

ВВЕДЕНИЕ

В истории человечества есть книги, на которых вырастают целые поколения, и есть книги, которые опережают время и на протяжении многих столетий будоражат ум и воображение читателей. Священный Коран остаётся источником духовного руководства и вдохновения вот уже четырнадцать веков. Времена меняются, человеческие знания совершенствуются, но Коран не перестаёт изумлять тех, кто владеет арабским языком, своей ритмичностью, выразительностью слога и глубиной смысла. И вряд ли найдётся другая книга, которая привлекает к себе столько внимания и своих поклонников, и непримиримых противников.

Коран был ниспослан в первой половине VII века небогатому, но уважаемому аравитянину Мухаммаду, считавшемуся потомком пророков Ибраhима и Исма'ила. Получив божественное откровение, Мухаммад пророчествовал в течение 23 лет, из которых первые 13 лет он призывал в Мекке, а последующие 10 лет — в Медине (прежде этот город назывался Ясрибом). Осознавая невероятную силу Слова Божьего, Мухаммад призывал своих последователей заучивать Коран наизусть, размышлять над его значениями и преображать свой внутренний мир в соответствии с его идеалами. И именно Коран обеспечил успех его пророческой миссии и помог мусульманам вырасти в великую умму, которая объединила сотни народов и на протяжении нескольких веков сохраняла за собой цивилизационное лидерство.

Священный Коран через столетия сохраняется в том самом виде, в котором его декламировал Божий Посланник. Знатоки Корана заучивают священный текст наизусть и передают его из поколения в поколение. Само Священное Писание занимает важное место в жизни и каждого мусульманина в отдельности, и мусульманской уммы в целом. Это источник духовно-нравственных ценностей и руководство по жизни. Это мудрость Господа и Его вечный завет всему человечеству. Как и в далёком прошлом, следование кораническим откровениям остаётся неотъемлемой частью религиозной жизни мусульманской уммы и надёжным способом его духовного самосовершенствования.

Будучи в большинстве своём коренными арабами, первые мусульмане прекрасно разбирались в особенностях родного языка и даже имели возможность читать Коран на диалекте своего или соседнего племени. Кроме того, они были очевидцами тех событий, с которыми связаны многие коранические истории и назидания. Ввиду этого сподвижники Пророка редко сталкивались с трудностями при уяснении очевидного смысла откровений, а в тех случаях, когда они недопонимали что-либо, они могли задать вопрос своему Учителю-Посланнику Аллаха. Поэтому на заре ислама изучение Корана предполагало заучивание священного текста наизусть и осмысление тех толкований и разъяснений, которые были услышаны от Посланника Аллаха. Тем не менее, необходимость в формулировании принципов чтения, передачи и толкования Корана возникла уже во времена сподвижников.

Кодификация письменного текста Корана после смерти Мухаммада поставила мусульман перед необходимостью усовершенствовать арабскую письменность. И если поначалу письменный текст памятника служил только в качестве вспомогательного материала для знатоков Корана, то с распространением ислама далеко за пределы Аравии возникла потребность в систематизации арабского письма и во внедрении системы огласовок и диакритических знаков. С религиозными нуждами Халифата было связано и развитие арабского языкознания. Богословы, занимавшиеся собиранием хадисов о жизненной практике и речениях Пророка Мухаммада, уделяли особое внимание преданиям о причинах и местах ниспослания аятов, об отменяющих и отменённых аятах, о том, что говорили Божий Посланник и его сподвижники о значениях аятов. В VIII в. известный басрийский лингвист ал-Халил ибн Ахмад (ум. 786) подробно описал способы образования и характеристики звуков арабской речи. Спустя некоторое время багдадский языковед Абу Музахим ал-Хакани (ум. 937) в стихотворной форме изложил правила чтения Корана, которые известны как *таджвйд*. В первой половине IX в. появился трактат *Маджāз ал-К̣ур'āн* (Переносный смысл в Коране) басрийского грамматиста Абу Убайды, посвящённый особенностям стиля и языка Корана. Приблизительно в тот же период выдающийся энциклопедист Абу 'Убайд ал-Касим ибн Саллам (ум. 838) написал сочинения о традициях чтения и о достоинствах Корана.

Начиная примерно с X в. религиозные дисциплины, связанные с Кораном, стали называть кораническими науками. Очевидно, первым выражение *'улūм ал-К̣ур'āн* использовал известный историк и переводчик своего времени Мухаммад ибн Халаф ибн ал-Марзбан (ум. 921) в названии своего многотомного сочинения *ал-Х̣āвй фй 'улūм ал-К̣ур'āн* (Собрание о коранических науках). Это выражение прочно вошло в научный оборот с появлением трактата *'Адждā'иб 'улūм ал-К̣ур'āн* (Удивительное в коранических науках) багдадского языковеда Мухаммада ибн ал-Касима Ибн ал-Анбари (ум. 940). В его сочинении подробно говорится о достоинствах Корана и о его ниспослании семью *х̣арфами*. Египетский грамматист и комментатор 'Али ибн Ибрахим ал-Хуфи (ум. 1039) в своём многотомном тафсире *ал-Бурхāн фй 'улūм ал-К̣ур'āн* (Доказательство в коранических науках) то и дело указывает на различные коранические науки в связи с толкованиями тех или иных аятов. Более системное освещение коранических наук мы находим в сочинениях *Фунūн ал-афнāн фй адждā'иб 'улūм ал-К̣ур'āн* (Различные искусства об удивительном в коранических науках) Ибн ал-Джаузи (ум. 1202), *ал-Муршид ал-ваджйз фй-мā йата'аллак̣ би-л-К̣ур'āн ал-'азйз* (Краткое руководство о том, что связано с великим Коран) Абу Шамы (ум. 1267). Вершиной классического исламского корановедения считается трактат *ал-Итк̣āн фй 'улūм ал-К̣ур'āн* (Совершенство в коранических науках) имама Джалал ад-Дина ас-Суйути (ум. 1505). В ней учтены практически все достоинства предыдущих важных сочинений на эту тему, написанных имамами Бадр ад-Дином аз-Заркаши (ум. 1393), Джалал ад-Дином ал-Булкани (ум. 1421) и Мухйи ад-Дина ал-Кафийаджи (ум. 1474).

После *ал-Итк̣āна* ас-Суйути значимых трудов на данную тему не было вплоть до начала прошлого века, когда усилиями мусульманских реформаторов были усовершенствованы методы исламского образования, а улемы стали систематизировать и критически исследовать накопленное наследие. Среди многочисленных работ о коранических науках, появившихся в последние десятилетия, пожалуй, наибольшего внимания заслуживают сочинения *Ман̣хил ал-'ирф̣āн ф̣й 'ул̣м ал-К̣ур'āн* (Источники познания коранических наук) Мухаммада 'Абд ал-'Азима аз-Заркани (ум. 1948), *ан-Наба' ал-'аз̣īm* (Великая весть) Мухаммада ибн 'Абдаллаха Дарраза (ум. 1958) и *Маб̣āх̣ис̣ ф̣й 'ул̣м ал-К̣ур'āн* (Исследования в коранических науках) Субхи ас-Салиха и одноименная работа Манна' Ал-Каттана.

Следует отметить значительный прогресс в корановедческих исследованиях, которого достигла турецкая богословская школа, благодаря чему в Стамбуле и Анкаре были изданы серьезные современные исследования: Cerrahoğlu İsmail. *Tefsir usûlü*. Ankara, 1991. Demirçi Muhsin. *Tefsir usûlü*. İstanbul, 2003.

Изучением Корана, его содержательных и стилистических особенностей занимались не только мусульманские улемы. Богословские трактаты Иоанна Дамаскина (ум. 749), Никиты Византийского (IX в.), Дионисия бар Салиби (ум. 1170), Маймонида (ум. 1204) свидетельствуют о том, что иудейские и христианские полемисты были знакомы с Кораном или его ранними переводами. После распада Кордовского халифата и отвоевания христианами Толедо изучение Корана в Западной Европе стало определяться практическими задачами миссионерской деятельности. И хотя в XII—XIII вв. были выполнены переводы Корана на латинский язык, сведения европейцев об исламе и его священной книге оставались довольно скудными вплоть до торжества Реформации.

В XVI—XVIII вв. интерес к мусульманской культуре и религии был стимулирован соперничеством с могущественным Османским государством и необходимостью развивать дипломатические и торговые отношения с мусульманским Востоком. Факультеты изучения восточных языков были открыты в Лейдене (1593), Риме (1627) и Оксфорде (1638), а потом и в других европейских университетах. Появление французского перевода Корана, выполненного Андре дю Рие (1647), латинского перевода Людовико Мараччи (1698) и английского перевода Джорджа Сэйла (1734) позволило европейским интеллектуалам поближе познакомиться с исламом. С ослаблением Османского государства страх перед турками сменился романтической увлечённостью Востоком с его неторопливым ритмом жизни и загадочным мистицизмом. Идеи об универсальности разума и единстве человеческой природы, распространившиеся в эпоху Просвещения, побудили Монтескье, Вольтера, Гёте обращаться к восточным сюжетам и образам. Тем не менее, серьёзные работы европейских авторов о Коране продолжали носить выраженный полемический характер.

В конце XVIII — начале XIX вв. в европейских университетах были заложены основы научного исламоведения. В работах академических учёных

Коран предстал как памятник арабской словесности и надёжный источник по ранней истории ислама, испытавший на себе влияние иудео-христианских текстов и доисламской культуры Аравии. Методы текстуальной критики и библейской герменевтики, разработанные германскими библеистами, определили характер корановедческих исследований на многие десятилетия вперёд. Построенные на них гипотезы легли в основу оригинальных исследований знаменитых арабистов прошлого века Ричарда Белла (ум. 1952), Джона Эдварда Уонсбро (ум. 2002), Уильяма Монтгомери Уотта (ум. 2006). Значительный вклад в изучение арабо-мусульманских источников о Коране внесли Фридрих Швалли (ум. 1919), Теодор Нёльдеке (ум. 1930), Отто Претцль (ум. 1941), Артур Джеффри (ум. 1959). Вместе с тем отношение большинства западных ориенталистов к мусульманской традиции скептическое, что наиболее ярко выражается в сочинениях Юлиуса Вельхаузена (ум. 1918), Игнаца Гольдциера (ум. 1921), Хартвига Хиршфельда (ум. 1934), Леоне Каэтани (ум. 1935), Йозефа Шахта (ум. 1969), Джона Бартона. Венцом западных исследований в области корановедения на сегодняшний день является пятитомная «Энциклопедия Корана» (Лейден, 2001-2006), включающая около 1000 статей о коранических понятиях, концепциях и т. д.

В России традиции изучения Корана и мусульманской религии начали зародиться в петровский период, когда священная книга впервые была переведена на русский язык. Активное развитие российской школы исламоведения связано с открытием в Казанском университете кафедры восточных языков (1807). В начале 50-х годов XIX в. император Николай I подписал указ о прекращении преподавания восточных языков в Казанском университете, и центр востоковедения был перенесён в Санкт-Петербургский университет, где был основан Восточный факультет. Первый декан этого факультета Мирза Мухаммад Казем-бек (ум. 1870) внес большой вклад в изучение Корана в России. Его перу принадлежит «Полный конкорданс Корана, или ключ ко всем словам и выражениям его текстов для руководства к исследованию религиозных, юридических и литературных начал сей книги» (1859).

Примерно в тот же период в Казанской духовной академии были открыты миссионерские отделения, в задачи которых входила организация просветительской работы среди неправославного населения, в т. ч. среди мусульман. В 1849—1862 гг. в Академии преподавал Гордий Семёнович Саблуков, автор самого популярного перевода Корана на русский язык в дореволюционной России. Казанская миссионерская школа не ставила целью углублённое изучение теоретических проблем корановедения, однако её представителям принадлежит заслуга в сборе и систематизации сведений о мусульманской культуре и религии. В этом отношении примечательны труды «Коран и прогресс» (1901), «Коран; описание внешнего вида и история текста» (1912), «Вероучение Корана» (1915) Николая Петровича Остроумова (ум. 1930). Направленные на «обличение мухаммеданства», они имели большое практическое значение для совершенствования национальной и

религиозной политики Российского государства.

Становление советского корановедения связано с именами Агафангела Ефимовича Крымского (ум. 1942) и академика Игнатия Юлиановича Крачковского (ум. 1951). Их деятельность имела исключительное значение для обеспечения преемственности дореволюционной российской и советской школы востоковедения. Большой научный интерес представляют статьи Ксении Савельевны Кашталёвой (ум. 1939), в которых опыт европейских ориенталистов в изучении лексики Корана используется наряду с критическим анализом собственно мусульманских источников. Однако в целом изучение Корана в Советском Союзе носило ярко выраженный тенденциозный характер, предопределённый задачами атеистической пропаганды. На фоне псевдонаучных статей и книг о Коране резко выделялись историко-филологические исследования Б. Я. Шидфар (ум. 1993), А. А. Долининой, О.Б.Фроловой и других учеников академика И. Ю. Крачковского.

