОСИТЬ *ЗАКАТ*. ЭТО — ВЕРА — вероисповедание (*ал-милла*) — ПРАВАЯ — правильная. — ВОИСТИНУ, ТЕ ИЗ ЛЮДЕЙ ПИСАНИЯ И МНОГООБЖНИКОВ, КОТОРЫЕ НЕ УВЕРОВАЛИ, — ВЕЧНО ПРЕБУДУТ В ОГНЕ ГЕЕННЫ — это состояние предопределенное, т. е. их вечное пребывание там предопределено Аллахом Всевышним. — ЭТО — ХУДШИЕ ИЗ ТВАРЕЙ!

أحكام مكتوبة ﴿قيمة﴾ مستقيمة أي يتلو مضمون ذلك وهو القرآن فمنهم من آمن به ومنهم من كفر ﴿وما تفرق الذين أوتوا الكتاب﴾ في الإيمان به صلى الله عليه وسلم ﴿إلا من بعد ما جاءتهم البينة﴾ أي هو صلى الله عليه وسلم أو القرآن الجاني به معجزة له وقبل مجيئه صلى الله عليه وسلم كانوا مجتمعين على الإيمان به إذا جاء فحسده من كفر به منهم ﴿وما أمروا﴾ في كتابهم التوراة والإنجيل ﴿إلا ليعبدوا الله﴾ أي أن يعبدوه فحذفت أن وزيدت اللام ﴿مخلصين له الدين﴾ من الشرك ﴿حنفاء﴾ مستقيمين على دين إبراهيم ودين محمد إذا جاء فكيف كفروا به ﴿ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكاة وذلك دين﴾ الملة ﴿القيمة﴾ المستقيمة ﴿إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها﴾ حال مقدرة أي مقدرا خلودهم فيها من الله تعالى ﴿أولئك هم شر البرية﴾

ВОИСТИНУ, ТЕ, КОТОРЫЕ
УВЕРОВАЛИ И СОВЕРШАЛИ
ДЕЛА ПРАВЕДНЫЕ, — ЛУЧ-
ШИЕ ИЗ ТВАРЕЙ — созданий. —
ВОЗДАНИЕ ИМ У ИХ
ГОСПОДА — САДЫ 'АДНА —
[сады] пребывания, — ИЗ-ПОД
КОТОРЫХ ВЫТЕКАЮТ РЕКИ.
АЛЛАХ ДОВОЛЕН ИМИ — за их
покорность Ему, — А ОНИ
ДОВОЛЬНЫ ИМ — за Его награ-
ду. — ЭТО ДЛЯ ТЕХ, КТО
УБОЯЛСЯ ГОСПОДА СВОЕГО —
страшился наказания Его и потому
воздерживался от послушания Все-
вышнему.

ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك
هم خير البرية ﴿١﴾ الخليفة ﴿٢﴾ جزاؤهم عند
ربهم جنات عدن ﴿٣﴾ إقامة ﴿٤﴾ تجري من
تحتها الأنهار خالدون فيها أبدا رضي الله
عنهم ﴿٥﴾ بطاعته ﴿٦﴾ ورضوا عنه ﴿٧﴾ بثوابه
﴿٨﴾ ذلك لمن خشي ربه ﴿٩﴾ خاف عقابه
فانتهى عن معصيته تعالى

Примечания

¹ См.: Rippin A. Tafsir Ibn 'Abbas.

² См., например: Johns A. H. Qur'anic exegesis in the Malay world // Approaches / Ed. A. Rippin. P. 264.

³ Перевод сделан по изданию: Джалал ад-Дин Абū ал-Махалли и Джалал ад-Дин ас-Суйути. Тафсир ал-Куран ал-'азим. Каир, 1310 г. х. Подробнее о «Тафсир ал-Джалалайн» см.: Johns. Qur'anic exegesis...

⁴ Выражения *аллазина кафару*, так как возможны два варианта понимания: 1) «не было среди людей Писания и многобожников неверовавших»; 2) то, которого придерживается автор.

Мухаммад 'Абдо Тафсир ал-Манар («Толкование Корана „Ал-Манар“»)

Мухаммад 'Абдо (1849—1905) — видный египетский теолог и общественный деятель. Был выслан из Египта за участие в восстании 'Арабий-паши. По возвращении занимал ряд важнейших постов: возглавлял Административный совет ал-Азхара, где читал лекции и провел реформу системы обучения, был главным *муфтием* Египта, выступил с предложениями о ряде принципиальных реформ в мусульманском законодательстве. В своем знаменитом *тафси́ре* он попытался сформулировать принципы организации мусульманского общества, обновленного в либерально-реформистском духе. В тексте *тафси́ра* в том или ином виде нашли свое отражение знаменитые *фатвы* 'Абдо, связанные с такими ключевыми проблемами, как ссудный процент и многоженство. Обратившись к *айату* 42:38 «...а дело

их — по совещанию между ними...», М. 'Абдо доказывал, что ислам демократичен в своей основе. Он призывал к возрождению величия исламской цивилизации через возвращение к «истинному исламу», «искаженному» поздними религиозными авторитетами. Именно как возвращение к «истинной вере» Мухаммад 'Абдо толковал свои идеи модернизации ислама. В борьбе против «искажения» ислама он опирался на авторитет Ибн Таймийи, проповедуя этическую концепцию веры, следовал учению ал-Газали, широко использовал традиции мусульманского рационализма. Он утверждал, что каждой эпохе необходима самостоятельная трактовка Корана. Мухаммад 'Абдо выдвигал тезис о познаваемости мира и законов его развития, о величии человеческого разума, в противовес мнению суннитских авторитетов считал Коран сотворенным.

Тафсир Мухаммада 'Абдо при жизни автора выходил отдельными частями в журнале «Ал-Манар». *Тафсир* остался незавершенным и был переработан и дополнен его учеником Мухаммадом Рашидом Ридā (1865—1935), получив название «Тафсир ал-Манар». Значительную часть *тафси́ра* составили лекции о Коране, прочитанные М. 'Абдо в ал-Азхаре, в основе которых был «Тафсир ал-Джалалайн». Из множества традиционных толкований текста Корана М. 'Абдо попытался выбрать те, которые подтверждаются *хадисами*, восходящими к самому Пророку. Сегодня «Тафсир ал-Манар» — одно из наиболее авторитетных в мусульманском мире толкований Корана¹.

Сūra «Ал-Баййина»

ВО ИМЯ АЛЛАХА
МИЛОСТИВОГО,
МИЛОСЕРДНОГО!

Согласно наиболее предпочтительному мнению, эта *сūra* — мединская. Преобладающее большинство людей Писания — иудеев и христиан — и язычников из арабов пребывали во мраке неведения в отношении того, во что следует верить и как поступать в соответствии с религиозными законами своих пророков и предков. А это — из-за того, что в том, во что они веруют и как поступают, они опираются на традиции своих отцов. Среди тех, кто предшествовал им, были такие, кто ввел в религи-

محمد عبده (١٨٤٩ – ١٩٠٥)
تفسير المنار (القاهرة ١٣٢٣هـ)

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿لم يكن الذين كفروا﴾ هذه
السورة مدنية على أرجح الأقوال كان
الكثير الأغلب من أهل الكتاب من
اليهود والنصارى والمشركين من العرب
في ظلام من الجهل بما يجب الاعتقاد به
والعمل عليه من شرائع أنبيائهم
وسلفهم وذلك لاعتمادهم فيما به
يعتقدون وما يعملون على تقليد آبائهم
وقد كان فيمن تقدم منهم من أدخل على

озные законы многое из того, что к ним не относится, — либо из-за плохого понимания, либо из сопротивления, чтобы заставить замолчать противников, либо же из-за одобрения ими различных нововведений, — воображая, что укрепляют религию, прославляют ее дело. А это то, что наносит религии наибольший вред².

Затем пришел тот, кто после них настолько превзошел сочиненное ими, что скрыл истину во мраке лжи. Продолжали они поступать таким образом, пока не пришел Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! Его голос стал раскалывать те могилы, а его щедрая рука — поднимать те покрывала, так что лучи света истины³, которые он принес, прошли сквозь покрывала, достигнув тех глубин совести людей, которые за ними. И когда ощутили они ее сияние, обрадовались ей искавшие истину в той несправедливости, и удалили с глаз своих покрывала сомнения, и предстали перед зывающим — да благословит его Аллах и да приветствует! — откликаясь на его призыв, ища его руководства.