В постсоветский период российское корановедение совершило мощный скачок. Появилось относительно большое количество критических исследований содержания и стиля Корана, переводов мусульманских источников и корановедческих сочинений на русский язык. И хотя за последние годы российские авторы не добились заметных успехов в разрешении ключевых проблем, связанных с языком этого памятника и историей его сложения, накопленный фактический материал может быть эффективно использован для решения конкретных практических задач. Среди наиболее значимых работ, опубликованных за последние два десятилетия, можно назвать труды «Коранические сказания» замечательного арабиста и историка М. Б. Пиотровского, «Фразеология Корана (Опыт сопоставления фразеоречений Корана и арабского классического языка)» В. Д. Ушакова, «Коран и его мир» Е. А. Резвана, «Истории пророков в Коране» А. Р. Гайнутдиновой. Тщательный разбор фонетических, морфологических и синтаксических конструкций в Коране приводится в учебном пособии «Учись читать Коран по-арабски» В. В. Лебедева. Под руководством и при непосредственном участии Д. В. Фролова осуществляется перевод на русский язык сочинения *ал-Итк'ан фи 'улум ал-К'ур'ан* (Совершенство в коранических науках) Джалал ад-Дина ас-Суйути.

Ведущими центрами критического изучения Корана в России остаются Восточный факультет Санкт-Петербургского государственного университета и Институт стран Азии и Африки при МГУ им. М.В.Ломоносова. Интересные исследования в этой области осуществляются на базе Московского исламского университета и Российского исламского университета в г. Казани.

Настоящее учебное пособие — это попытка изложить традиционный и критический взгляды на основные историко-филологические проблемы коранического текста. Его подготовка обусловлена рядом причин, но важнейшей из них является практически полное отсутствие учебных и методических пособий по корановедению. По мнению авторов пособия, курс

корановедения является важной составной частью профессиональной подготовки не только теологов, но и востоковедов.

Учебное пособие «Корановедение» рассчитано как для работы под руководством преподавателя, так и для самостоятельного изучения. В конце каждого параграфа приводятся контрольные вопросы, позволяющие оценить уровень усвоения материала, а также арабские термины, значения которых разъясняются в тексте. Вместе с тем изучение материалов пособия предполагает обязательную работу с арабским текстом Корана, а также с его переводами на русский язык и доступными тафсирами. В конце книги приводится расширенный список рекомендуемой литературы на русском, английском и арабском языках.

Все замечания и пожелания просим направлять по адресу: 109382, г.Москва, проезд Кирова д.12, Московский исламский университет.

ГЛАВА I. ТЕКСТ КОРАНА: ИСТОРИЯ СЛОЖЕНИЯ И СТРУКТУРА

§1. ОТКРОВЕНИЕ В ИСЛАМЕ

Откровение как форма религиозного опыта

Современная наука открыла перед людьми возможности познания мира в различных его проявлениях. Сегодня уже нет сомнений в том, что наряду с миром, доступным нашим ощущениям, существует и мир потусторонний, чаще всего находящийся вне пределов чувственного опыта и рационального познания, но реально существующий. Серьезные научные исследования в области психологии и медицины показали, что духовная сила является реальной и неотъемлемой частью жизни человека и общества. И если тело привязано к земному бытию человека и после физической смерти подвергается тлению и разрушению, то душа не гибнет вместе с телом, а продолжает существовать в мире ином, который в мусульманской традиции называется *барзах* (араб. 'перешеек'). И именно душа испытывает постоянное стремление к росту и самосовершенствованию, жаждет приобщения к безграничному миру истины, в котором исчезнут пороки и зло, страдания и беспокойство. Вне всякого сомнения, подобный процесс неразрывно связан с религиозными чувствами.

Религии играют важную роль в мировой истории — причём не только духовной, но и политической. Религиозный фактор оказывает влияние на сознание и поведение народов, на различные аспекты культурной, экономической и политической жизни. Доктринальные, этические и культовые положения большинства вероисповеданий разъясняются в священных текстах, являющихся результатом божественного откровения и пророческого религиозного опыта. Исходя из этого, очень важно понять и уяснить, что представляет собой откровение и как можно истолковать общее для многих религиозных и философских учений понятие. Откровение как форма религиозного опыта и познания лежит в основе многих религий и

Востока, и Запада. Этот уникальный феномен, реализующийся в явлении пророчества, является предметом тысячелетних исканий философов, богословов, психологов и представителей многих других наук. Но главным объектом этих исследований можно назвать **сверхъестественные истинные божественные откровения, воспринимаемые пророком как акт прямого или непрямого (через посредника) волеизъявления Бога.**

Обычно божественные откровения принимают вид вербальных или визуальных явлений и облакаются в словесную форму. Примеры таких откровений можно найти в священных текстах и преданиях разных религий (например, согласно индуизму, веды были услышаны из божественного мира *риши*-мудрецами), но только в монотеистических традициях откровение выступает не как перманентный процесс, инициируемый посредством особой экстатической техники, а как единовременный волевой акт Бога. Оно нисходит на божьих избранников, подготовленных к соприкосновению с высшей реальностью и адекватному восприятию абсолютной истины, и не имеет аналогов в духовной практике остальных людей. И хотя в ряде мистических учений мы сталкиваемся с трансперсональным, связанным с расширением индивидуального сознания опытом, его неправильно отождествлять с пророческим опытом хотя бы потому, что мистики не ставят свои озарения в один ряд с пророческими.

В целом исследование внешних и внутренних предпосылок пророческого опыта на различных этапах развития человеческой мысли приобретало различные формы. Идея откровения исторически восходит к теистическим учениям, допускающим возможность пророчеств. В них откровение понимается как говорение Бога устами пророка или оракула, личность которого в момент получения откровения вытесняется сверхъестественными силами. Первичные понятия об откровении восходят ещё к **античной идеалистической философии**, в которой идея бытия соотносится с реальным Абсолютом, не доступным чувствам и познавательным способностям людей. Абсолют отличается от земных реалий, доступных познанию эмпирически через чувства и опыт, и его сверхчувственная природа требует совершенно иных способов познания, выходящих за космические пределы. Важнейший импульс оформления представлений об откровении в античной философии дал Плотин (ум. 269), который практически заложил все фундаментальные критерии и характеристики оформляющегося позднее классического для всего теизма понимания откровения:

- внутренняя готовность мистика к восприятию откровения;
- отрешение, очищение и возвышение души как необходимые его предпосылки;
- постижение в акте откровения трансцендентной реальности путем непосредственного восприятия абсолютной истины, открываемой Богом;

- нереконструируемость Божественной истины рационально-логическим путём и человеческими усилиями (ср.: постулат *и‘джāз ал-К‘ур‘āн* в исламе);

Позднее идея откровения формировалась в рамках **иудео-христианской традиции**. В соответствии с вероучением иудаизма, Тора (Пятикнижие) предстаёт как основное откровение, ниспосланное Богом, который передавал его патриархам и пророкам с помощью различных средств: *теофании*, т. е. через видимые, но метафорические и иносказательные явления своего присутствия в виде огня или ветра, через сны, видения, слуховые эффекты, а также своими исполненными могущества свершениями, такими как помощь в исходе израильтян из Египта и в завоевании земли обетованной. Моисей и другие пророки рассматривались как избранные глашатаи, которые доносили волю Божью и его намерения до всего народа Израиля. В одних случаях они получают откровения в форме видений (в том числе во сне) или слуховых эффектов, в других — через ангела. Наивысшей формой откровения отмечен Моисей, который непосредственно говорил с Богом, находясь в полном сознании. Его вдохновляющие слова должны были восприниматься с любовью и покорностью как Слово Божье.

В христианстве Новый завет заимствует основные понятия, относящиеся к откровению, из современных ему форм иудаизма, бытовавших в I в. до н. э. — I в. н. э. Приняв иудейское писание как предварительное откровение, христианство утверждает, что явление откровения достигло не имеющей аналогов вершины в личности Иисуса Христа, которого христиане считают «сыном божьим», его неизменным «словом» и совершенным образом Бога. Откровение в христианской традиции рассматривается как событие, проявившее себя непосредственно через жизнь, учение, смерть и воскрешение из мертвых Иисуса. Избранные Иисусом и облеченные властью духом святым апостолы в качестве столпов учения занимают в христианстве положение, сравнимое с положением пророков в древнем Израиле. Христианство традиционно рассматривает божественное откровение как полностью воплощенное в Иисусе Христе.

Однако в христианстве иудейское писание не сразу было воспринято как предварительное откровение. Борьба между последователями Маркиона (II в.), призывавшего к отказу от идеологии Ветхого завета, и его противниками закончилась окончательной победой последних. Составители Нового завета увидели в предыдущих писаниях выражение ожидания пришествия Христа на землю, а само пришествие его было воспринято как величайшее проявление богоявления. Иными словами, в христианской традиции откровение рассматривается как событие, проявившее себя непосредственно через жизнь, учение, смерть и воскрешение из мёртвых Иисуса Христа. Более того, откровение целиком воплотилось в нём, и он явил людям Бога, которого не видел никто никогда. Христианские представления о дуалистической природе Христа изначально допускают лишь частичное осмысление его религиозного опыта — лишь в тех случаях, когда проявляется его человеческая природа (например, при искушении сатаной в

пустыне). Положение апостолов в христианстве схоже с положением древнееврейских пророков. Проповедуя Евангелие, они были ответственны за написание священных книг под пристальным наблюдением святого духа.

Таким образом, концепции откровения в иудаизме и христианстве имеют выраженные различия, но сходятся в том, что источником абсолютной истины является персонифицированный, запредельный по отношению к миру Бог. Вместе с тем референтность текста к Богу в ветхозаветных и новозаветных писаниях тоже сильно различается. В Ветхом завете прямая речь Бога, хотя и цитируется, но отчётливо выделяется в его обращении к библейским пророкам и в откровении на горе Синае. В четырёх канонических евангелиях слова Бога вкладываются в уста Иисуса Христа, но также исключительно в виде цитат, поскольку христианская традиция видит в них божественное откровение апостолам. Ещё одно принципиальное различие между этими двумя учениями заключается в том, что в христианстве идея озарения придаёт произведениям святых сакральный характер. Иными словами, освящённая святым духом христианская традиция постоянно разрастается, чего нет ни в иудаизме, ни в исламе.

Мусульманские представления о божественном откровении нельзя в полной мере отождествлять с рассмотренными выше иудео-христианскими концепциями. Будучи ядром и краеугольным камнем коранического вероучения, божественное откровение считается единственным источником нравственных норм и религиозной практики в исламе. Изучение его «изнутри» религиозной традиции позволяет правильно оценить не только место пророческого опыта в исламе, но и глубже понять содержательные и стилистические особенности Корана, историю сложения канонического текста и развития его толкования — тафсира. Для достижения обозначенной цели мы вначале рассмотрим кораническую доктрину божественного откровения, а затем проанализируем пророческий опыт Мухаммада.

Божественное откровение в исламе

Исламские представления об откровении зиждутся на том догмате, что Аллах в течение всей истории человечества, начиная с первого человека Адама, ниспосылал свои откровения многочисленным пророкам и посланникам. Но если каждому посланнику ниспосылалось в виде откровения особое писание, предназначенное для соответствующего религиозного учения, то пророки лишь реализовывали это учение, призывая людей на основе небесного Закона к истинной вере в Бога. В конечном итоге реальной исторической личности Мухаммаду ибн Абдаллаху (571-632), происходившему родом из уважаемого племени курайш, было ниспослано последнее истинное божественное откровение. Это откровение оформилось в виде священного писания Корана и священного предания — Сунны. Низведение откровений началось, когда Мухаммаду было около сорока лет, и продолжалось почти двадцати три года. На этом ниспослание божественных откровений людям завершилось: после Корана не будет новых священных писаний, после Посланника Аллаха Мухаммада не будет новых пророков.

Согласно исламскому вероучению, **Коран — это несотворённое слово Аллаха, которое было ниспослано Пророку Мухаммаду и передано через множество путей. Чтение Корана является формой богопочитания.** Коран является последним, окончательным и совершенным посланием Бога ко всему человечеству. Еще до низведения на землю Коран, как и все другие богооткровенные писания, был записан в небесной книге — Хранимой Скрижали (*лаух* □ *мах* □ *фӯз* □), которая находится у Аллаха (сура 85 «Созвездия», аяты 21-22). Текст и значения Корана оберегаются от искажения благодаря тому, что сохраняются в сердцах обладающих знанием (сура 29 «Паук», аят 49).

Название священной книги мусульман происходит от глагола I породы 'собирать', 'читать'. Это *мас* □ *дар*, образованный по словообразовательной модели , подобно словам 'прощение' и 'благодарность'. Считается, что Коран получил такое название, потому что буквы и слова соединены в нём удивительным образом или потому что в нём собрано знание обо всех священных книгах и различных науках. Согласно другому мнению, это название произошло от глагола VIII породы 'связываться', 'сочетаться', потому что суры и аяты в Коране связаны друг с другом. Согласно третьей версии, оно произошло от слова 'угощение', словно указывая на то, что Коран является даром Аллаха для верующих. Имам аш-Шафи'и (ум. 820) отвергал лингвистическую этимологию этого слова, равно как и названий других священных книг, полагая, что все они являются именами собственными. Согласно мнению большинства мусульманских ученых, правильным является первое из перечисленных мнений. Его поддерживали Катада ибн Ди'ама (ум. 736), Абу 'Убайд (ум. 838), аз-Задждадж (ум. 923) и др.