Что же касается упорствующих, то их вера колеблется и узы их традиции ослабевают. Однако они упорствуют в своих заблуждениях и говорят себе и своим братьям: «В том, что говорит зывающий, нет ничего нового. И не оставил первый ничего другому. Все, к чему он нас призывает, было нам известно, упомянуто в наших Писаниях, имеется в словах наших предков. И если бы он не сообщил этого, то мы узнали

الشرايع كثيرا مما ليس منها إما بسوء الفهم وإما للعناد لأفهام الخصم وإما باستحسان عقولهم ضروبا من البدع يتوهمونها مؤيدة للدين مفخمة لأمره وهى من أشد الأشياء ضررا بالدين ثم جاء من بعدهم يزيد على ما وضعوه إلى أن خفى الحق في ظلام الباطل ولم يزالوا كذلك إلى أن جاء النبی صلى الله عليه وسلم فأخذت صيحته تشق تلك القبور ويده الكريمة ترفع تلك الستور فيسرى شعاع من ضوء الحق الذى جاء به من خلال تلك الحجب إلى ما وراءها من أعماق الضمانر فإذا أحسوا ببصيصه فرح به طلاب الحقائق في تلك الظلم وأزاحوا عن أبصارهم غطاء الشبهة ومثلوا بين يدى الداعى صلى الله عليه وسلم ملبين دعوته طالين هدايته أما أهل العناد منهم فيقع الزلزال في اعتقادهم ويضعف جبل تقليدهم ولكنهم يثبتون في ضلالهم ويقولون لانفسهم ولإخوانهم هذا الذى يقوله الداعى ليس بالشىء الجديد ولم يترك الأول شىء لآخر وجميع ما يدعوننا إليه كان معروفا لنا مذكورا في كتبنا واردا في قول أسلافنا ولو لم يأت به لعرفناه

бы это и открыли бы это из того, что у нас есть, однако то, чего мы придерживаемся, лучше того, к чему он призывает». И плетут они свои домыслы, чтобы выставить его невеждой, как это делали им подобные во все времена.

В ответ на притязания неверующих, отрицающих, которые встречают сияющего истиной и узнают его, затем замуривают глаза свои, чтобы не глядеть на него, была ниспослана эта сūra. Говорит Аллах: НЕ БЫЛИ ТЕ, КОТОРЫЕ НЕ УВЕРОВАЛИ — они отрицали твое пророчество своим сопротивлением после того, как узрели они истину его, — ИЗ ЛЮДЕЙ ПИСАНИЯ — иудеев, христиан и сабиев, которые узнали тебя, и услышали твои доводы, и стали очевидцами твоих чудес; не были они — И МНОГООБОЖНИКОВ — т. е. идолопоклонников-арабов, — ОТОШЕДШИМИ — от своего небрежения и неведения в отношении истины, от следования традициям своих отцов, не зная ничего об истине, — ПОКА НЕ ПРИШЛО К НИМ ЯВНОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО — т. е. свидетельство убедительное, подтверждающее истинность того, что они оспаривали, а здесь это — Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — и именно его приход вызвал это потрясение в их укоренившихся убеждениях и устоявшихся обычаях, так что они из-за своего упорства и сопротивления стали доказывать, что это уже было им известно, что они постигли это при помощи того, что

واهتدنا إليه مما عندنا ولكن ما نحن فيه خير مما يدعو إليه وينسجون من أوهامهم ما يبعونه على الجهال كما هى عادة أمثالهم في كل زمان ففي الرد على مزاعم هؤلاء الكافرين الجاحدين الذين يجدون لامع الحق فيعرفونه ثم يغمضون عيونهم عن النظر إليه نزلت هذه السورة فيقول الله ﴿لم يكن الذين كفروا﴾ ووجدوا نبوتك بعنادهم بعد ما تبينوا الحق منها ﴿من أهل الكتاب﴾ اليهود والنصارى والصابئين الذين عرفوك وسمعوا أدلتك وشهدوا آياتك لم يكونوا هم ﴿والمشركين﴾ أى وثنيى العرب ﴿منفكين﴾ عن غفلتهم وجهلهم بالحق ووقوفهم عند ما قلدوا فيه آباءهم لا يعرفون من الحق شىء ﴿حتى تأتيهم البينة﴾ أى الحجة القاطعة المثبتة للمدعى وهى هنا النبی صلى الله عليه وسلم فمجينه هو الذى أحدث هذه الرجة فيما رسخ من عقائدهم وتمكن من عوائدهم حتى أخذوا يحتجون لعنادهم ومناكرتهم بأنه كان شىء معروفا لهم يصلون إليه بما

у них было, однако это не заслуживает того, чтобы ему следовать, ибо то, чего они придерживаются, — прекраснее и превосходнее, а следование [заветам] отцов в этом — желаннее и приятнее для души.

كان لديهم ولكنه ليس بمستحق أن يتبع
فإن ما هم فيه أجل وأبدع ومتابعة الآباء
فيه أشهى إلى النفوس وأمتع.

Примечания

¹ Частичный перевод комментария на сūру 98 сделан по изданию: Мухаммад 'Абдо. Тафсир ал-Кур'ан ал-карим. Каир, 1322 г. х. Подробнее о «Тафсир ал-Манар» см.: Jomier J. Le Commentaire coranique du Manar: tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypt. Paris, 1954.

² Здесь Мухаммад 'Абдо, с одной стороны, излагает идеи, которым он посвятил сочинение «Ал-Ислам ва-н-насранийа ма'а-л-'илм ва-л-маданйа», направленное на защиту ислама перед христианством, с другой — экстраполирует на доисламские христианство и иудаизм в Аравии свое осуждение «нововведений», подорвавших, по его мнению, и величие и чистоту ислама.

³ Здесь прослеживаются отголоски суфийских представлений о «свете Мухаммада» (nūr Мухаммад). согласно которым первым творением Аллаха и эталоном человечества был Мухаммад, бывший в предвечности светом, который озарил сердца людей. Это представление было разработано, в частности, ат-Тустарй на основе истолкования āyata 24:35. В толковании М. 'Абдо на сūру 98, возможно, прослеживается влияние стилистики и композиции соответствующего толкования, приписываемого Ибн 'Арабй.

Саййид Қутб

Фй зилāl ал-Қур'ән
(«Под сенью Корана»)

Саййид Қутб (1906—1966) — теоретик и идеолог «Ассоциации братьев-мусульман»¹. Родился в городке Мушā' (Средний Египет) в знатной, но обедневшей семье. Под влиянием отца, провинциального политического деятеля, связанного с партией «Ваṭан» Муṣṭафы Камйла, рано познакомился с кругом политических проблем своего времени. Закончил педагогический колледж, а затем и институт Дār ал-'улūм. Учителем в провинции, был инспектором Министерства просвещения, автором множества отвергнутых проектов реорганизации системы образования. Был членом партии «Вафд», затем вышел из нее, сохраняя интерес к партийной политике вплоть до конца Второй мировой войны. С 1933 по 1947 г. выпустил 11 книг (главным образом литературная критика, поэзия, автобиографическая проза), из которых только две были связаны с Кораном. В многочисленных журнальных и газетных статьях проявил себя прекрасным полемистом. До 1946 г. находился под влиянием творчества 'Аббаса Махмуда

ал-Аққāда, одного из идеологов арабского национализма. Резкая критика режима короля Фāруқа, прозвучавшая в статьях Қутба, привела в 1946 г. к фактическому изгнанию его из страны — он был направлен в бессрочную командировку в США. Под воздействием американского образа жизни, оторванный от дома и привычных связей, Қутб переживает резкий внутренний перелом и обращается к исламу как, по его мнению, единственной системе ценностей, способной противостоять «индивидуализму и культу доллара меркантильного Запада и воинствующему атеизму коммунистического Востока, ведущего человеческую личность к полной деградации». Осуждение им американского образа жизни было явлено в столь резкой форме, что по возвращении в 1951 г. в Египет он был вынужден подать в отставку со службы в Министерстве просвещения. В том же году С. Қутб вступает в «Ассоциацию братьев-мусульман». Эту дату он впоследствии назовет своим новым рождением. Через год он был избран членом Руководящего бюро (Мақтаб ал-ишād) «Ассоциации» в качестве главы Отдела исламской пропаганды. Пришедший к власти в результате революции 1952 г. новый режим некоторое время сотрудничал с «Ассоциацией братьев-мусульман», затем последовал разрыв, и в 1953 г. С. Қутб провел первые три месяца в тюрьме. Покушение на Гамалы Абдель Насера, предпринятое членом «Ассоциации» 26 октября 1954 г., привело к волне арестов в их среде. Одним из первых был арестован С. Қутб и после пыток приговорен к двадцатипятилетнему заключению в лагере. И именно здесь ему удалось написать и даже опубликовать в Каире в виде серии брошюр свой знаменитый тафсир «Фй зилāl ал-Қур'ән», а также ряд других работ, составивших в совокупности идеологическую основу движения «Ассоциации братьев-мусульман». В 1964 г. по просьбе иракского президента С. Қутб был ненадолго освобожден, однако менее чем через год арестован вновь. После допросов и новых пыток С. Қутб и двое его соратников были приговорены трибуналом во главе с будущим президентом Египта Анваром Садатом к смертной казни и повешены 29 августа 1966 г.

С 1951 по 1966 г. С. Қутб написал 8 работ, в которых развивались различные аспекты идеологии «исламского возрождения». Содержание его последнего сочинения, своего рода политического завещания, «Ма'алим фй-т-тарйк», четыре из тринадцати глав которого он целиком взял из своего тафсира, послужило причиной последнего ареста и казни автора. Фанатическая убежденность, незаурядный литературный и полемический талант, мученическая смерть превратили Саййида Қутба в одну из наиболее почитаемых фигур в радикальной мусульманской среде, а его сочинения, публикуемые сегодня огромными тиражами, в том числе и в переводе на основные западноевропейские языки, составляют одну из основ современной исламской пропаганды.

Тафсир С. Қутба «Фй зилал ал-Қур'ан», опубликованный в шести томах in folio и переведенный ныне на множество языков, в том числе на английский и французский, был написан между 1963 и 1964 гг. В предисловии к сочинению автор скромно характеризует его как «ряд размышлений и впечатлений, рожденных в период жизни, проведенный под сенью Корана»². На самом деле это развернутый тафсир ко всему тексту Корана, в котором автор опирается на свои прежние работы, посвященные Корану и исламской догматике, свои политико-религиозные сочинения³, работы виднейших представителей «исламского возрождения», таких как индо-пакистанские деятели Абū-л-'Ала' ал-Маудūdй и Абū-л-Хасан ан-Надвй. С. Қутб использует и труды виднейших средневековых мухаддисов и муфассиров, сторонников метода ат-тафсир би-л-ма'сūr, таких как ал-Бухāрий, Муслим (ум. в 875 г.), ат-Табарй (ум. в 923 г.), Ибн Таймийа, Ибн Касйр. Часты внутрикоранические пересылки. Қутб старается объяснить Коран самим Кораном, следуя принципу ал-Қур'ан йуфассиру ба'духу ба'dан («Коран объясняет сам себя»). В целом он использует в своей работе самые разнообразные сочинения — от стихов 'Умара Хаййāма до трудов Джулиана Хаксли (1887—1975), одного из создателей современной синтетической теории эволюции.

Сūra «Ал-Баййина»⁴

ВО ИМЯ АЛЛАХА
МИЛОСТИВОГО,
МИЛОСЕРДНОГО!⁵

В Свитке и в большинстве преданий эта сūra считается мединской. В некоторых преданиях говорилось и о ее мекканском происхождении. С учетом предания и повествовательного характера изложения она, вероятнее всего, мединского периода, однако нельзя считать невероятным и ее мекканское происхождение. Упоминание в ней закāта и людей Писания нельзя рассматривать как довод против этого. Ведь имеется упоминание людей Писания в некоторых сūraх несомненно мекканского происхождения. В Мекке были люди Писания, одни из них уверовали, другие — не уверовали. Также и христиане

سيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٧٧)
في ظلال القرآن

المجلد الثامن (بيروت - القاهرة)

١٩٨٢ (ص ٣٤٤٧ - ٣٤٥٠)

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه السورة معدودة في المصحف

وفي أكثر الروايات أنها مدنية. وقد

وردت بعض الروايات بمكيها. ومع

رجحان مدنيها من ناحية الرواية، ومن

ناحية أسلوب التعبير التقريري، فإن

كونها مكية لا يمكن استبعاده. وذكر

الزكاة فيها وذكر أهل الكتاب لاعتبار

قرينة مانعة. فقد ورد ذكر أهل الكتاب

في بعض السور المقطوع بمكيها. وكان

في مكة بعض أهل الكتاب الذين آمنوا،

وبعضهم لم يؤمنوا. كما أن نصارى

Наджрāна приходили делегациями к Посланнику — да благословит его Аллах и да приветствует! — в Мекку и уверовали, как известно. Упоминание закāта также имеется в мекканских сūraх.

Сūra затрагивает ряд исторических и религиозных истин в повествовательной форме, что наряду с преданиями, повествующими об этом, склоняет чашу весов в пользу того, что она — мединская.

Первая истина — это то, что миссия Посланника — да благословит его Аллах и да приветствует! — была необходимой, чтобы отвратить тех из людей Писания и многобожников, которые не веровали, от заблуждения и разногласий, до которых они дошли. И отвратиться от этого они могли только благодаря этой миссии: НЕ ОТОШЛИ НЕВЕРУЮЩИЕ ИЗ ЧИСЛА ЛЮДЕЙ ПИСАНИЯ И МНОГООБОЖНИКОВ [ОТ НЕВЕРИЯ], ПОКА НЕ ПРИШЛО К НИМ ЯВНОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО — ПОСЛАННИК ОТ АЛЛАХА, ЧИТАЮЩИЙ СВИТКИ ОЧИЩЕННЫЕ, В КОТОРЫХ ПИСАНИЯ ИСТИННЫЕ.

Вторая истина. Люди Писания разошлись в своей вере не из-за невежества и не из-за неясности в ней. Они разошлись лишь после того, как пришло к ним знание и пришло к ним явное доказательство: И РАЗДЕЛИЛИСЬ ТЕ, КОМУ БЫЛО ДАНО ПИСАНИЕ, ТОЛЬКО ПОСЛЕ ТОГО, КАК ПРИШЛО К НИМ ЯВНОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО.

Третья истина. Религия в своей основе едина, принципы ее простые, ясные. Они не ведут к

نجران وفدوا على الرسول - صلى الله عليه وسلم - في مكة وآمنوا كما هو معروف وورد ذكر الزكاة كذلك في سور مكية

والسورة تعرض عدة حقائق

تاريخية وإيمانية في أسلوب تقريرى هو الذى يرجح أنها مدنية إلى جانب الروايات القائلة بهذا.

والحقيقة الأولى هي أن بعثة

الرسول - صلى الله عليه وسلم - كانت ضرورية لتحويل الذين كفروا من أهل الكتاب ومن المشركين عما كانوا قد انتهوا إليه من الضلال والاختلاف، وما كانوا ليتحولوا عنه بغير هذه البعثة:

﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة: رسول من الله يتلو صحفا مطهرة، فيها كتب قيمة﴾

والحقيقة الثانية: أن أهل الكتاب

لم يختلفوا في دينهم عن جهالة ولا عن غموض فيه، إنما اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم وجاءتهم البينة: ﴿وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة﴾.

والحقيقة الثالثة: أن الدين في أصله

واحد، وقواعده بسيطة واضحة، لا تدعو إلى

расколу и расхождению в их СУЩНОСТИ. Их природа проста, легка [для понимания]: И БЫЛО ВЕЛЕНО ИМ ТОЛЬКО ПОКЛОНЯТЬСЯ АЛЛАХУ, ОТДАВАЯ ОДНОМУ ЕМУ СВОЮ ВЕРУ, ОБРАТИВШИСЬ К ЕДИННОМУ БОГУ, СОВЕРШАТЬ МОЛИТВУ, ВНОСИТЬ *ЗАКАТ*. ЭТО — ПРАВОВЕРИЕ!

Четвертая истина. Те, которые не уверовали «после того, как пришло к ним явное доказательство», — «худшие из тварей»; «те же, что уверовали и совершали дела праведные», — «лучшие из тварей». Поэтому явно различается воздаяние одним и другим: ВОИСТИНУ, ТЕ ИЗ ЛЮДЕЙ ПИСАНИЯ И МНОГООБЖНИКОВ, КОТОРЫЕ НЕ УВЕРОВАЛИ, — ВЕЧНО ПРЕБУДУТ В ОГНЕ ГЕЕННЫ. ЭТО — ХУДШИЕ ИЗ ТВАРЕЙ! ВОИСТИНУ, ТЕ, КОТОРЫЕ УВЕРОВАЛИ И СОВЕРШАЛИ ДЕЛА ПРАВЕДНЫЕ, — ЛУЧШИЕ ИЗ ТВАРЕЙ! ВОЗДАЯНИЕ ИМ У ИХ ГОСПОДА — САДЫ 'АДНА, ИЗ-ПОД КОТОРЫХ ВЫТЕКАЮТ РЕКИ И В КОТОРЫХ ОНИ ПРЕБЫВАЮТ ВЕЧНО. АЛЛАХ ДОВОЛЕН ИМИ, А ОНИ ДОВОЛЬНЫ ИМ. ЭТО ДЛЯ ТЕХ, КТО УБОЯЛСЯ ГОСПОДА СВОЕГО.

Эти четыре истины очень важны для постижения роли исламской доктрины и последнего Послания, так же как и для представлений о вере. Ниже мы подробно изложим это:

НЕ ОТОШЛИ НЕВЕРУЮЩИЕ ИЗ ЧИСЛА ЛЮДЕЙ ПИСАНИЯ И МНОГООБЖ-

ников [ОТ НЕВЕРИЯ], ПОКА НЕ ПРИШЛО К НИМ ЯВНОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО — ПОСЛАННИК ОТ АЛЛАХА, ЧИТАЮЩИЙ СВИТКИ ОЧИЩЕННЫЕ, В КОТОРЫХ ПИСАНИЯ ИСТИННЫЕ.

Земля крайне нуждалась в новом Послании. Нечестие распространялось повсюду, так что надеяться на праведность на ней можно было только благодаря новому Посланию, новому пути, новому движению. Неверие проникло в убеждения всех ее обитателей — будь то люди Писания, которые прежде знали небесные вероучения, а потом извратили их, или же многобожники на Аравийском полуострове и вне его.

Они могли отойти и отвернуться от неверия, к которому перешли, только с помощью нового Послания, только при содействии Посланника, который сам является ясным, решающим, различающим доказательством. ПОСЛАННИК ОТ АЛЛАХА, ЧИТАЮЩИЙ СВИТКИ ОЧИЩЕННЫЕ — очищенные от многобожия и неверия, — В КОТОРЫХ ПИСАНИЯ ИСТИННЫЕ, — а [слово] писание (книга) обычно сопровождает название определенной темы, как говорят: «книга очищения», «книга молитвы», «книга предопределения», «книга воскресения», а это — «свитки очищенные», т. е. это — Коран, — в них — «писания истинные», т. е. подлинные темы и истины.

Поэтому и пришло это Послание в разъяснение их, и пришел в свое время этот Посланник,

и пришло к ним явное доказательство — посланник от Аллаха, читающий свитки очищенные, в которых писания истинные.