В мусульманской традиции Коран известен и под другими названиями, например: *китāб* 'писание' (сура 18 «Пещера», аят 1), *танзил* 'ниспосланное' (сура 26 «Поэты», аят 192), *зикр* 'напоминание' (сура 15 «Хиджр», аят 9), *фурк* □ *āн* 'различение' (сура 25 «Различение», аят 1). Среди многочисленных эпитетов Корана широко распространены слова *мубйн* 'ясный' (сура 5 «Трапеза», 15), *мубārак* 'благодатный' (сура 6 «Скот», аят 92), *маджид* 'славный' (сура 85 «Созвездия», аят 21), *'азиз* 'могущественный' (сура 41 «Разъяснены», аят 41) и др. Эпитет *карīm* 'щедрый', который чаще других используется в сочетании с названием священной книги в арабской литературе и в повседневной речи, тоже заимствован из текста Корана (сура 56 «Событие», аят 77). Также следует отметить, что перечисленные названия и эпитеты в одинаковой мере относятся как к писанию целиком, так и к отдельным аятам. В соответствии с лингвистической традицией существование у какого-либо лица или предмета множества названий обычно указывает на его полезность и значимость в жизни людей. Многочисленность названий и эпитетов Корана, очевидно, является ещё одним показателем того, какое важное место в жизни мусульман занимает священное писание.

Мусульмане убеждены в том, что Коран является откровением и по форме, и по смыслу. Иными словами, коранический текст буквально

отражает содержание откровения, которое было ниспослано Пророку Мухаммаду. В отличие от Корана, священное предание Сунна является откровением по смыслу, но не по форме. Оно складывается из хадисов о том, что говорил, совершал и одобрял Мухаммад. Считается, что одна часть поступков, изречений и заповедей Мухаммада изначально опиралась на откровение. В других случаях его поступки и высказывания опирались на самостоятельное суждение (*иджстихād*), которое подтверждалось или опровергалось в последующем хадисе. В Коране есть указания на несколько решений Мухаммада, которые не совпали с Божьей волей (например, сура 8 «Трофеи», аят 67 или сура 9 «Покаяние», аят 113). Особое место в священном предании занимают хадисы *кḥудсī*, которые содержат слова Аллаха, вводимые посредством прямой речи. По мнению большинства улемов, их словесное выражение принадлежит самому Мухаммаду, но опирается на откровение по смыслу.

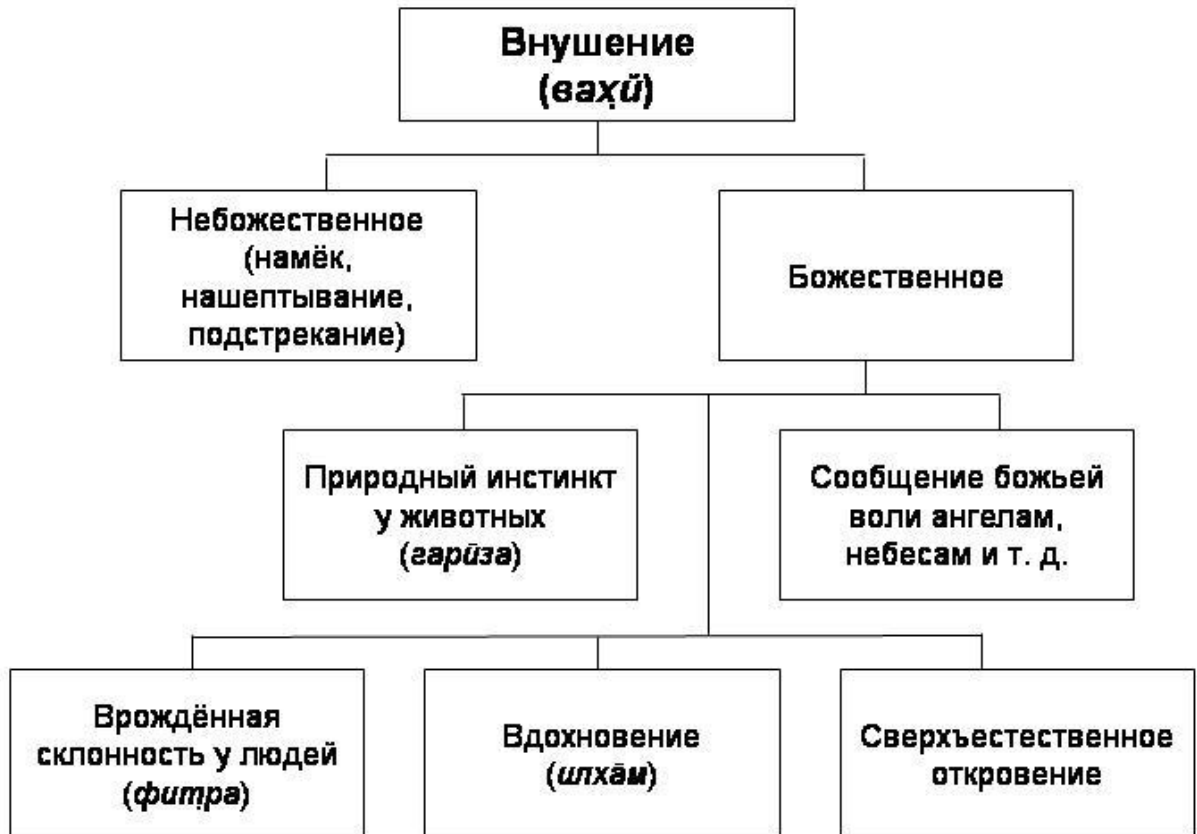
Согласно вероучению ислама, божественное откровение нисходит на людей не по их желанию, а сообразно мудрости и по воле только самого Аллаха. Бог решает, каким быть откровению, когда оно будет ниспослано и кто достоин стать Его посланником (сура 6 «Скот», аят 124). Коранический текст представляет откровение не просто как обнаружение сокрытого, а как однонаправленное действие, инициированное Богом. Глагол ‘открывать’, ‘раскрывать’ лишь однажды используется в Коране применительно к откровению (сура 2 «Корова», аят 76). В остальных случаях это действие выражается глаголами ‘бросать’, ‘подбрасывать’ (сура 28 «Рассказ», аят 86) и ‘показывать’, ‘являть’ (сура 4 «Женщины», аят 105), а чаще всего — глаголом ‘быстро указывать’, ‘внушать’, ‘намекать’ (сура 17 «Ночной перенос», аят 39).

Слово *вахḥī* ‘внушение’, ‘вдохновение’, ‘откровение’ и образованные от него слова встречаются в Коране 78 раз и указывают на явления различного порядка. В одних случаях оно указывает на внушения от Аллаха, а в других случаях — со стороны ангелов, шайтанов и людей. Таким образом, признав откровение одной из форм взаимоотношений между разными субъектами, нам следует более детально определить, что включает в себя понятие *вахḥī* в религиозно-богословском смысле. Прежде всего, его характер и сущность определяются тем источником, от которого исходит внушение. В зависимости от этого *вахḥī* в Коране можно разделить на божественное внушение, исходящее от Аллаха, и небожественное, исходящее от других существ.

Когда упоминается **небожественное внушение**, речь идёт не столько об откровении, сколько о способности этих существ передавать другим свои мысли, желания, настроения. Согласно Корану, этой способностью обладают и шайтаны:

«Поистине, шайтаны внушают своим близким препираться с вами» (сура 6 «Скот», аят 121). Под словом *вахḥī* также может подразумеваться указание знаком (сура 19 «Марйам», аят 11) или нащёптывание (сура 6 «Скот», аят 112).

Рис. 1. Виды внушения согласно Корану.



Коранические представления о **божественном внушении** не ограничиваются сверхъестественным откровением пророкам, а подразумевают передачу Божьей воли любым творениям. Это может быть заложение природного инстинкта в животных:

«И внушил Господь твой пчеле: “Воздвигай жилища в горах, на деревьях и в строениях. А потом питайся всевозможными плодами и следуй доступными путями твоего Господа”» (сура 16 «Пчёлы», аяты 68-69). Аллах сообщает свою волю и другим творениям, например, земле (сура 99 «Сотрясение», аят 4), небесам (сура 41 «Разъяснены», аят 12), ангелам (сура 8 «Трофеи», аят 12).

Особое внимание в Коране уделяется формам божественного внушения людям. К ним относятся врождённые качества, присущие всем людям (сура 28 «Рассказ», аят 7), вдохновение, которое могут ощущать обычные люди (сура 5 «Трапеза», аят 111), и истинное откровение, доступное только пророкам (сура 4 «Женщины», аят 163). Согласно египетскому богослову Мухаммаду ‘Абдо (ум. 1905), **истинное откровение — это знание, которое обнаруживает в себе пророк, будучи убеждённым в том, что оно нисходит от самого Аллаха через посредника или напрямую.**

Отличие откровения (*вахй*) от вдохновения (*илхām*) в том, что последнее ощущается на подсознательном уровне. Обычный человек, не задаваясь вопросом о происхождении этого чувства, бессознательно

исполняет то, что от него требуется. В некотором смысле вдохновение схоже с чувствами голода, жажды, печали, радости. Оно озаряет сознание человека мгновенно, что вытекает из семантического значения слова *вахй* – «озарение», «быстрое действие».

Только истинное откровение несет в себе слово Бога и ощущается на сознательном и вербальном уровне, а воспринять его могут только избранные пророки и посланники. Аллах обращается к ним через завесу или через посредника (сура 42 «Совет», аяты 50-51). В Коране подчёркивается, что таким посредником между Аллахом и Мухаммадом был ангел Джibrил, однако между улемами не было согласия относительно того, как тот получал откровение от самого Аллаха. Одни считали, что Джibrил запомнил Коран, прочтя его из хранимой скрижали. Абу ал-Хасан ал-Маварди (ум. 1058) приводит суждение о том, что он получил Коран от других ангелов-посредников в течение двадцати ночей. Согласно наиболее распространённому мнению, он получил его в словесной форме. Из традиции известно, что Аллах самолично обращается к ангелам на том языке, который им доступен и понятен. В *Сих* ал-Бухари приводится рассказ Абу Хурайры о том, как слова Аллаха наводят страх на ангелов и сотрясают небеса грохотом, подобным тому, который раздаётся при ударе цепи о камни. Ниже мы рассмотрим, каким образом откровения воспринимались пророками и какие переживания они вызывали у них.

Формы ниспослания божественного откровения

В религиозно-богословской трактовке божественное откровение является способом передачи творениям знаний, в которых те нуждаются для познания Аллаха, самих себя и своего предназначения. Откровение невозможно обрести посредством эмпирического опыта или рационального познания, поскольку его цель не ограничивается одной лишь передачей информации. Откровение формирует фундамент религиозного учения, на котором базируется духовное, социальное и нравственное руководство для людей. Оно всецело обращено к людям для того, чтобы не оставить сомнений в божественном происхождении всего сущего. Именно поэтому пророки, которым ниспосылались откровения, отличались высшей степенью искренности и правдивости, совершенным нравом и безупречной репутацией в своем обществе. Именно такими они представлены в мусульманской традиции. Но даже эти величественные и богоизбранные люди нуждались в особой подготовке для получения откровения и выполнения божественных повелений. Коран подчёркивает, что Мухаммад был подготовлен к восприятию Слова Божьего и осознанию его истинности (сура 53 «Звезда», аяты 10-11). Иными словами, началу откровения должны предшествовать особая духовная и физическая подготовка и воспитание.

Биографы Мухаммада сообщают, что его подготовка к пророчеству началась ещё в детстве, когда Аллах очистил его душу от дурных помыслов и скверных качеств, материализованных в сгустке крови. Вся его судьба располагала к духовному созерцанию и раздумьям о смысле бытия.

Мухаммад никогда не видел своего отца и рано потерял родную мать. Его воспитывали сначала любящий дед ‘Абд ал-Мутталиб, а потом — дядя Абу Талиб, который не переставал опекать его вплоть до своей смерти в восьмом году после начала пророчества. С детства с ним приключались необычные истории, он слышал непонятные звуки и даже разборчивые голоса. Будучи подростком, он пас верблюдов и часто уединялся в горах, предаваясь наблюдениям и размышлениям. В юности он не испытывал влечения к тому, что увлекало его сверстников, а когда однажды у него появилось желание присоединиться к их неблагопристойным развлечениям, удивительное стечение обстоятельств помешало ему сделать это. Он никогда не поклонялся идолам, испытывал неприязнь к языческим обрядам, не увлекался гаданием и азартными играми, не пил вина. Одним словом, вся жизнь Мухаммада до начала пророчества была исполнена отрешения от греховного и стремления к чистоте. Это замечали и остальные жители Мекки, которые называли его *амйн* ‘заслуживающий доверия’.