и неверия, пока не пришло к ним явное доказательство — посланник от Аллаха, читающий свитки очищенные, в которых писания истинные.

Земля крайне нуждалась в новом Послании. Нечестие распространялось повсюду, так что надеяться на праведность на ней можно было только благодаря новому Посланию, новому пути, новому движению. Неверие проникло в убеждения всех ее обитателей — будь то люди Писания, которые прежде знали небесные вероучения, а потом извратили их, или же многобожники на Аравийском полуострове и вне его.

Они могли отойти и отвернуться от неверия, к которому перешли, только с помощью нового Послания, только при содействии Посланника, который сам является ясным, решающим, различающим доказательством. ПОСЛАННИК ОТ АЛЛАХА, ЧИТАЮЩИЙ СВИТКИ ОЧИЩЕННЫЕ — очищенные от многобожия и неверия, — В КОТОРЫХ ПИСАНИЯ ИСТИННЫЕ, — а [слово] писание (книга) обычно сопровождает название определенной темы, как говорят: «книга очищения», «книга молитвы», «книга предопределения», «книга воскресения», а это — «свитки очищенные», т. е. это — Коран, — в них — «писания истинные», т. е. подлинные темы и истины.

Поэтому и пришло это Послание в разъяснение их, и пришел в свое время этот Посланник,

и пришли эти свитки и то, что в них из Писаний истин и тем, чтобы они на всей земле произвели перемену, посредством которой земля только и может быть исправлена. Что же касается того, как нуждалась земля в этом Послании и в этом Посланнике, то мы ограничимся для разъяснения этого выдержкой из ценной книги, которую написал ученый муж, мусульманин ас-Саййид Абӯ-л-Хасан 'Али ал-Хасанӣ ан-Надвӣ, под названием «Что утратил мир с упадком мусульман». Это — самое ясное и емкое из того, что мы прочли по этой теме.

В первой главе первой части говорится: «Шестой и седьмой века от Рождества Христова, без сомнения, — один из периодов наибольшего упадка в истории. Человечество уже века опускается, скатывается, и нет на земле силы, которая удержала бы его своей рукой и помешала бы ему падать. И все росла в те дни скорость его падения и морального разложения. В тот век человек забыл своего Творца, забыл себя и свой удел, потерял благоразумие и способность различать добро и зло, хорошее и плохое. Стал неслышным призыв пророков уже давно. Светильники, которые они зажгли, угасли от бурь, обрушившихся после них, либо сохранились, но их ничтожный свет освещал лишь немногие сердца, не говоря уже о домах, не говоря уже о городах. Люди религии ушли с арены жизни, ища спасения в монастырях, церквях и кельях, обратившись со своей верой в бегство от

وجاءت هذه الصحف وما فيها من كتب وحقائق وموضوعات لتحدث في الأرض كلها حدثاً لاتصلح الأرض إلا به. فأما كيف كانت الأرض في حاجة إلى هذه الرسالة وإلى هذا الرسول فنكتفي في بيانه باقتطاف لغات كاشفة من الكتاب القيم الذي كتبه الرجل المسلم «السيد أبو الحسن على الحسنى الندوي» بعنوان: «ماذا خسر العالم باخطاط المسلمين».. وهو أوضح وأخصر ما قرأناه في موضوعه:

جاء في الفصل الأول من

الباب الأول:

«كان القرن السادس والسابع ميلاد المسيح من أحط أدوار التاريخ بلا خلاف. فكانت الإنسانية متدلية منحدره منذ قرون. وما على وجه الأرض قوة تمسك بيدها وتمنعها من التزدي وقد زادت الأيام سرعة في هبوطها وشدة في إسفافها. وكان الإنسان في هذا القرن قد نسي خالقه، فنسى نفسه ومصيره، وفقد رشده، وقوة التمييز بين الخير والشر، والحسن والقيح. وقد خفت دعوة الأنبياء من زمن، والمصاييح التي أوقدوها قد انطفأت من العواصف التي هبت بعدهم، أو بقيت ونورها ضعيف ضئيل لا ينير إلا بعض القلوب، فضلاً عن البيوت، فضلاً عن البلاد. وقد انسحب رجال الدين من ميدان الحياة، ولاذوا بالأديرة والكنائس والخلوات فراراً بدينهم من

смут и спасая свои души, желая покоя и тишины, бежали от тягот и трудностей жизни, потерпев неудачу в борьбе религии и политики, духа и материи. Тот же из них, кто остался в потоке жизни, примирился с царями и мирскими людьми и содействовал им в их грехе и несправедливости, „...и пожирал имущества людей попусту...“⁶.

Великие религии стали добычей забавляющихся и играющих, развлечением преступников и лицемеров, так что утратили свой дух и образ. Если бы их первые последователи воскресли, они бы не узнали их. Колыбели цивилизации, культуры, власти и политики стали ареной анархии, разложения, беспорядка, дурного устройства и насилиия правителей. Они занялись собой, не неся миру Послания и народам призыва. Они обанкротились в своей морали, источник их жизни иссяк, не имея ни чистого родника небесной веры, ни твердого порядка земной власти...»

Этот беглый обзор рисует в общих чертах состояние человечества и религий накануне пророческой миссии Мухаммада. И Коран указал на проявления неверия, которое охватило и людей Писания, и многобожников в разных местах. Так говорит Он об иудеях и христианах: И СКАЗАЛИ ИУДЕИ: «УЗАЙР — СЫН АЛЛАХА». И СКАЗАЛИ ХРИСТИАНЕ: «МЕССИЯ — СЫН АЛЛАХА»⁷. И ГОВОРЯТ ИУДЕИ: «ХРИСТИАНЕ — НИ НА ЧЕМ!» И ГОВОРЯТ

الفتن، وضنا بأنفسهم، أو رغبة إلى الدعة والسكون، وفراراً من تكاليف الحياة وجدها، أو فشلاً في كفاح الدين والسياسة، والروح والمادة، ومن بقى منهم في تيار الحياة اصطلع مع الملوك وأهل الدنيا وعاونهم على إثمهم وعدوانهم، وأكل أموال الناس بالباطل».

«أصبحت الديانات العظيمة فريسة العابثين والمتلاعبين، ولعبة المجرمين والمنافقين، حتى فقدت روحها وشكلها، فلو بعث أصحابها الأولون لم يعرفوها، وأصبحت مهود الحضارة والثقافة والحكم والسياسة مسرح الفوضى والانحلال والاختلال وسوء النظام وعسف الحكام، وشغلت بنفسها لا تحمل للعالم رسالة، ولا للأمم دعوة، وأفلست في معنوياتها، ونضب معين حياتها، لا تملك مشرعاً صافياً من الدين السماوي، ولا نظاماً ثابتاً من الحكم البشري»..

هذه اللوحة السريعة تصور في إجمال حالة البشرية والديانات قبيل البعثة المحمدية. وقد أشار القرآن إلى مظاهر الكفر الذي شمل أهل الكتاب والمشركين في مواضع شتى..

من ذلك قوله عن اليهود والنصارى: «وقالت اليهود عزير ابن الله. وقالت النصارى المسيح ابن الله»⁸. «وقالت اليهود ليست النصارى على شيء، وقالت

¹ سورة التوبة: ۳۰.

ХРИСТИАНЕ: «ИУДЕИ — НИ НА ЧЕМ!»⁸

Об иудеях Он сказал: И СКАЗАЛИ ИУДЕИ: «РУКА АЛЛАХА ПРИВЯЗАНА!»⁹. У НИХ РУКИ СВЯЗАНЫ, И ПРОКЛЯТЫ ОНИ ЗА ТО, ЧТО ГОВОРИЛИ. НЕТ! РУКИ У НЕГО РАСПРОСТЕРТЫ: РАСХОДУЕТ ОН, КАК ЖЕЛАЕТ¹⁰.

О христианах Он сказал: НЕ ВЕРОВАЛИ ТЕ, КОТОРЫЕ ГОВОРИЛИ: «ВЕДЬ АЛЛАХ — МЕССИЯ, СЫН МАРЬЯМ»¹¹. НЕ ВЕРОВАЛИ ТЕ, КОТОРЫЕ ГОВОРИЛИ: «ВЕДЬ АЛЛАХ — ТРЕТИЙ ИЗ ТРЕХ»¹².

О многобожниках Он сказал: СКАЖИ: «О ВЫ НЕВЕРНЫЕ! Я НЕ СТАНУ ПОКЛОНЯТЬСЯ ТОМУ, ЧЕМУ ВЫ БУДЕТЕ ПОКЛОНЯТЬСЯ, И ВЫ НЕ ПОКЛОНЯЙТЕСЬ ТОМУ, ЧЕМУ Я БУДУ ПОКЛОНЯТЬСЯ, И Я НЕ ПОКЛОНЯЮСЬ ТОМУ, ЧЕМУ ВЫ ПОКЛОНЯЛИСЬ, И ВЫ НЕ ПОКЛОНЯЕТЕСЬ ТОМУ, ЧЕМУ Я БУДУ ПОКЛОНЯТЬСЯ! У ВАС — ВАША ВЕРА, И У МЕНЯ — МОЯ ВЕРА»¹³. И многое помимо этого.

За этим неверием было то, что за ним следует, — злоба, упадок, раздор, опустошение, охватившие землю... «В целом на земле не было ни общины добродетельной, ни общества, опирающегося на [законы] нравственности, ни правления, построенного на справедливости и милосердии, ни руководства, основанного на знании и мудрости, ни верной религии, переданной от пророков»¹⁴. Поэтому милость Аллаха к чело-

النصارى ليست اليهود على شيء².

وقوله عن اليهود: ﴿وقالت

اليهود: يد الله مغلولة. غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا. بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾³.

وقوله عن النصارى: ﴿لقد كفر

الذين قالوا: إن الله هو المسيح ابن مريم﴾⁴. ﴿لقد كفر الذين قالوا: إن الله ثالث ثلاثة﴾⁵.

وقوله عن المشركين: ﴿قل يا أيها

الكافرون، لا أعبد ما تعبدون، ولا أنتم عابدون ما أعبد، ولا أنا عابد ما عبدتم ولا أنتم عابدون ما أعبد. لكم دينكم ولي دين﴾⁶.. وغيرها كثير.

وكان وراء هذا الكفر ما وراءه من

الشر والانحطاط والشقاق والخراب الذي عم أرجاء الأرض... «وبالجملة لم تكن على ظهر الأرض أمة صالحة المزاج، ولا مجتمع قائم على أساس الأخلاق والفضيلة، ولا حكومة مؤسسة على أساس العدل والرحمة، ولا قيادة مبنية على العلم والحكمة، ولا دين صحيح مأثور عن الأنبياء»⁷.

ومن ثم اقتضت رحمة الله

² سورة البقرة: ١١٣.

³ المائدة: ٦٤.

⁴ المائدة: ٧٢.

⁵ المائدة: ٧٣.

⁶ عن كتاب: ماذا خسر العالم.

вечеству потребовала отправления от Него Посланника, «читающего свитки очищенные, в которых писания истинные». Те, кто не веровал из многобожников, и те, кому было дано Писание, могли уйти от этого зла и порока только благодаря миссии этого Посланника, спасителя, ведущего по правильному пути, разъясняющего...

بالبشرية إرسال رسول من عنده يتلو صحفا مطهرة فيها كتب قيمة، ماكان الذين كفروا من المشركين ومن الذين أوتوا الكتاب ليتحولوا عن ذلك الشر والفساد لإببعثه هذا الرسول المنقذ الهادي المبين...

Примечания

¹ Подробнее о С. Кутбе см.: Carré O. *Mistique et politique, «revolutionary» reading of the Koran by Sayyid Qutb, radical Muslim Brother*. Paris, 1984; Jones A. H. «Let my people go!» Sayyid Qutb and the vacation of Moses // *Islam and Christian-Muslim Relations*. T. I. 1990. P. 143—170; Nettler R. Sayyid Qutb's Qur'anic views of Islamic society and polity // *Democracy in the Middle East: Proceedings of the 1992 Annual Conferences of BRISMES*. London, 1992. P. 322—331; Idem. A modern Islamic confession of faith and conception of religion: Sayyid Qutb's introduction to the *tafsir Fi zilal al-Qur'an* // *British Journal of Middle Eastern Studies*. T. XXI. N 1. 1994. P. 102—114; Shepard W. E. Islam as a «System» in the later writings of Sayyid Qutb // *Middle Eastern Studies*. T. XXV. 1989. P. 31—50; Idem. Sayyid Qutb and Islamic activism: a translation and critical analysis of Social Justice in Islam. Leiden, 1996; Qutb S. *In the Shade of the Qur'an* / Transl. by M. A. Salahi and A. A. Shamis. London, 1979; Qutb S. *A l'ombre du Coran* / Traduit et annoté par O. Khalil. Vol. 1. Paris, 1988.

С. Кутб, пожалуй, самый популярный персонаж «исламского Интернета». Здесь можно найти панегирики его деятельности (см., например: <http://attila.stevens-tech.edu/msa/speak/qutb.htm>), списки его трудов и библиографию литературы, посвященной ему, полные тексты «Фй зилал ал-Кур'ан» и «Ма'алим фй-т-тарйк» (английский перевод: http://www.youngmuslims.ca/online_library/books/milestones/index.htm).

С другой стороны, в Интернете можно найти и развернутую полемику против С. Кутба и его экзегетики; см., например, <http://www.salaftpublishings.com/intranet/stp0049b.htm>.

² *Кутб С. Фй зилал ал-Кур'ан*. Бейрут, 1978. Т. I. С. 18.

³ Ат-Тасвир ал-фанный фй-л-Кур'ан. Каир, 1945; Машахид ал-кыйама фй-л-Кур'ан. Каир, 1947; Ма'ракат ал-ислам ва-р-ра'смалиййа. Каир, 1951.

⁴ Частичный перевод комментария на сūру 98 сделан по изданию: *Кутб С. Фй зилал ал-Кур'ан*. Т. VIII. Бейрут; Каир, 1982.

⁵ Далее следует текст сūры.

⁶ Ср.: 4: 161; 9: 34.

⁷ 9: 30.

⁸ 2: 113.

⁹ Т. е. Аллах — скуп.

¹⁰ 5: 64.

¹¹ 5: 72.

¹² 5: 73.

¹³ *Sūra* 109.

¹⁴ Из того же сочинения ан-Надвий.



Раздел III. Рукописи

Отказ ислама от фигуративного искусства был следствием общей тенденции, возникшей в VI в. и заключавшейся во все большем неодобрении, с которым в иудаизме и христианстве относились к почитанию божества с помощью его рукотворного образа, что постепенно стало рассматриваться как уступка язычеству. отождествление Бога с Логосом, Словом, поставило вопрос о необходимости его символического отображения. Дискуссии в иудаизме, иконоборческое движение в христианстве и, наконец, запрет к концу VIII в. фигуративных изображений сначала в мечети, а затем и в исламском искусстве вообще явились в конечном счете отражением борьбы двух тенденций, длительное время сосуществовавших в религиозной мысли и общественном сознании как народов Средиземноморья, так и в значительно более широкой временной и географической перспективе¹.

Анализ широкого круга ранних эпиграфических материалов (в частности, из мечети «Купол скалы» в Иерусалиме) убедительно показывает², что изображения коранических фрагментов — «картин Слова Божьего» стали играть в мечети ту же функциональную роль, что и росписи в христианских храмах, являясь своеобразной знаковой системой, описывающей 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 росту значения писаного слова, как основного знакового элемента мусульманской культуры, и, соответственно, к особому почитанию каллиграфии, которое характерно для мира ислама.

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 арабомусульманской книжной продукции, ареал распространения и географические рамки которой поистине необъятны. 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... Менялись эпохи и династии, культурные предпочтения и вкусы, писчие материалы и почерка. Все это находило свое отражение в списках Священной книги. В этом отношении коллекции рукописных Коранов служат своеобразными путеводителями по морю мусульманской книжности.

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

Более поздние рукописи могут послужить интересным источником для изучения локальных традиций переписки и оформления книги, переплетного дела, истории частных и общественных книжных собраний.

Ниже представлены несколько рукописей Корана и *тафсиров*, которые могут дать лишь самое общее представление о том богатстве, с которым сталкивается исследователь мусульманской книжности.

Рис. 1. Фрагмент ранней рукописи Корана, переписанной на пергаменте почерком *хиджасй*, одним из двух древнейших коранических почерков. Лист содержит один из 32 цветных разделителей *сӯр* (конец 9-й — начало 10-й *сӯры*)³, которые сохранились в дошедших до нас фрагментах. Судя по ряду признаков, и сами орнаменты были вписаны позднее на пустоты, оставленные между концом одной *сӯры* и началом другой. Имеются диакритические значки, но нет знаков вокализации. Зафиксирована правка орфографии (обычно — добавка *алифа*) красными чернилами, по-видимому, теми же, что использованы и в прорисовке орнамента между *сӯрами*. Отмечены случаи перено-

¹ Иванов В. В., Топоров В. Н. Структурно-типологический подход к семантической интерпретации произведений изобразительного искусства в диахроническом аспекте // Труды по знаковым системам. Вып. 8. Тарту, 1977. С. 16—32.

² Dodd C. E., Khairallah Sh. Op. cit.

³ К сожалению, насколько нам известно, текста 98-й *сӯры*, переписанного этим почерком, не сохранилось.

са одной из букв слова в конце строки на строку вниз, что характерно лишь для архаического периода в развитии арабского письма.

Представляемый фрагмент несет на себе отметки важнейших этапов эволюции фиксации текста Корана. Первоначально считалось, что к Слову Божию, Корану, нельзя добавлять названия *сӯр*, являющиеся плодом деятельности смертных. Не было принято и оформлять промежутки между *сӯрами*. Оставлялось просто пустое место. Потребности единообразного чтения и понимания Священной книги вызвали необходимость разработки основ арабской грамматики, поисков путей для обозначения гласных звуков и различения согласных. Наш список отражает еще тот период, когда такая система не была разработана. Переписчик следовал архаической орфографии и в передаче буквеного «каркаса» слова. Последнее обстоятельство и заставило внести в текст указанные выше исправления. Рукопись, которая на протяжении веков почиталась как «Коран 'Усмāна», датируется последней четвертью VIII—началом IX в. Она была переписана в Аравии или Сирии, с XVI в. хранилась в Катта Лангаре (ныне — Узбекистан). Рукопись E-20, лист 11b, собрание СПбФ ИВ РАН, 53,5 × 34,0 см.