Но главным этапом подготовки Мухаммада к пророчеству стали периоды уединения в более зрелом возрасте, накануне его сорокалетия. В это время он по несколько ночей проводил в пещере Хиры (примерно в пяти километрах от Мекки). Подобная практика не казалась его соплеменникам странной, потому что и в доисламские времена у курайшитов существовал обычай уединяться: они поселялись вдали от людей, кормили бедняков, которые навещали их, а перед возвращением домой совершали обход вокруг Каабы. Находясь в своей тесной пещере, Мухаммад размышлял о великой силе, которая стала толчком к возникновению этого мира, о смысле жизни и судьбах человечества. Но более всего его заботила правильность того, чем живут и во что веруют люди: следуют ли они верным путём или находятся в заблуждении? Правильно ли поклоняться идолам, испрашивать помощи у звёзд и делать приношения истуканам, полагаться на заступничество мёртвых и взывать к духам? Разрешено ли проливать человеческую кровь, обижать слабых и обездоленных? Почему в мире столько зла и несправедливости, столько страдания и горя? Что происходит после смерти, и получают ли люди воздание в мире ином? Эти вопросы не давали покоя Мухаммаду и терзали его чувствительную натуру.

Когда будущему Пророку исполнилось сорок лет, его уединения начали сопровождаться удивительными видениями во сне. Они озаряли его душу светом, подобно тому, как первые проблески зари рассекают ночной мрак, благодаря чему он узнавал о потустороннем мире и готовился к более тесному соприкосновению с ним наяву. Такие видения, получившие название **истинных** (*ру’йā с-ādикā*), продолжались на протяжении шести месяцев вплоть до ниспослания первого коранического аята. Они стали первой формой прямого божественного откровения Мухаммаду, и позднее он также неоднократно получал откровения во сне. Согласно исламу, такого рода откровения приходили и к другим пророкам. Например, Ибрахим увидел во сне, как он приносит в жертву своего сына Исма‘ила (сура 37 «Стоящие в ряд», аят 102). Именно в такой форме ему было передано веление принести в

жертву своего первенца. Истинное видение не является прерогативой одних лишь посланников, оно может явиться к любому верующему. В известном хадисе сообщается, что божественное откровение прекратилось, но остались истинные видения. В то же время для обычных людей они не служат указанием на законодательную волю Аллаха.

Таким образом, истинное видение — одна из форм откровения, которое пророки получали непосредственно от Аллаха. Две другие формы прямого откровения упомянуты в Коране «Не достоин человек того, чтобы Аллах разговаривал с ним иначе, как посредством внушения или через завесу» (сура 42 «Совет», аят 51). Под внушением здесь подразумевается такая форма откровения, когда пророк наполняется по воле Бога знаниями, которые воплощаются в вербальной форме в виде непосредственных богооткровенных текстов. Пророк всегда четко осознает, что усвоенное им знание исходит от Бога. Иными словами данный феномен можно назвать **пророческим вдохновением**. В хадисах также сообщается, что пророк рассказывал, как святой дух наполнял его душу определёнными знаниями.

Рис. 2. Формы истинного откровения.



Разговор с Богом без посредников считается одной из высших форм проявления особой милости Аллаха к своим посланникам. Согласно исламу, в состоянии бодрствования и без посредников с Аллахом разговаривали только пророки Муса и Мухаммад. Первый из них имел возможность

говорить напрямую с Аллахом на земле, а Мухаммад с этой целью был вознесён на небеса. Это событие, известное как *ми'рāдж*, подробно описано в сунне и упоминается в Коране (сура 17 «Ночной перенос», аят 1; сура 53 «Звезда», аяты 13-18). В *Сāхīхe* Муслима приводится рассказ 'Абдаллаха ибн Мас'уда о том, что на небесах пророку были вменены в обязанность пять ежедневных намазов, были дарованы два последних аята из суры «Корова» и было даровано прощение для совершающих тяжкие грехи, если они не приобщали сотоварищей к Аллаху. Принято считать, что прямой разговор с Аллахом не сопровождался видением божественного лица, и поэтому в Коране он описывается как разговор «через завесу».

Как упоминалось выше, откровение имеет не только прямые формы передачи, но опосредованные. Именно такой формой являются откровения, переданные **через ангела**. Ангел откровения Джibriл иногда являлся Мухаммаду во сне, сообщал ему веления Аллаха или совершал с ним путешествия в потусторонний мир, а иногда являлся наяву в своем реальном видимом облике. Согласно рассказам Мухаммада, он видел Джibriла в ангельском облике всего два раза: тот имел огромное сложение и занимал всё пространство между небом и землёй. В первый раз это произошло, когда пророк сам попросил Джibriла предстать в том виде, в котором тот был создан, а второй раз — во время *ми'рāджа*. Указание на эти события содержатся и в Коране (сура 53 «Звезда», аяты 5-14). Гораздо чаще ангел являлся в образе реальных людей и был доступен для взоров других людей. Хорошо известен рассказ 'Умара ибн ал-Хаттаба о том, как Джibriл в облике незнакомца с чёрными волосами в белом одеянии явился к Мухаммаду, сидевшему в окружении своих сподвижников. Иногда Джibriл принимал обличие Дихьи ал-Калби. Мусульманские авторы объясняют это тем, что вышеупомянутый сподвижник отличался внешней красотой и крепким телосложением.

Очевидно, именно в своем телесном виде Джibriл явился к Мухаммаду в пещере Хира, когда принёс ему первые коранические откровения. Из рассказа матери правоверных 'Аиши следует, что ангел сказал ему: «Читай!» Будучи неграмотным, Мухаммад ответил: «Я не умею читать!» Тогда ангел схватил его и сжал так, что тело пророка напряглось до предела, а затем он отпустил его и сказал: «Читай!» Он снова сказал: «Я не умею читать!» Тогда ангел сжал его во второй раз, а потом отпустил и сказал: «Читай!» Испуганный и растерянный, Мухаммад в третий раз сказал: «Я не умею читать!» Тогда ангел снова сжал его, а затем отпустил и прочёл первые откровения из Корана (сура 96 «Сгусток крови», аяты 1-5).

Первый контакт с ангелом породил у Мухаммада страх и беспокойство, но впоследствии его явление в телесном виде не было обременительным. Напротив, соприкосновение с бестелесной сущностью Джibriла представляло самой тяжелой формой опосредованной передачи откровения и доставляло ему физические страдания. Оно сопровождалось оглушительным звуком, подобным звону колокола, из-за чего в момент подобного общения с ангелом Пророк полностью отключался от этого мира. По свидетельствам

очевидцев, тело Мухаммада внезапно становилось необыкновенно тяжёлым, а его лоб покрывался испариной даже в холодный день. Сам Посланник Аллаха признавался, что в такие моменты ему казалось, что душа его улетает в мир иной. Он не видел ангела, и лишь звук, недоступный слуху остальных людей, заставлял его напрягаться до предела человеческих сил. Пророк слышал откровение невнятно, а когда звук исчезал, он отчётливо помнил всё, что было сказано ему.

Таким образом, ангел откровения в одних случаях являлся к Мухаммаду в виде нематериальной субстанции, сохраняя одну лишь духовную сущность, а в других — воплощался в определенную телесную форму. По мнению богословов, при этом Джабрил никогда не переставал быть ангелом. Образ человека был необходим ему лишь для того, чтобы наладить связь с пророком и облегчить ему восприятие откровения. Объясняя сущность этих контактов, андалусский философ Ибн Халдун (ум. 1406) писал, что в одних случаях пророк снимал с себя кожу человеческого существа и вступал в непосредственный контакт с духовной сущностью ангела, а в других, наоборот, сам ангел отрешался от своего бестелесного состояния и воплощался в телесный образ, доступный восприятию человека.

Пророческий опыт во время получения откровений

Мусульманская традиция сохранила лишь обрывистые сведения о религиозных переживаниях Мухаммада во время восприятия откровений. Анализ дошедших до нас текстов позволяет судить, что подобный трансперсональный опыт был недоступен его современникам. В большинстве случаев окружающие могли наблюдать лишь изменения внешнего вида и состояния Мухаммада, не имея возможности проникнуть в его духовный мир. И лишь в тех случаях, когда ангел являлся в человеческом облике, сподвижники могли увидеть его, хотя и узнавали в нём посланца Бога только после разъяснений самого Мухаммада. В Коране описывается явление ангелов в виде обычных людей пророкам Ибрахиму и Луту, и они тоже не могли разглядеть в них нечеловеческие существа, пока сами ангелы не сообщали им об этом (сура 51 «Рассеивающие», аят 25; сура 15 «Хиджр», аят 62). Особым психическим состоянием Пророка сопровождалась не каждая форма получения откровений, а только явление ангела в бестелесном виде. Как мы уже упоминали, в такие моменты Мухаммада охватывало глубокое волнение, внутреннее и внешнее. Приход откровения чувствовали и те, кто находился рядом с Мухаммадом. Иногда они слышали звуки, похожие иногда на жужжание пчёл, а иногда — на хлопанье крыльями. Из рассказа его супруги ‘Аиши известно, что в момент получения откровений его лоб покрывался обильным потом даже в холодные дни. По рассказам очевидцев, его тело становилось необыкновенно тяжёлым, и если он сидел верхом на верблюдице, то под его тяжестью она опускалась на колени. Его писарь Зайд ибн Сабит рассказывал, что однажды его нога оказалась сильно придавленной ногой Мухаммада, когда на того снизошло откровение.

Практика получения откровений была весьма волнующей, и в такие

моменты Мухаммад не переставал ощущать внутреннее напряжение. Поначалу он опасался того, что позабудет услышанное, и торопливо повторял внушаемые ему аяты. Не дожидаясь завершения откровения, он шевелил устами, и это создавало для него дополнительные сложности. Впоследствии ему было запрещено поступать так, а Аллах пообещал собрать Коран в его сердце и разъяснить его значения (сура 75 «Воскресение», аяты 16-19). Наблюдая за поведением и необычными состояниями Мухаммада во время получения откровений, неверующие мекканцы прозвали его прорицателем и колдуном, связанным со злыми духами. Иной раз они называли его сумасшедшим и бесноватым, поскольку среди арабов существовало поверье, что лишённый рассудка оказывается во власти демонических сил. Подобные обвинения опирались на представления арабов о возможности общения со сверхъестественными существами. Неслучайно сам Мухаммад, впервые увидев ангела в пещере Хира, испугался того, что им овладевают злые духи. И только Варака ибн Науфал, умудрённый жизнью христианин и двоюродный брат его жены Хадиджи, рассеял его сомнения относительно природы случившегося видения. После второго явления ангела пророк больше уже не сомневался в своём предназначении.

Согласно Корану, откровения приходили к Мухаммаду неожиданно, а если он хотел получить ответ на какие-либо вопросы, то ожидание иногда продолжалось несколько недель. Например, когда лицемеры обвинили его жену ‘Аишу в прелюбодеянии, Мухаммад получил оправдывающие её аяты только через месяц, хотя случившееся не только внесло раздор в его семью, но вызвало серьёзные разногласия между мусульманами (см.: сура 24 «Свет», аяты 11-26). Мусульмане единодушны в том, что Мухаммад не мог самостоятельно инициировать явление ангела и ниспослание Корана. Этого мнения придерживается и отечественный востоковед О. Г. Большаков. Некоторые исследователи (Дж. Арчер, Р. Белл, Е. Резван) полагают, что Мухаммад вызывал откровения посредством самогипноза, заворачиваясь с головой в плащ или медленно читая Коран. Однако следует признать, что подобные гипотезы основаны на безосновательных предположениях и не подтверждаются сколько-нибудь убедительными аргументами.

В последние десятилетия исследования пророческого опыта Мухаммада в отечественном и западном востоковедении направлены на отождествление его феномена с трансперсональным опытом, переживаемым провидцами, мистиками и поэтами. Импульсом для развития такого подхода стали достижения в области нейропсихологии, психофармакологии и других наук, изучающих деятельность мозга и особенности сознания. Однако отношение к личности пророка ислама в России и в европейских странах далеко не всегда выстраивалось на результатах научных изысканий. Господствовавшие в средневековой Европе представления о Мухаммаде как о лжепророке, заимствовавшем своё учение из библейских книг, опирались не на объективные выводы, а на агрессивную критику христианских апологетов. Такое же отношение к личности пророка сохранялось и позднее среди большинства востоковедов вплоть до начала прошлого столетия, хотя уже

начиная с середины XIX в. некоторые интеллектуалы защищали Мухаммада от очевидной клеветы. Одним из первых такую позицию занял английский историк Т. Карлейль (ум. 1881), который не допускал и мысли о том, что лживый и безнравственный человек может заслужить любовь и доверие сотни тысяч современников. Об убеждённости Мухаммада в собственной миссии писал и русский философ В. Соловьёв (ум. 1900). По его мнению, видения пророка ислама имели сходство с откровениями, которые нисходили на других семитских пророков. Однако снисходительное отношение к личности Мухаммада в европейском востоковедении ещё долго испытывало на себе влияние скептиков. Одни объясняли видения Мухаммада употреблением галлюциногенных трав, другие — атмосферными эффектами («зрительный образ самого себя»). Большой популярностью пользовалась теория психических расстройств, объяснявшая ощущения пророка слуховыми и зрительными галлюцинациями. Немецкий историк Г. Вайль (ум. 1889), автор пятитомного труда по истории Арабского халифата, расценивал состояние Мухаммада в момент получения откровений как приступы эпилепсии. В свою очередь медик по специальности А. Шпренгер (ум. 1893), предпринявший попытку сочинить биографию Мухаммада, назвал его религиозный опыт «истерическими припадками». По точному определению В. В. Бартольда, созданный этим автором образ пророка был «крайне непривлекателен». Со временем ни одна из перечисленных теорий не получила серьёзной поддержки в научном исламоведении.

Большинство современных авторов соглашается с тем, что Мухаммад был убеждён в божественном происхождении получаемых откровений и что они приходили к нему извне. Его религиозные переживания сравниваются с трансперсональным опытом североазиатских шаманов, тибетских буддистов, христианских мистиков. Идея тождества трансперсонального опыта последовательно отстаивается в трудах отечественного религиоведа Е. А. Торчинова (ум. 2003). Некоторое сходство между пророческим и иного рода мистическим опытом признаётся и Кораном: несмотря на существенные различия между откровениями от Бога и нашептываниями шайтанов, в некоторых случаях шайтанам удавалось подбросить своё в чтение пророков. И тогда Аллах самолично вмешивался, чтобы сохранить истину и уничтожить то, что было подброшено шайтанами (сура 22 «Паломничество», аят 52). Примечательно, что в этом аяте употребляется глагол ‘бросать’, который используется и в отношении божественного откровения. Вместе с тем, согласно исламу, сходство между восприятием истинного и ложного откровений лишь частично, ибо только истинное откровение даёт уверенность в его божественном происхождении. С этой целью его сопровождают и оберегают приставленные к пророкам ангелы (сура 72 «Джинны», аяты 27-28). Другим важным отличием истинного откровения от ложного является нравственный облик реципиента, входящего в контакт с потусторонним миром. В Коране подчёркивается, что откровение от Бога нисходит только на избранных людей, тогда как видения от шайтанов открываются только грешникам и лжецам (сура 26 «Поэты», аяты 221-222).

Однако современная нейробиология не принимает во внимание ни результаты религиозного опыта, ни духовно-нравственный облик мистиков. Предметом исследований в данном случае оказываются биоэлектрическая активность мозга и другие физиологические изменения, индуцируемые религиозными переживаниями. И хотя воздействие медитации на активность определённых частей мозга можно считать доказанным фактом, эти исследования пока не проливают свет на результаты пророческого опыта Мухаммада, в первую очередь — на происхождение текста откровения. Иными словами, сущность послания, на котором зиждутся монотеистические традиции, до сих пор не получила однозначного научного объяснения. Несмотря на многочисленные теории и гипотезы, отношение к истинному откровению остаётся вопросом веры, выходящим за рамки чувственного опыта. И если для атеистов сама идея откровения неприемлема в силу отрицания существования Бога, то для людей верующих божественное руководство является основанием их религиозного опыта. Более того, жизнь без него теряет всякий смысл, ибо только на пути духовного развития человеческая личность раскрывается во всём своём совершенстве. Что же касается критики пророческого опыта Мухаммада, то она сталкивается с неразрешимым вопросом: как неграмотный арабский аравитянин, живший в начале VII в., сумел выразить свои религиозные переживания в форме религиозного писания, отличающегося доктринальной завершённостью и стилистической неповторимостью?

Контрольные вопросы

1. Что такое религиозный опыт? Какие известные науке феномены имеют сходство с религиозным опытом, описанным в священных книгах?
2. Какие виды внушения упоминаются в Коране? Какие из них носят нормативный характер в религиозно-богословском плане?
3. Какие формы ниспослания божественного откровения описаны в мусульманской традиции?
4. Как изменялось психическое состояние пророка Мухаммада в момент восприятия откровений?
5. Как развивались представления относительно пророческого опыта Мухаммада в отечественном и западном исламоведении?

Арабские термины

барзах

вах^ай

гарйза

зикр

иджстихād

илхām

китāб

лаух^а мах^а фуз^а

ми‘рāдж

ру'йā с□āдик□а
 танзйл
 фит□ра
 фурк□āн
 хадйс к□удсй
 хадйс набавй

§2. ИСТОРИЯ ЗАПИСИ И КОДИФИКАЦИИ ТЕКСТА КОРАНА

Собирание Корана при жизни Мухаммада

Коранический текст не всегда имел тот вид, который имеют современные издания. И если в иудейской традиции существует мнение, что пророк Моисей получил священный текст Торы целиком в течение сорока дней на горе Синай, то пророку Мухаммаду откровение приходило частями, обычно в связи с каким-либо событием. Как мы уже упоминали, первое откровение включало в себя начальные пять аятов из суры «Сгусток крови». Они были получены в пещере Хира в месяце рамадан, в ночь на понедельник, когда Мухаммад было около сорока лет. По мнению большинства исследователей, восприятие откровений продолжалось двенадцать с половиной лет в Мекке и почти десять лет в Медине. Согласно традиции, Мухаммад с нетерпением ждал новых откровений, а когда они начинались, он стремился поскорее запомнить их (сура 20 «Та ха», аят 114). С таким же радением относились к чтению и изучению Корана его сподвижники. Они подолгу читали Коран во время ритуальных молитв, по ночам и перед рассветом, когда ничто не отвлекало их от размышления над смыслом аятов. Из-за множества изучающих Коран в мечети пророка Мухаммада стоял такой гул, что иногда он просил собравшихся понизить свои голоса, чтобы не мешать друг другу. За прочтение каждой буквы писания верующим была обещана награда, заступничество в день воскресения и высокое место среди ангелов. Сердце, в котором нет ничего из Корана, Мухаммад сравнивал с разрушенным домом, а знатоков писания называл «людьми Аллаха».

Процесс обучения Корану получил название *джам'* 'собрание'. Очевидно, потому что именно это слово используется в таком значении в самом Коране (сура 75 «Воскресение», аят 17). Знавших наизусть большую часть ниспосланных сур обычно именовали *к□ārī'* 'чтец', *х□āфиз□* 'знающий наизусть' или *джāми'* 'собирающий'. Они пользовались большим уважением среди мусульман, и в хадисах описывается случай, когда выходящая замуж мусульманка согласилась на то, чтобы вместо денежного вознаграждения жених обучил её части Корана. Среди мухаджиров (т. е. совершивших хиджру мусульман) наиболее известными чтецами были четыре праведных халифа Абу Бакр, 'Умар ибн ал-Хаттаб, 'Усман ибн 'Аффан, 'Али ибн Абу Талиб, а также Ибн Мас'уд, Салим ибн Ма'кил, Хузайфа ибн ал-Йаман, Абу Муса ал-Аш'ари, а среди ансаров (т. е. мусульман родом из Медины) — Убайй ибн Ка'б, Му'аз ибн Джабал, Зайд

ибн Сабит, Абу ад-Дарда, Абу Аййуб ал-Ансари, Анас ибн Малик. Среди женщин Коран знали наизусть жены Пророка ‘Аиша, Хафса, Умм Салама. Согласно историческим сообщениям, число чтецов среди сподвижников Мухаммада исчислялось десятками. Достаточно сказать, что не менее полутора десятка чтецов были вероломно убиты у колодцев Ма‘уна в 625 г. Вскоре после кончины пророка, в сражении против последователей лжепророка Мусайлимы погибло уже около семидесяти знатоков писания.

Поначалу Коран передавался только изустным путём, причём большое значение придавалось приёмам артикуляции (ассимиляция, назализация и т. п.), удлинению гласных звуков и расстановке пауз. Благодаря этому сложилась традиция украшения коранической речи, которая известна как *таджвйд*. Однако изустная передача не гарантировала сохранности Корана в будущем. А поскольку Мухаммад не знал грамоты, те мусульмане, которые умели писать по-арабски, помогали ему в качестве секретарей. Письменная фиксация откровений и объединение ниспосылаемых аятов и сур тоже назывались ‘собранием’. Первым, кто записал откровения в Мекке, был ‘Абдаллах ибн Са‘д, впоследствии ставший видным военачальником и наместником Египта. В Медине этой чести был удостоен Убайй ибн Ка‘б, получивший прозвище «господин чтецов». Традиция сохранила имена около сорока сподвижников, записывавших откровения, и среди них — Абу Бакр, ‘Умар ибн ал-Хаттаб, ‘Усман ибн ‘Аффан, ‘Али ибн Абу Талиб, аз-Зубайр ибн ал-‘Аввам, Му‘авийа ибн Абу Суфйан, Ханзала ибн ар-Раби‘, Шурахбил ибн Хасана, ‘Абдаллах ибн Раваха, Зайд ибн Сабит и др.

Поскольку во времена Мухаммада арабы не имели письменных принадлежностей, сподвижники записывали суры на листьях финиковых пальм, плоских камнях, кусках кожи и материи, верблюжьих лопатках и т. п. Чернила изготавливались из сажи и копоты, а в качестве пера использовали специально заточенные палочки-*калам*. Получив откровение, Мухаммад призывал к себе кого-либо из секретарей и диктовал ему услышанное. Если откровение представляло собой не целую суру, а лишь отрывок, он указывал, куда именно следовало вписать аяты. Потом он внимательно выслушивал написанное и при необходимости вносил поправки и разъяснял значения отдельных слов. Некоторые мусульмане самостоятельно записывали выученные суры, опираясь на свою память. Такие записи пользовались среди сподвижников меньшим доверием, чем те, которые были составлены под наблюдением пророка. Некоторые, в том числе Ибн Мас‘уд, также дополняли свои записи комментариями пророка.

При жизни Мухаммада широко распространённой практикой было сопоставление записей Корана с рецитацией отрывков, заученных наизусть. Обычно мусульмане сами проверяли друг друга; некоторых из них Мухаммад обучал и проверял лично. Согласно свидетельству Зайда ибн Сабита, сподвижники в присутствии пророка раскладывали разрозненные лоскуты в нужной последовательности. Если в записях обнаруживались слова, не относящиеся к Корану, он приказывал стирать их. Сообщается, что некоторое время Мухаммад настолько опасался за чистоту коранического

текста, что запретил записывать свои собственные изречения - хадисы. И лишь тогда, когда число чтецов значительно выросло, он разрешил записывать хадисы - рассказы о своих поступках и высказываниях. Потребность в периодической проверке выученных наизусть и записанных сур была вызвана не только возможными ошибками и забывчивостью мусульман. Как мы уже упоминали, многие суры ниспосылались частями, и не все чтецы сразу узнавали о размещении новых отрывков. Кроме того, некоторые фрагменты, причём иногда значительные по объёму, изымались из Корана, что получило название *наسخ* 'отмена'. Исключение аятов из священного текста вызывало удивление и проживавших в Медине иудеев, и некоторых мусульман, из-за чего были ниспосланы слова:

«Если Мы отменяем или заставляем забыть один аят, то приводим тот, который лучше его, или равный ему. Разве ты не знаешь, что Аллах способен на всё?» (сура 2 «Корова», аят 106). Одним словом, потребность в проверке и уточнении выученных сур была настолько велика, что даже Мухаммад сверял свои знания, раз в году читая Коран вместе с ангелом Джibriлом. В мусульманском богословии этот процесс получил название '*ард*' 'предъявление'. Согласно традиции, в последний год своей жизни пророк прочёл Коран вместе с Джibriлом дважды и расценил это событие как указание на скорое завершение своей миссии. Свидетелями тех двух предъявлений считаются Ибн Мас'уд и Зайд ибн Сабит, и именно последнему позднее было поручено собрать разрозненные листы Корана в единый список.

Таким образом, текст Корана был записан полностью ещё при жизни Мухаммада, но сохранялся на отдельных листах. Опираясь на мусульманскую традицию, мы можем назвать, по меньшей мере, две причины, удерживавшие пророка от составления единого списка Корана:

- а) возможная отмена отдельных аятов или целых фрагментов;
- б) изменение порядка аятов и сур в связи с ниспосланием новых частей.

Если принять во внимание сообщения о том, что Мухаммад получил последнее откровение за тридцать или даже за девять дней до своей кончины, после чего сильно заболел, то справедливо допустить, что у него просто не было времени проверить записи Корана вместе со сподвижниками и утвердить окончательный список. Однако сразу после его кончины некоторые чтецы принялись составлять свои собственные списки Корана, которые отличались между собой, прежде всего, расположением сур. К числу наиболее ранних списков относят записи Зайда ибн Сабита, Ибн Мас'уда и Убайя ибн Ка'ба. Возможно, существовали и другие списки.

Кодификация текста Корана

После смерти Мухаммада во главе мусульманского государства оказался его ближайший соратник Абу Бакр (ум. 634). Короткий период его правления был отмечен нестабильностью и волнениями в различных областях Аравийского полуострова. Одни арабские племена перестали выплачивать закят, другие вовсе отказались исповедовать ислам и решили восстановить

племенные традиции, третьи последовали за своими вождями, объявившими себя пророками. Медина подверглась нападению бедуинов, и халиф Абу Бакр был вынужден разослать отряды для поддержания стабильности в Йемене, Йамаме, Неджде, Бахрейне и других областях. Наибольшие потери мусульмане понесли в боях с племенем *бану ханйфа* в Йамаме, где погибли, по меньшей мере, семьдесят знатоков Корана. Среди погибших был и Салим ибн Ма'кил, один из тех чтецов, которых выделял сам пророк Мухаммад. Сложившаяся политическая ситуация, а также реальная угроза вторжения со стороны Персии и Византии не предвещали мусульманам спокойной жизни. В таких условиях гибель сподвижников, знавших наизусть Коран и обучавших всех остальных, могла означать забвение части откровений. Одним из первых серьёзность происходящего осознал 'Умар ибн ал-Хаттаб, тесть и близкий друг Мухаммада. В богословских трудах часто приводится история о том, как он поделился своими опасениями с халифом Абу Бакром и потребовал от него утвердить единый список Корана. Абу Бакр не решался пойти на такой шаг, оправдываясь тем, что сам Мухаммад не сделал этого. Однако настойчивость 'Умара и очевидность его доводов возымели действие, и халиф согласился с тем, что отсутствие такого свода в будущем может привести к искажению писания. Тем более что в тексте откровения Коран неоднократно называется *kitāb* 'писание', 'книга'. Теперь предстояло решить, кто будет руководить составлением единого списка. Им должен был стать чтец, записывавший откровения для пророка, знающий наизусть Коран целиком, присутствовавший при последнем предъявлении, известный своей правдивостью и пользующийся авторитетом среди остальных мусульман. Выбор халифа пал на Зайда ибн Сабита, образованного и энергичного мусульманина, который с одиннадцати лет помогал Мухаммаду и отличался прекрасной памятью. А самое главное — он присутствовал при предъявлении Корана в последний год жизни пророка.