Рис. 2. Фрагмент ранней рукописи Корана. Текст выписан крупным *кӯфӣ* на пергаменте. Чернила черные, местами выцвели. Диакритика вводится с помощью желтых, красных и белых точек.

В отличие от почерка *хиджāзӣ*, происхождение которого связано с Северо-Западной Аравией и сирийским приграничьем, почерк *кӯфӣ* возник на северо-востоке полуострова и получил первоначальное распространение в Ираке. С победой Аббасидов он становится основным кораническим почерком, вытесняя *хиджāзӣ*. На смену вертикальному формату, характерному для списков *хиджāзӣ*, приходит формат горизонтальный, на долгие годы определивший внешний вид Священной книги мусульман и отличавший ее от свитков иудеев и «вертикальных» кодексов христиан.

Фрагмент приобретен Публичной библиотекой у наследников французского востоковеда Ж.-Ж. Марсея (1776—1854) как часть коллекции, собранной им во время пребывания в Египте в составе экспедиции Бонапарта. Происходит из мечети 'Амра б. ал-'Аса (Каир, построена в 643 г.). Л. 56—6а содержат часть *сӯры* 96, *сӯры* 97 и 98.

Рукопись переписана в IX в. (предположительно — Египет). Марсель, 4, собрание РНБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, 37,8 × 37,0 см.

Рис. 3. Рукопись Корана на высококачественной лощеной бумаге среднеазиатского (?) производства, выполненная мельчайшим каллиграфическим *насхӣ* хороших пропорций с элементами *мухаққақ*, 49 строк на странице. 32 листа.

Список богато декорирован. Л. 16—2а представляют полностраничный развернутый фронтиспис единой композиции, трехчастный по вертикали и по горизонтали (на каждой странице — по два пря-

моугольных картуша (блекло-голубой фон, золото, черная и красная краска). В верхнем, овальном резном картуше — заглавие *сӯры*, в нижнем, таком же картуше — информация о месте ее произнесения и количестве *āyatov*. В центре белилами по золотому фону прописан текст *сӯры* 1 (л. 1б) и начала *сӯры* 2 (л. 2а). Справа и слева от текста на блекло-голубом фоне по два овальных резных картуша, украшенных по золоту цветочным орнаментом. Центральная композиция обрамлена широким бордюром, затканым по золоту узором из голубых цветков лотоса. Текст помещен в две сложные рамки. Поле между ними занято цветочным орнаментом «спираль выюнка» (*ислӣмӣ-йи марӣ*) и указателями деления на *джуз'и* и *хизбы*, прописанными в простых золотых медальонах. Название *сӯры* (иногда и место произнесения) вписано белилами тем же почерком в небольшие золотые картуши. Конец каждого *āyat* помечен золотой розеткой.

Вытеснение пергамента бумагой сопровождалось и изменением почерков. Начиная с XI в. при переписке Коранов вместо прежних почерков стали использовать сначала «восточный *кӯфӣ*», а затем и курсивный *насхӣ*, вскоре вытеснивший прочие почерка и широко используемый для переписки и печати Корана вплоть до сегодняшнего дня. В Персии получили распространение и другие курсивные почерка.

Л. 32а, *сӯра* 98. Рукопись C-184, собрание СПбФ ИВ РАН, 27 × 16 см. Середина XVII в., предположительно — Хорасан. В коллекцию филиала рукопись поступила в 1874 г. от первого генерал-губернатора Туркестанского края К. П. фон Кауфмана.

Рис. 4. Список Корана на сероватой плотной европейской бумаге невысокого качества. 206 листов, 22,3 × 16,4 см.

В отличие от других представленных здесь списков Корана, которые следуют наиболее распространенному «чтению» *рāwӣ* («передатчика») Хафса (ум. в 805 г.) от куфийского *қāрӣ* («чтеца») 'Асима (ум. в 744 г.), этот список воспроизводит иную традицию передачи текста, распространенную на западе мусульманского мира, а также в зайдитском Йемене и в Западной Африке, именно традицию, восходящую к передатчику *рāwӣ* — Варшу (ум. в 812 г.) от мединского «чтеца» (*қāрӣ*) Нāфи' (ум. в 785 г.). Выход египетского издания, ставшего ныне наиболее распространенным в мусульманском мире и следующего первой из этих традиций, не означал полного исчезновения других. Сегодня публикации Корана в этой передаче от Варша 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.

Список дефектен: нет конца (*āyat* 104: 5), в середине множество лакун. Листы не сшиты между собой. Рамка отсутствует. 15 строк на странице. Почерк — среднего размера уверенный *ифриқӣ* (в Судане

его называют *кўфӣ*, хауса — '*аджамӣ*). С XII в. в Северной Африке был популярен почерк *магрибӣ*, восходящий к *кўфӣ*. Именно эта традиция была сохранена вплоть до XX в. в Западной Африке, куда ислам проникал из Магриба.

Рукопись переписана черными, побуревшими от времени чернилами. Диакритические знаки проставлены теми же чернилами, знаки вокализации — красными. Заглавия *сўр* вписаны красными чернилами тем же почерком. Окончания *айатов* помечаются тремя желтыми точками, что, как считают, восходит к традиции, зафиксированной ранними списками, когда *айаты* отделялись друг от друга штрихами или точками, составлявшими треугольник (как в рукописи *Е-20*). Каждой пятый *айат* помечается буквой *хā'*, выведенной черными чернилами. Африканские этнокультурные стереотипы не терпят симметрии (боязнь «дурного глаза»). Многочисленные цветные «заставки», иллюминирующие рукопись, в целом следуют этому правилу.

Пагинация отсутствует. Особого типа переплет (кожаная «папка» с тесемками) содержит несшитые листы. Предположительно — г. Кано (ныне — Северная Нигерия), середина XIX в.

Л. 205а—205в, рукописи, *сўра* 98. Рукопись *С-1689*, собрание СПбФ ИВ РАН, 22,3 × 16,4 см.

Рис. 5. Ал-Бухārī. «Ал-Джамī' ас-саҳīх. Китāб ат-тафсīр» («Собрание истинных *хадисов*. Книга толкования Корана»). Рукопись из собрания СПбФ ИВ РАН *С-918*, л. 333б. Размер листа 252 × 185 мм. Почерк — *насхӣ* среднего размера. Черные чернила. Плотная хорошо лощенная желтоватая бумага восточного производства. Не позднее 1115/1703-04 г., Турция. Образец позднесредневекового «стандарта» при переписке такого рода сочинений.

Рис. 6. Аз-Замаҳшарī. «Ал-Кашшāф 'ан ҳақā'ик ат-танзил» («Раскрывающий истины откровения»). Рукопись из собрания СПбФ ИВ РАН *В-3968*, л. 387б—388б. Размер листа 210 × 150 мм. Почерк — *насхӣ* среднего размера, текст выписан черными чернилами, заголовки *сўр*, число *айатов* и место ниспослания — красными. Текст Корана подчеркнут красными чернилами. На полях имеются дописки. Хорошо лощенная плотная бумага турецкого производства. Фрагмент содержит толкование на *сўру* 98. Средняя Азия, середина XVIII в.

Рис. 7. Ал-Байдāвī. «Анвār ат-танзил ва-асрār ат-та'вīл» («Светочи откровения и тайны истолкования»). Рукопись из собрания СПбФ ИВ РАН *Д-502*, л. 249б—250а. Дата переписки — 1299 г. Размер листа 290 × 170 мм. Почерк — *насхӣ* среднего размера, текст выписан черными чернилами, текст Корана — красными. На полях множество дописок. Редкая рукопись, скопированная при жизни автора. Фрагмент содержит толкование на *сўру* 98. Приобретен в Поволжье археографической экспедицией Академии наук.

Рис. 8. «Тафсīр ал-Джалāлайн» («Толкование Корана двух Джалāлей»). Рукопись из собрания СПбФ ИВ РАН *А-536*, л. 293б—294а. Джалāl ад-Дин ал-Маҳаллī и Джалāl ад-Дин ас-Суйūtī. «Тафсīр ал-Джалāлайн». *Сўра* 98. Дата переписки — 1519 г. Размер листа 170 × 130 мм. Почерк — *насхӣ* среднего размера, текст Корана выписан красными чернилами. Имеется множество дописок на полях и ряд вклеек небольшого размера с текстом, переплетенных под корешок. По этой рукописи хорошо видно, что *тафсīры* — 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.

Рукопись переписана лишь спустя 14 лет после смерти ас-Суйūtī.

Поступила в коллекцию филиала в 1916 г. с фронта русско-турецких боевых действий.