Зайду было поручено взять за основу свои собственные записи и собрать всё, что было записано другими сподвижниками непосредственно в присутствии Мухаммада. О собирании списка Корана были оповещены все мусульмане как в Медине, так и в остальных центрах Аравии, куда были отправлены чтецы. Каждый письменный документ должен был подтверждаться свидетельствами ещё двух заслуживавших доверия мусульман. Таким образом, письменное свидетельство подтверждалось, по меньшей мере, двумя устными. Согласно традиции, почти весь текст Корана сохранился в письменной форме сразу у нескольких сподвижников, и только последние два аята из суры «Покаяние» были записаны лишь Абу Хузаймой ал-Ансари. При составлении единого списка были приняты во внимание ещё три важных обстоятельства. Во-первых, окончательный список Корана не содержал отменённые и вместе с тем удалённые из текста аяты. Во-вторых, последовательность расположения аятов в сурах соответствовала тому, как Мухаммад читал Коран во время последнего предъявления. В-третьих, и достижение этого представляло наибольшую сложность, окончательный текст совмещал семь *хифов*.

Дело в том, что Мухаммад читал откровения на языке курайшитов, а между диалектами арабских племён существовали заметные различия, связанные с особенностями лексики и синтаксиса, с приёмами артикуляции (веляризация, палатализация, грассирование) и т. п. Арабам других племён было трудно приспособиться к особенностям чужого диалекта, тем более что они ревностно относились к сохранению своих собственных племенных обычаев. Согласно традиции, Мухаммад понимал это и просил Аллаха облегчить чтение Корана для всех. В ответ на это откровения стали ниспосылаться семью *х^аарфами*, т. е. некоторые слова и аяты можно было читать в разных вариантах. Понятие *х^аарф* не ограничивается племенными диалектами, и данный вопрос будет рассмотрен более детально в пятом параграфе. Здесь же достаточно отметить, что перед Зайдом стояла непростая задача — собрать и записать текст так, чтобы в нём были отражены особенности не одного, а сразу нескольких *х^аарфов*.

Собирание единого списка осуществлялось под пристальным наблюдением халифа, старейших сподвижников и других чтецов. Историки не упоминают ни единого возражения против её результатов со стороны кого-либо из мусульман. Собранная книга получила название *мус^хаф* Абу Бакра, и впоследствии все письменные экземпляры Корана стали именоваться *мус^хаф* ‘книга’, ‘свиток’. Несмотря на то, что в собирании разрозненных листов принимали участие все сподвижники, в мусульманской традиции главная заслуга в этом обычно приписывается халифу Абу Бакру, который лично принимал участие в организации всех работ и установлении критериев отбора. В сборнике *Мас^ах^аиф* Ибн Абу Давуда (ум. 928) приводится высказывание ‘Али ибн Абу Талиба: «Наибольшую награду за появление экземпляров Корана получит Абу Бакр. Да смилуется Аллах над Абу Бакром! Он был первым, кто собрал писание Аллаха».

Можно предположить, что Абу Бакр ставил целью только сохранение священного текста в письменном виде и недопущение разногласий относительно его целостности. Между тем составленный список трудно назвать кодифицированным хотя бы потому, что установленный в нём порядок сур не был окончательным. Очевидно, от сподвижников не требовалось признание данного списка за единственно правильный, поскольку в тот же период появились другие списки, отличавшиеся от *мус^хафа* Абу Бакра. Наибольшую известность приобрели списки Убайя ибн Ка‘ба и Ибн Мас‘уда. Согласно некоторым сообщениям, также существовали списки ‘Аиши бинт Абу Бакр, ‘Али ибн Абу Талиба и др. В последнем суры были расположены по мере их ниспослания и включали также исключённые из текста аяты.

По мнению богословов, *мус^хаф* Абу Бакра имел преимущества перед остальными списками. Во-первых, он был единодушно одобрен всеми чтецами Корана, а каждый аят в нём подтверждался, по меньшей мере, одним письменным и двумя устными свидетельствами. Во-вторых, последовательность аятов в сурах соответствовала последнему предъявлению. В-третьих, *мус^хаф* не включал отменённые аяты, текст

которых был удалён из откровения. Существует мнение, что *мусхиф* Абу Бакра совмещал все семь *хифов*.

Мусхиф был составлен в единственном экземпляре и хранился у Абу Бакра вплоть до его смерти, а потом достался его преемнику ‘Умару ибн ал-Хаттабу. После гибели последнего *мусхиф* находился на хранении у его дочери Хафсы, пока среди мусульман не возникли разногласия относительно вариантов чтения Корана. Причиной этих разногласий стало распространение в провинциях расширяющегося Халифата чтений, восходящих к разным авторитетным чтецам Корана. Так, среди жителей Палестины и Сирии распространилось чтение Абу ад-Дарды, а среди жителей Ирака — чтения Ибн Мас‘уда и Абу Мусы ал-Аш‘ари. Различия между этими чтениями были связаны с существованием семи *хифов* и смущали тех, кто не был осведомлён об особенностях ниспослания откровений. Похожие ситуации возникали и между некоторыми сподвижниками, но они обращались к Мухаммаду и тот рассеивал их сомнения. После смерти пророка разрешение таких ситуаций требовало немало времени и усилий, а также присутствия авторитетных учёных. Кроме того, новообращённым персам, грекам и представителям других народов было трудно разобраться в особенностях арабских диалектов и усвоить все существующие различия между *хифами*. Одним словом, разногласия между молодыми чтецами грозили снижением авторитета писания, что вызвало беспокойство у старейшин мусульман.

Согласно традиции, один из ближайших соратников Мухаммада и видный военачальник Хузайфа ибн ал-Йаман, вернувшись из похода в Южный Азербайджан, рассказал халифу ‘Усмани о разногласиях между мусульманами Сирии и Ирака. Судя по некоторым сообщениям, похожие ситуации возникали и в самой Медине между обучавшимися Корану подростками. Поэтому в 645 г. халиф собрал совет, на котором было принято решение размножить экземпляры Корана и разослать их в главные города Халифата, а также уничтожить все остальные записи и свитки, которые не были единодушно утверждены сподвижниками. С этой целью была создана комиссия, в которую вошли, по меньшей мере, четыре авторитетных чтеца Зайд ибн Сабит, ‘Абдаллах ибн аз-Зубайр, Са‘ид ибн ал-‘Ас и ‘Абд ар-Рахман ибн ал-Харис ибн Хишам. Трое последних были родом из племени курайш, а Зайд был родом из мединского племени хазрадж. Согласно другим источникам, комиссия состояла из двенадцати человек, среди которых были известные сподвижники ‘Абдаллах ибн ‘Аббас, Анас ибн Малик и др. Им было поручено переписать *мусхиф* Абу Бакра, который мать правоверных Хафса предоставила по просьбе халифа ‘Усмана, и снова сопоставить его с записями сподвижников. По его же приказу, в случае возникновения разногласий между курайшитами и ансарами записывать текст следовало на диалекте пророка Мухаммада, т. е. диалекте курайшитов.

Сложность поставленной задачи заключалась в том, что *мусхиф* Абу Бакра объединял сразу несколько *хифов*. Рассылка такого списка не решала проблемы разногласий между чтецами. Полностью исключить такие

разногласия можно было только, записав текст откровения одним *х̣арфом*. Однако это означало бы исключение других чтений, переданных множеством сподвижников и отражённых в *мус̣х̣афе* Абу Бакра. В связи с этим было принято решение не отражать все семь *х̣арфов* в одном списке, а составить списки с некоторыми отличиями, чтобы не упустить ни одного достоверного чтения. Места, которые во всех *х̣арфах* читаются одинаково, естественно, были записаны одинаково во всех экземплярах. Отсутствие в ранних списках диакритических знаков и огласовок также позволяло записывать одинаково и некоторые слова, которые читались по-разному. Например, аят «Если нечестивец принесёт вам весть, то разузнайте» (сура 49 «Комнаты», аят 6) был ниспослан в двух *х̣арфах*. В одном из них употребляется выражение *фа-табаййану* ‘то разузнайте’, а в другом — *фа-тасаббатуну* ‘то удостоверьтесь’. Отсутствие диакритических знаков и огласовок позволяет записать их одинаково. То же относится к аяту «Посмотри, как Мы поднимем кости» (сура 2 «Корова», аят 259). Здесь в одном из *х̣арфов* вместо выражения *нушизу-х̣а* ‘поднимем их’ говорится *нанишуру-х̣а* ‘воскресим их’. Как видно, без точек и огласовок написание этих выражений полностью совпадает. Однако в некоторых местах *х̣арфы* отличаются изменением, добавлением или опущением слов, и они в разных списках были записаны по-разному. Например, выражение «...в которых текут реки» (сура 9 «Покаяние», аят 100) было также ниспослано в виде , т. е. с дополнительным предлогом ‘от’, ‘из’. Поэтому в одних списках он был записан одним способом, а в других — другим. Как мы уже отметили, комментаторы объясняют это намерением сподвижников сохранить все достоверные чтения и значения Корана.

Таким образом, по приказу халифа ‘Усмана было составлено несколько списков Корана. Точных сведений об их количестве нет, и разные источники называют цифры от четырёх до семи. По словам андалусского чтеца и богослова Абу ‘Амра ад-Дани (ум. 1053), большинство сообщений указывают на существование четырёх копий. Ас-Суйути (ум. 1505) отдаёт предпочтение сообщениям о пяти копиях. Четыре из них были разосланы в Мекку, Куфу, Басру и Дамаск, а пятый список остался в Медине и получил название *мус̣х̣аф-имām*. Арабское слово *имām* используется в отношении человека, на которого равняются, или предмета, служащего эталоном для остальных вещей такого рода. Все остальные записи Корана было приказано сжечь или закопать, и только *мус̣х̣аф* Абу Бакра был возвращён Хафсе. Относительно его дальнейшей судьбы существуют разные мнения. Ат-Табари (ум. 923) приводит рассказ о том, что после смерти Хафсы все записи откровения были смыты. По другой версии, список был сожжён по распоряжению наместника Медины Марвана ибн ал-Хакама. Что же касается *мус̣х̣афов* ‘Усмана, то, очевидно, большая часть их была утеряна уже в первые столетия. Известный путешественник Ибн Баттута (ум. 1369) пишет, что видел отдельные листы из этих списков в Гренаде, Марокко и Басре. Выдающийся комментатор Ибн Касир в книге *Фад̣ā’ил ал-К̣ур’āн* (Достоинства Корана) сообщает, что видел один из списков, которые

связывали с именем халифа ‘Усмана, в Большой мечети Дамаска. По его словам, он попал туда из Тиверии и был записан четкими по форме буквами и стойкими чернилами на пергаменте, изготовленном, очевидно, из верблюжьей кожи. Возможно, эта книга сгорела при пожаре в дамасской мечети, который произошёл в 1893 г. Согласно другой версии, она была вывезена из Сирии сначала в царскую Россию, а потом — в Англию. Таким образом, точная судьба *мусхифов* ‘Усмана не известна. Сегодня на обладание ими претендуют библиотека Духовного Управления мусульман Узбекистана в Ташкенте, книгохранилище гробницы ал-Хусайна в Каире, Музей исламских памятников и музей «Топкапы-сарай» в Стамбуле. Однако исследования шрифта, написания отдельных слов и разделения аятов показывают, что хранящиеся там рукописи, безусловно, одни из древнейших, но не являются списками, подготовленными при халифе ‘Усмани.

В чём же заключались главные отличия между собиранием единого списка при жизни Абу Бакра и между работой комиссии, учреждённой по приказу ‘Усмана? Прежде всего, в каждом из этих случаев перед мусульманами стояли разные задачи. И если Абу Бакр стремился уберечь Коран от исчезновения и искажения, то халиф ‘Усман стремился помочь чтецам в провинциях избежать разногласий, связанных с разными чтениями священного текста. Что же касается содержания списков, то *мусхиф* Абу Бакра, возможно, объединял все семь *хифов*, а списки ‘Усмана, хоть и не ограничивались одним *хифом*, но не охватывали все возможные чтения. Существует мнение, что окончательный порядок расположения сур, свойственный всем последующим экземплярам Корана, также впервые был составлен комиссией Зайда. Вместе с тем основной формой бытования Корана всё ещё оставалось заучивание наизусть, а обучение ему включало и передачу традиции украшения рецитируемого текста.

Особенности кодифицированного текста Корана

Размножение списков Корана можно рассматривать как вынужденную меру, как своеобразный ответ ранних мусульманских улемов на вызовы времени. И хотя деятельность комиссии Зайда позволила свести к минимуму возможные разногласия при чтении Корана, арабская письменность раннеисламского периода в силу своих особенностей оставалась крайне сложной для неарабов. Некоторые мусульманские авторы, в том числе Ибн Халдун, называли её несовершенной и объясняли это отсутствием во внутренней Аравии на тот период развитой городской культуры. Кроме того, в самом Коране подчёркивается, что соплеменники Мухаммада представляли собой неграмотный народ, т. е. не умеющий писать и читать (сура 62 «Собрание», аят 2). Более ревностные исследователи утверждают, что сподвижники уже при жизни Мухаммада в совершенстве овладели арабским письмом. Современный исследователь Мухаммад Тахир ал-Курди аргументирует это мнение существованием многочисленных образцов арабской письменности на камнях, коже и пергаменте, относящихся к первому веку от хиджры и записанных без орфографических ошибок. В

любом случае, можно утверждать, что при жизни Мухаммада арабы Хиджаза оказались способны записать сложный сакральный текст, допускающий ограниченную вариативность чтения. Нельзя забывать и то, что Мухаммад придавал большое значение обучению грамоте. По сообщениям биографов пророка, после битвы при Бадре он освободил нескольких пленных после того, как каждый из них обучил письму десять детей. А при халифе 'Умаре ибн ал-Хаттабе появились начальные школы *мактабы*, в которых преподаватели получали зарплату из государственной казны.

Какой же была арабская письменность в период пророчества и правления праведных халифов? Исследованиями данной проблемы занимались многие средневековые учёные, в особенности куфийский историк Хишам ибн Мухаммад ал-Калби (ум. 819). Интерес к доисламской и раннеисламской письменности возрос в последние два столетия благодаря многочисленным открытиям археологов и путешественников. Можно считать доказанным фактом, что в начале VII в. мекканские арабы пользовались почерком *джузм*, название которого произошло от глагола 'отсекать', 'отделять'. Согласно преданиям, этот почерк проник в Хиджаз из Ирака незадолго до начала пророчества. Среди жителей Мекки первым ему обучился Харб ибн Умаййа, дед будущего секретаря пророка и омейядского халифа Му'авийи ибн Абу Суфйана. По мнению большинства средневековых авторов, *джузм* сформировался на базе южноаравийского (химьяритского) письма *муснад*, который отличался угловатыми буквами прямоугольной формы. Южноаравийское письмо существовало со второго тысячелетия до н.э. и использовалось для изготовления надписей на камне. В европейской традиции происхождение *джузма* обычно связывают с набатейским вариантом арамейского письма. Считается, что именно *джузм* использовался первыми переписчиками Корана, в том числе в период правления 'Усмана ибн 'Аффана. *Джузм* позволял передавать только консонантную основу текста, причём некоторые знаки обозначали целую группу согласных (диакритические точки и огласовки не использовались). Позднее эту консонантную основу стали называть *расм*, что означает 'рисунок', 'изображение', а одобренный халифом 'Усманом способ записи Корана получил название *расм 'усмāнī*.

Расм 'усмāнī отличается от современной арабской письменности тем, что письменный текст не полностью соответствует реципируемому, но на этом его особенности не заканчиваются. Исследованию данного вопроса посвящены сочинения Абу 'Амра ад-Дани, Абу 'Аббаса ал-Марракуши, Мухаммада ибн Ахмада ал-Мутавалли и др. Ас-Суйути сформулировал особенности *расм 'усмāнī* в виде следующих шести правил:

1. *Х□азф* — опущение букв , , и , которые произносятся, но не отражаются на письме. Например, буква была опущена в словах *Аллах*, 'божество', 'милостивый', 'пречистый', в именах, имеющих правильную форму множественного числа ('слушающие', 'верующие женщины') и т. д. Буква была опущена, когда две такие буквы оказывались рядом и вторая служила для продления гласного звука [у], например: 'равны'. Как видно из

приведённых примеров, в современных изданиях Корана опущенные буквы иногда обозначаются в виде надстрочных значков.

2. *Зийāда* — прибавление букв , и , которые не произносятся при рецитации. Например, буква была добавлена в конце имён собирательных, заканчивающихся на (‘сыны Ибраила’, ‘обладающие разумом’) и т. д. В ряде случаев букву добавили к словам в конце аятов для указания на произносимую огласовку (см.: сура 33 «Союзники», аяты 66, 67). Буква была добавлена в выражениях ‘мощь’, ‘у кого из вас’ и т. д.

3. Написание *хамзы* — во многих случаях *хамза* оформлена вопреки принятым в арабском языке правилам. Например, на конце слова *хамза* обычно пишется с подставкой, соответствующей огласовке предыдущей буквы (‘сонм’, ‘группа’, ‘жемчужина’), или без подставки, если предыдущая буква имеет *сукӯн* (‘белая’, ‘размер’). Однако в тексте Корана есть и исключения из этого правила, например: ‘сотоварищи’ (сура 6 «Скот», аят 94, сура 42 «Совет», аят 21, ср.: сура 4 «Женщины», аят 12).

4. *Бадал* — замена букв , и другой буквой. Например, буква заменена на в словах ‘молитва’ (сура 62 «Собрание», аят 10, ср.: сура 9 «Покаяние», аят 103 и сура 24 «Свет», аят 41), ‘закят’ (сура 2 «Корова», аят 43), ‘жизнь’ (сура 2 «Корова», аят 212). Буква заменена на в слове ‘тогда’, которое приобрело написание (сура 2 «Корова», аят 145). Во многих местах буква на конце имён женского рода заменена на : ‘милость’ (сура 2 «Корова», аят 218), ‘благо’ (сура 2 «Корова», аят 231), ‘дерево’ (сура 44 «Дым», аят 43) и т. д.

5. *Вас□л* и *фас□л* — слитное и раздельное написание некоторых частиц и предлогов с другими словами. Например, частица ‘что’ и пишется слитно с отрицательной частицей ‘не’ всегда, за исключением одиннадцати мест в Коране (например, сура 7 «Ограды», аят 105). Предлог ‘от’, ‘из’ пишется слитно со словом ‘что’ во всех случаях, за исключением всего трёх аятов (например, сура 4 «Женщины», аят 25). Предлог ‘об’, ‘от’ пишется слитно со словом ‘что’ всегда, за исключением одного места (сура 7 «Ограды», аят 166), и т. д.

6. Вариативность чтения — если слово в разных *х□арфах* читается по-разному, то на письме это обозначается в виде опущения буквы , замены буквы на конце имён женского рода на букву и т. д. Например, слово ‘властелин’, ‘хозяин’ в выражении «...Властелину дня воздаяния» (сура 1 «Открывающая», аят 4) может читаться и ‘царь’. А слово ‘плоды’ в аяте «Не вырастет ни один плод из завязи...» (сура 41 «Разъяснены», аят 47) может читаться и в единственном числе ‘плод’.

Существует мнение, что особенности *расм ‘усмāнī* были разработаны при жизни Мухаммада и по его указанию. Развивая эту мысль, некоторые авторы даже допускают, что к концу жизни пророк обучился грамоте. Однако эти предположения не опираются на исторические свидетельства, что позволяет считать их необоснованными. Более того, из ряда сообщений следует, что члены комиссии Зайда обсуждали способы написания коранических слов, а в случае возникновения разногласий обращались к

халифу ‘Усману. Поэтому большинство улемов считает *расм ‘усмāнī* результатом колоссальной работы, проделанной сподвижниками Мухаммада для письменного оформления текста Корана. Что же касается обязательности записи коранического текста именно таким способом, то в мусульманской теологии нет единого мнения на этот счёт. Многие средневековые авторы считали обязательным следование принципам, выработанным сподвижниками, и запрещали упрощать письменный текст даже для обучающихся арабскому письму. И лишь некоторые, в том числе кади ал-Бакиллани (ум. 1013), разрешали записывать текст откровения любым способом, правильно отражающим его звучание. Современные исследователи всё чаще отдают предпочтение этому мнению, стремясь сделать Коран более доступным для широких масс. Однако сама идея упрощения коранического письма имеет опасные последствия, потому что в будущем могут появиться *мусхāфы*, отличающиеся друг от друга написанием или опущением некоторых букв.

Бытование Корана в письменном виде

Списки, составленные комиссией Зайда, не содержали диакритических знаков и огласовок. Как мы уже отмечали, благодаря этому обеспечивалась вариативность чтения священного текста сообразно семи *хāрифам*, которые мусульманская традиция возводит к пророку Мухаммаду. После рассылки *мусхāфов* в провинции мусульмане стали переписывать их, копируя не только текст, но и особенности почерка предыдущих переписчиков. Некоторые из тех копий, не содержащие диакритических знаков и огласовок, сохранились до наших дней. Они были обнаружены в книгохранилищах Каира, Дамаска, Кайравана и других городов и сегодня хранятся во многих музеях мира. Последняя крупная находка древнейших рукописей Корана была сделана в 1965 и 1972 гг. во время ремонтных работ в соборной мечети Саны. Из более чем 40 тыс. отреставрированных фрагментов учёным удалось собрать около девятисот списков священной книги.

Согласно историкам, коранические списки продолжали содержать только консонантную основу ещё более сорока лет. Это были годы успешного расширения Арабского халифата, и смешение арабов с другими народами неизбежно отражалось на чистоте их языка. Поколение внуков сподвижников Мухаммада сильно отличалось от тех обитателей пустыни, которые бережливо относились к своему языку и считали его своим главным достоянием. Со временем не только обратившиеся в ислам иноземцы, но и арабы стали допускать неточности в речи, что беспокоило чтецов Корана. Возникла необходимость в уточнении письменного текста, в котором один и тот же знак обозначал сразу несколько букв. Назревшая реформа письменности связана с именем омейядского наместника Басры Зийада ибн Абиhi (ум. 675). Выполняя распоряжение халифа Му‘авийи ибн Абу Суфйана, он поручил Абу ал-Асваду ад-Дуали (ум. 688) расставить в тексте Корана огласовки для различения гласных звуков. Абу ал-Асвад относился к плеяде лучших знатоков языка своего времени, и с его именем связывают

составление первого свода правил арабской грамматики. Поначалу тот отказался вносить дополнения в кораническое письмо, но вскоре после этого услышал, как какой-то бедуин произнёс выражение ‘Его посланник’ в аяте «...что Аллах и Его посланник отрекаются от многобожников» (сура 9 «Покаяние», аят 3) в предложном падеже вместо именительного. Иными словами, он прочёл: «Аллах отрекается от многобожников и от Своего посланника». Это побудило Абу ал-Асвада изменить своё решение, и он расставил в священном тексте знаки вокализации, получившие общее название *шакл* или *д^абт^а*. Поначалу огласовки имели вид точек, которые ставились над буквой для обозначения *фатх^а*, под буквой — для обозначения *касры*, и перед буквой — для обозначения *д^аммы*. Сдвоенные точки служили для обозначения *танвйна* — падежного окончания слова в неопределённом состоянии, произносящееся [ан], [ин] или [ун] в зависимости от удваиваемой огласовки. Впоследствии мусульманские каллиграфы изменяли вид этих огласовок, обозначая их в виде квадратов, кружков, вертикальных чёрточек и т. п. Что же касается знатоков Корана, то они отнеслись к этому новшеству неоднозначно, и даже спустя несколько столетий, по словам египетского историка ал-Калкашанди (ум. 1418), некоторые богословы считали расстановку огласовок в тексте Корана недостатком.

Дальнейший этап развития коранического письма был связан с внедрением системы диакритических знаков, ныне известной как *и‘джам* или *нак^ат^а*. Диакритические знаки позволили уточнить согласные буквы, имеющие схожее написание, например: *и*, *й* и т. д. Потребность в этом возрастала по мере увеличения доли неарабских народов в мусульманской умме. Мы не располагаем точными сведениями о том, кто первым стал использовать диакритические точки в арабском письме. Исследования показывают, что *нак^ат^а* был известен арабам и до ислама, однако использовался крайне редко. В мусульманскую эпоху разработка системы *нак^ат^а* была начата грамматистами Насром ибн ‘Асимом (ум. 708) и Йахйей ибн Йа‘маром (ум. 746) по приказу омейядского наместника Ирака ал-Хаджжаджа ибн Йусуфа (ум. 714). В копиях Корана диакритические знаки изображались в виде кружков, квадратов, чёрточек и точек, а для того, чтобы их не путали со знаками вокализации, их выделяли разными цветами. Такая практика получила распространение в середине VIII в. Мединские каллиграфы записывали буквы и диакритические знаки чёрным шрифтом, знаки вокализации — красным, а *хамзы* — жёлтым. Андалусские и некоторые иракские мастера при переписывании Корана использовали сразу четыре цвета. Создаваемые в тот период копии священной книги представляли собой произведения искусства, требовавшие от каллиграфов большого мастерства. Но вместе с тем они утомляли читателей изобилием художественных элементов и отвлекали их от главной цели прочтения Корана — размышления над его смыслом.