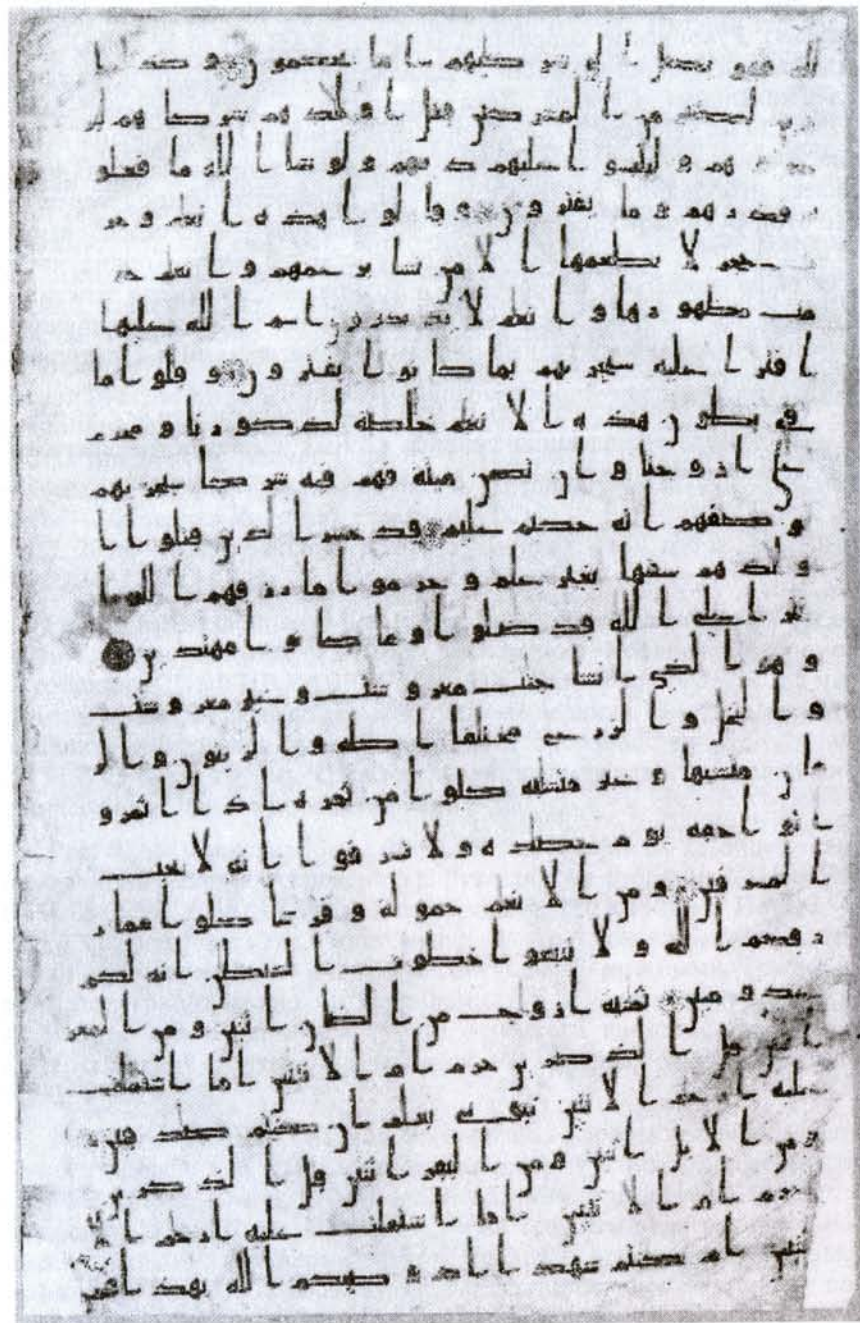


Рис. 1

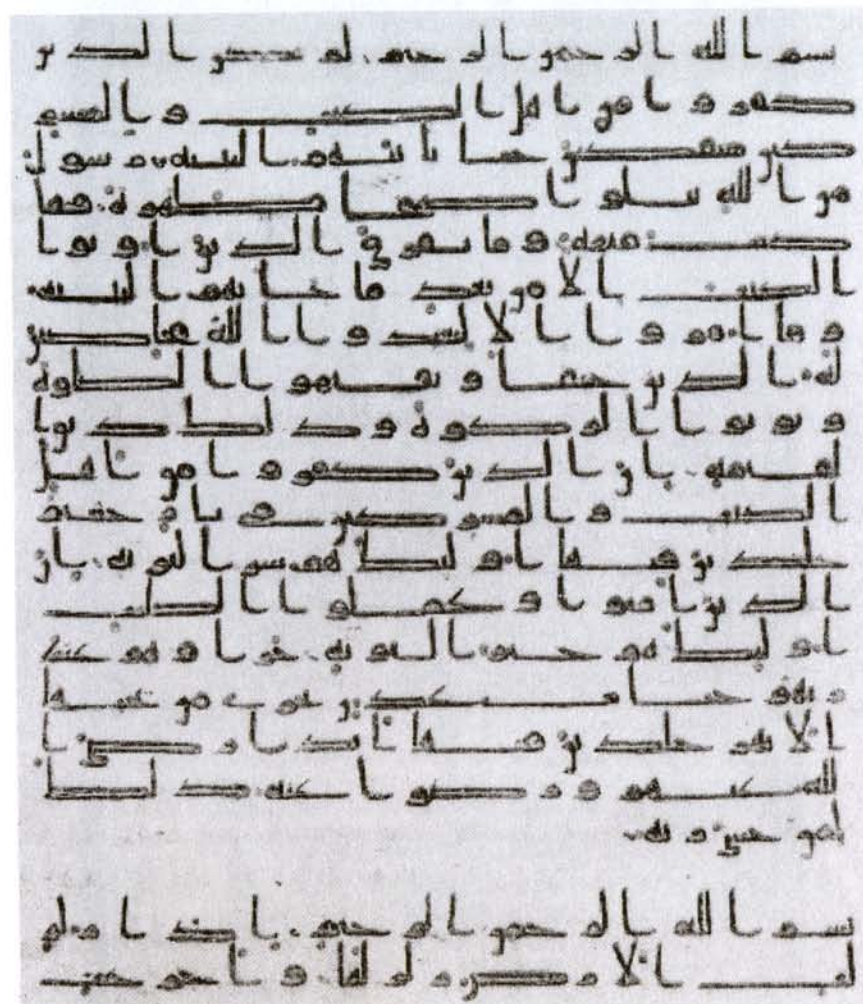


Рис. 2



Рис. 3

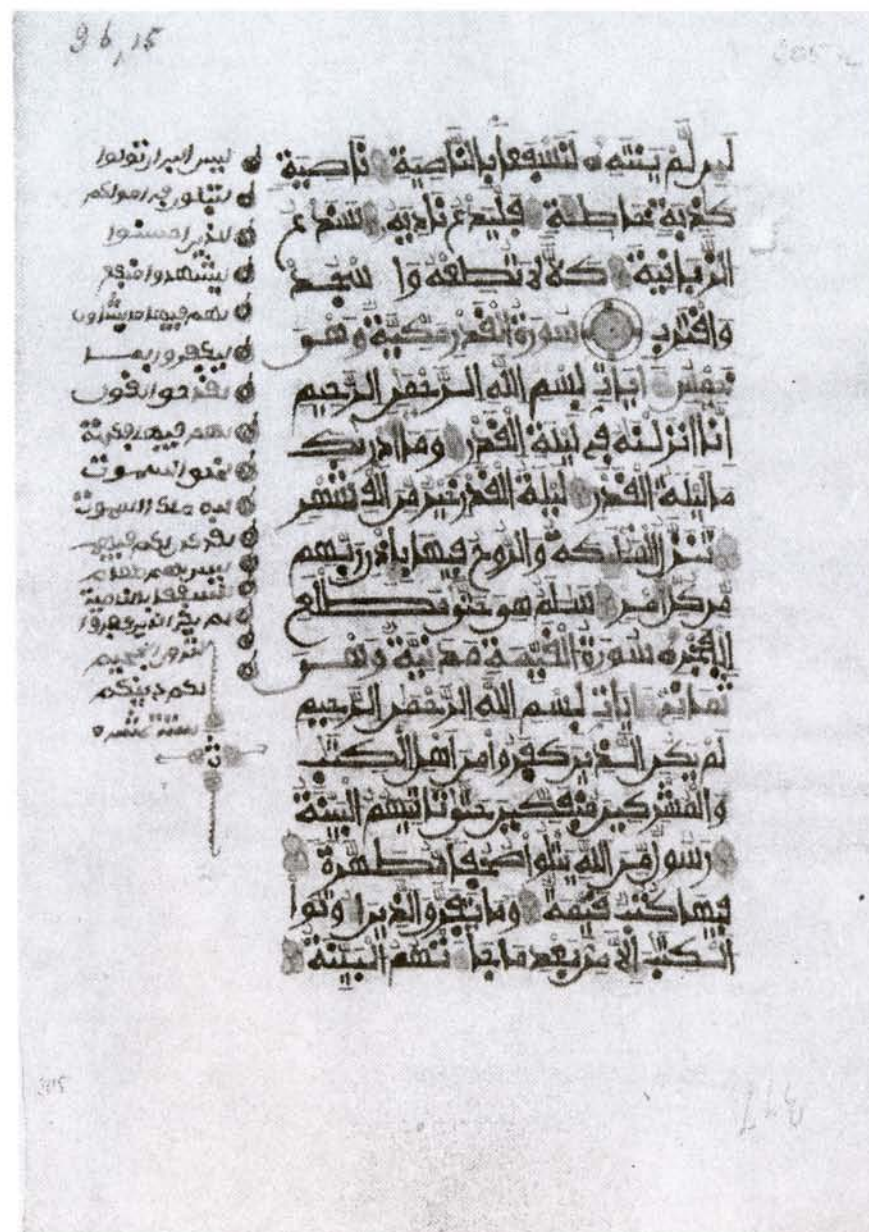


Рис. 4



Рис. 6 (продолжение)



Рис. 7

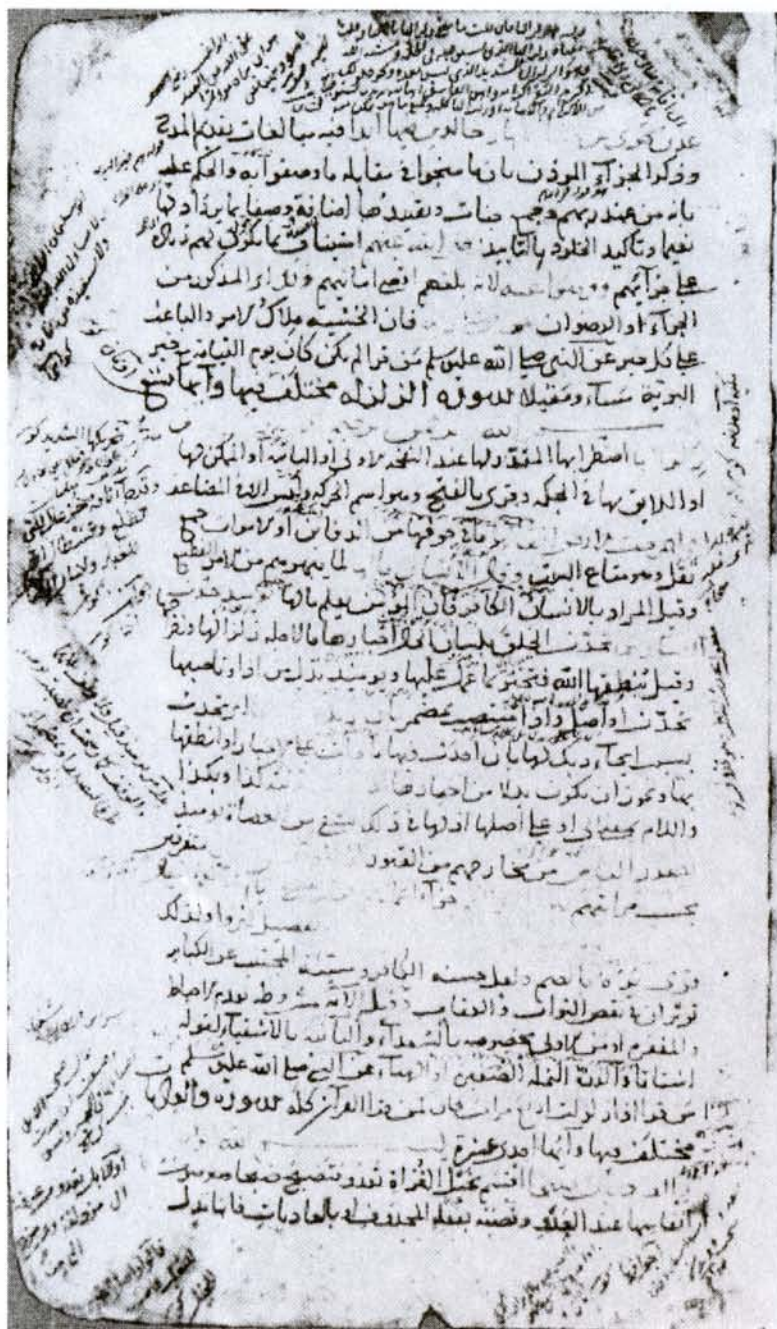


Рис. 7 (продолжение)



Рис. 8



Рис. 8 (продолжение)

Е. А. Резван

КОРАН И ЕГО МИР

Судьбы отечественного исламоведения сложились так, что по ряду причин научное введение к Корану до конца XX века так и не было написано. Работа Е. А. Резвана не только восполняет этот пробел, но и дает исламооведам, историкам, философам, религиоведам богатый материал для размышлений и сопоставлений.

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

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

Практически одновременная публикация книги на русском, английском и французском языках свидетельствует о большом интересе к ней не только со стороны коллег автора, но и широкой читающей аудитории.

ИЗ ОТКЛИКОВ НА РУССКУЮ И АНГЛАЗЫЧНУЮ (ЖУРНАЛЬНУЮ) ВЕРСИИ РАБОТЫ:

«Это — введение в коранистику, значительная часть которой создана в ее сегодняшнем виде автором этой работы и в этой работе».

М. Б. Пиотровский, член-корреспондент РАН

«...Грандиозно и разнообразно... крупный вклад в востоковедение...»

И. М. Стеблин-Каменский, член-корреспондент РАН

«Fine collection, I am most impressed by it. Waiting for the separate publication».

Prof. Michael Carter, Norway

«The new impetus for Qur'anic studies».

Prof. Andrew Rippin, Canada

«My congratulations on your Qur'anic series! I already bound it separately».

Prof. Sergio Noja Naseda, Italy

«I read it with great interest and attention. Exciting!»

Dr. Christoph Heger, Germany

Коротко об авторе

Ефим Резван — главный редактор международного научного журнала «Manuscripta Orientalia», заместитель директора Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН, автор десятков научных работ, опубликованных на русском, английском, арабском, французском, немецком, японском и итальянском языках.

Основная сфера его научных интересов — коранистика. Помимо журнальных и энциклопедических статей, разделов в коллективных монографиях им подготовлена (совместно с А. Н. Вейраухом) публикация первого русского перевода Корана Д. Н. Богуславского (СПб., 1995), монографии «Коран и его мир» (СПб. (в печати)), книга выходит также в английском и частично в арабском переводах), «Коран в России» (Дубай (в печати), на арабском языке), «Коран 'Усмāна (Катта Лангар, Санкт-Петербург, Бухара, Ташкент)» (СПб.; Дубай (в печати) русское, английское и арабское издания). Он является участником международного научного проекта «Энциклопедия Корана».

Вторая область его научных интересов — история российско-арабских отношений. Здесь им опубликована серия монографий «Русские корабли в Заливе. Материалы Центрального Государственного архива ВМФ» (арабское издание — М., 1990; английское издание — Лондон, 1994), «Хаджж сто лет назад: 'Абд ал-'Азиз Давлетшин и его секретная миссия в Мекку, 1898 г.» (Бейрут, 1994, на арабском языке). Арабское издание следующей книги из этой серии — «Арабская лошадь в России» — вскоре выйдет из печати в ОАЭ.

Е. А. Резван — один из организаторов выставки «От Багдада до Исфагана. Миниатюра и каллиграфия из коллекции СПбФ ИВ РАН» (Париж—Нью-Йорк—Лугано—Зальцбург) и соавтор ее фундаментального каталога (Милан, 1995, французское, английское, немецкое и итальянское издания).



Широко применяя в работе новые информационные технологии, Е. А. Резван явился инициатором разработки и одним из создателей специализированного программного обеспечения, в том числе системы автоматического распознавания арабского шрифта, наиболее популярной сегодня на арабском Востоке. Он является автором и координатором проекта «Азиатский музей. Шедевры Санкт-Петербургской академической коллекции восточных рукописей» (на CD-ROM), главным редактором ряда научных серий.

Е. А. Резван удостоен почетной награды Университета Сока (Токио, 1998), золотой медали в ознаменование 100-летия Саудовского королевства (Эр-Рияд, 1999), премии Комитета мусульман Азии (Ташкент, 1998, как один из авторов энциклопедического словаря «Ислам на территории бывшей Российской империи»).

SUMMARY

The Qur'ān and its exegesis by E. A. Rezvan is a textbook for the Qur'ānic studies component of the *Introduction to Islamic studies* lecture course created by a group of St. Petersburg scholars and published in the Russian Orientalists' professional journal *Narody Azii i Afriki* ("Peoples of Asia and Africa", 1989, N 3, p. 106—116; N 4, p. 107—116; N 5, p. 112—122). This is the first book in the series *Culture and Ideology of the Medieval Muslim Orient* founded and edited by E. A. Rezvan and sponsored by the Federal Program "Integration" intended as a collaborative environment for scholars in the Russian Academy of Sciences and universities.

The books in the series are united by a common methodological approach designed to facilitate students' introduction to the vocabulary and terminological apparatus of a group of very complicated texts created in Arabic and Persian between the 8th and 20th centuries. Tests of this proposed approach show that it is possible to start studying these texts at least a year and a half earlier than in the case of traditional teaching methods.

Each book includes a scholarly introduction, publication of a text in the original, and its parallel full or partial translation with detailed commentary. Most of the texts are illustrated with fragments from manuscript in order to introduce students to the manuscript tradition.

In the *Foreword*, the author elucidates the aims of the book. The main purpose of the book is to help a Russian-speaking audience to gain an impartial and concrete view of the Qur'ān and its exegesis as an important part of Islam, itself an elaborate and flexible ideological system.

The first four chapters contain basic information on the Muslim attitude toward the Revelation and its exegesis. For a concrete example, the translator provides a wide range of exegetic approaches and methods employed in the interpretation of *sūra* 98 by twelve Muslim exegetes of various theological and dogmatic affiliations who lived from the 8th century until recently and came from different parts of the Muslim world. The diversity of their understanding of the same Qur'ānic text reflects the variety of their aims, world outlooks and methods of interpretation, and in the final analysis, of ideological trends within what we call "classical Islam". Considering the exegetic texts in a historical perspective, we can evaluate the degree of continuity and novelty in the work of an exegete and observe the development of the Muslim exegetic tradition.

The book's intended audience is undergraduate students: Islamists, specialists in the humanities (students of religion, philosophers, historians, cultural studies, etc.), as well as all those interested in the history of Islam and its ideology.