Постепенно каллиграфы пришли к пониманию необходимости оформлять весь текст Корана, включая диакритические знаки и огласовки,

одним шрифтом. С этой целью выдающийся басрийский грамматист ал-Халил ибн Ахмад (ум. 786) разработал эффективную систему письма, в которой *фатх*□а обозначалась буквой , расположенной над текстом в наклонном положении (), *касра* — буквой под текстом (), *д□амма* — буквой над текстом (), *танвйн* — удвоением соответствующей огласовки (• • •), *шадда* — буквой без точек над текстом (), *сукӯн* — буквой без точки над текстом (), *хамза* — буквой (), *вас□л* — буквой над алифом (), а *мадда* — значком из букв и (позднее этот значок принял вид волнистой линии над алифом:). Благодаря своей простоте и ясности предложенная система письма получила признание и распространилась на большей части Халифата. Во многом этому способствовал и большой авторитет самого ал-Халила ибн Ахмада и его учеников Сибавайха (ум. 796), ал-Ахфаша (ум. ок. 825), ал-Асма‘и (ум. 828) и др.

Параллельно с развитием арабского письма совершенствовались и почерки, которыми пользовались мусульманские каллиграфы. Мы уже отмечали, что первые списки Корана были записаны почерком *джузм*, который, вытеснив южноаравийское письмо, распространился среди мекканской знати, а позднее использовался мусульманами. Стили дошедших до нас древнейших манускриптов учёные делят на ранний — *х□иджāзй* (рис. 3) и поздний — *кӯфй* (рис. 4). Для них характерны раздельное написание алифа в начале и в середине слова, систематическое опущение алифов, использование алифа вместо хамзы, перенос части слова на следующую строку. Предтечей *х□иджāзй* считается упрощённый почерк, который использовался при составлении посланий и других письменных документов, когда не хватало времени для тщательного оформления текста. Название более монументального куфийского стиля происходит от названия иракского города Куфа, основанного в 641 г. Он имеет сходство с почерком *джузм* и отличается угловатостью форм: толстые и длинные горизонтальные штрихи элегантно пересекаются с короткими вертикальными штрихами и жирными окружностями. Развитие *кӯфй* достигло совершенства во второй половине VIII в., и на протяжении последующих трёх столетий он оставался основным стилем, которым записывали священный текст.

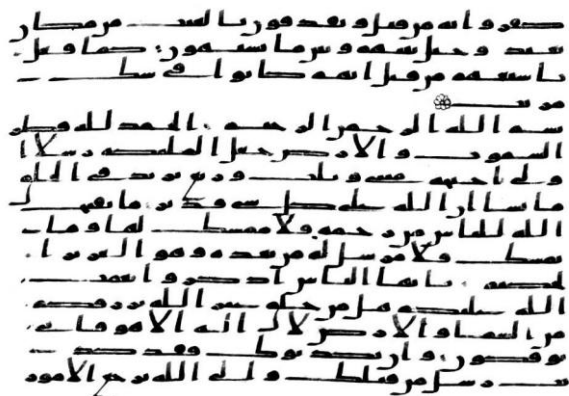


Рис. 3. Фрагмент Корана, записанный почерком *х□иджāзй* (последние два аята суры «Саба» и первые четыре аята суры «Творец»)

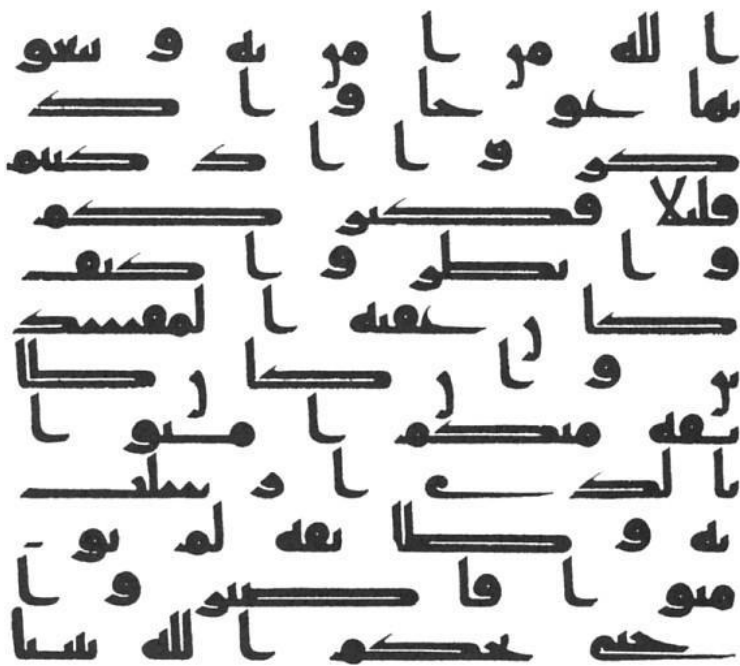


Рис. 4. Фрагмент Корана, записанный почерком *кūfī* (86-й и 87-й аяты суры «Ограды»)

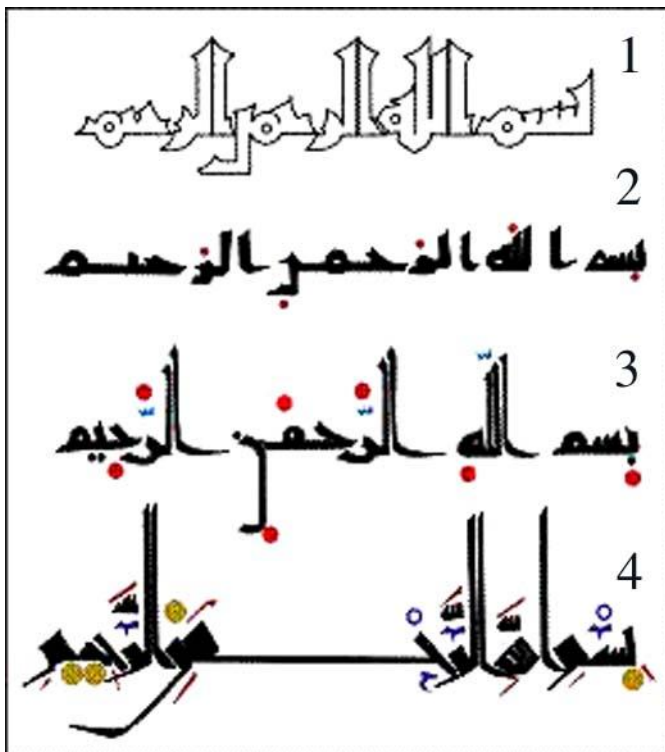


Рис. 5. Развитие арабского письма в IX — XI вв.: (1) монументальный почерк *кūfī* без огласовок и диакритических знаков; (2) система огласовок, разработанная Абу ал-Асвадом ад-Дуали; (3) появление диакритических знаков; (4) система огласовок, разработанная ал-Халилом ибн Ахмадом

Одним из первых каллиграфов, прославившихся переписыванием Корана, был секретарь омейядского халифа ал-Валида ибн ‘Абд ал-Малика (705 — 715) — Халид ибн Абу ал-Хайядж. Считается, что именно он является автором настенной росписи, включающей последние двадцать четыре суры Корана, в мединской мечети пророка Мухаммада. Большую известность приобрёл и другой секретарь при дворе халифов Кутба ал-Мухаррир. С его именем связывают приведение арабского письма в тот вид, который оно имеет в настоящее время. В период правления первых Аббасидов совершенствованием почерков занимались ад-Даххак ибн

‘Аджлан, Исхак ибн Хаммад и другие багдадские мастера. Благодаря их усилиям к началу X в. распространилось около двадцати арабских почерков. Значительный вклад в совершенствование письменности внесли визирь Мухаммад ибн ‘Али ибн Мукла (ум. 940) и его брат ал-Хасан (ум. 949). По свидетельству багдадского историка Ибн ан-Надима (ум. 1047), они обучились технике письма у своего деда и превзошли своих предшественников. Визирь Ибн Мукла усовершенствовал арабское письмо, уделяя внимание соблюдению пропорций, геометрическим формам, соответствию жирных и тонких линий. Приняв за единицу измерения высоту *алифа*, он разработал стандарты для шести каллиграфических стилей, впоследствии ставших классическими: *насх* (предтеча большинства современных почерков), *сульс* (более округлый вариант *насха*), *райх-ан* (богато украшенный орнаментальный вариант *сульса*), *таук-й* (орнаментальный почерк, в котором все буквы иногда соединяются друг с другом), *мух-ак-к-ак* (жирный шрифт с широкими диагональными росчерками) и *рук-а* (обычно используется в качестве рукописного шрифта). Предложенная им система послужила толчком для дальнейшего совершенствования и распространения курсивных почерков. Однако окончательный разрыв с угловатыми формами, присущими стилю *кўфй* и берущими своё начало от доисламской клинописи, произошёл при выдающемся каллиграфе и чтеце Ибн ал-Баввабе (ум. 1032). Его смелые решения вдохновляли мастеров следующего поколения, среди которых выделялись Йакут ал-Маусили (ум. 1221), Йакут ал-Хамави (ум. 1229) и Йакут ал-Муста‘сими (ум. 1299). Творчество последнего приобрело мировую известность и ознаменовало собой период наивысшего расцвета багдадской школы каллиграфии. Благодаря его стараниям почерк *сульс*, который прежде использовался для заголовков и эпиграмм, получил распространение в качестве самостоятельного каллиграфического почерка. К началу XI в. окончательно закрепляется тенденция к отказу от разрыва слов при переходе на новую строку, которая время от времени проявлялась и в ранних списках Корана.

Рис. 6. Образцы арабских шрифтов

кўфй

та-лйк

насх

рук-а

сульс

дйвāнй

Большое внимание развитию письма уделялось и в других областях мусульманского мира. Значительных успехов достигли египетские каллиграфы в период правления Фатимидов (909 — 1171), когда Каир

успешно соперничал с Багдадом не только на политической, но и на культурной арене. Период наибольшего расцвета египетской каллиграфии пришёлся на эпоху мамлюкских султанов (1250 — 1517), которые увлечённо покровительствовали исламскому искусству. Творчество Мухаммада ибн ал-Вахида, Мухаммада ал-Мухсини, Ибрахима ибн ал-Хаббаза восхищало не только совершенством письма, но и неповторимыми орнаментами. В тот период каллиграфия изучалась не только как разновидность прикладного искусства, но и как способ выражения внутреннего мира человека. Об этом свидетельствуют сочинения Ибн Халдуна, ал-Калкашанди и других авторов.

В XIV — XV вв. искусство рукописной книги достигло своего апогея в странах Среднего Востока. Каллиграфы создавали произведения, в которых богатый переплёт, элегантная вязь текста и пышные орнаменты составляли единое целое. Для записи текста Корана не только использовались классические почерки, но и разрабатывались новые. Несмотря на популярность курсивных почерков, *кūфī* не изжил себя полностью и развился в новый геометрический стиль с тонкими вертикальными и наклонными штрихами, известный как восточный *кūфī*. Персидские мастера разработали ряд элегантных почерков, которые по своей лёгкости и непринуждённости гармонично сочетались с духом персидской поэзии. ‘Абд ал-Хайй ал-Истарабади усовершенствовал и успешно внедрил почерк *та‘лīк*, который был изобретён ещё в начале IX в. Романтичный почерк *наста‘лīк*, которым обычно записывали поэмы и комментарии к Корану, был придуман азербайджанским мастером Мирали Султаном ат-Табризи (ум. 1416) и усовершенствован Миримадом ал-Хасани (ум. 1615). Будучи комбинацией *насха* и *та‘лīк*, этот почерк отличался отсутствием засечек, короткими вертикальными и кривыми горизонтальными штрихами.

Свой вклад в совершенствование арабского письма внесли мастера из Андалусии и Северной Африки, Афганистана и Китая. Практически каждое поколение каллиграфов обогащало исламское искусство новыми стилями и почерками. Однако золотой порой арабской каллиграфии стало правление османских султанов. Турецкие мастера Хамдаллах ал-А‘маси (ум. 1520), Хафиз Осман (ум. 1698) и их последователи возродили забытые почерки, довели до совершенства шесть классических почерков, разработали новые стили. С именем Ибрахима Мунифа (XV в.) связано возникновение почерка *дйвāнī*, в котором сочетаются округлость форм и взаимопроникновение элементов соседних слов. В середине XIX в. благодаря усилиям каллиграфа Мумтаз-бека окончательно сформировался *рук‘а* — лёгкий и удобный почерк, использовавшийся при составлении документов и даже при переписывании священных текстов. В Турции получил новое рождение и приобрёл выразительную форму *насх*. Начиная с XVI в. за этим разборчивым и эстетичным почерком закрепились репутация традиционного коранического письма. Интерес к каллиграфии в Турции не снизился и после того, как в 1929 г. арабский алфавит был заменён латиницей. В минувшем столетии традиции турецкой школы продолжали такие корифеи, как Мустафа Халим (ум. 1964), Наджм ад-Дин Окаяй (ум. 1976), Хамид Айтадж ал-Амади

(ум. 1982).

Авторитет каллиграфов не упал и с проникновением в мусульманский мир печатного дела. И хотя первые книги на арабском языке были напечатаны в Гранаде ещё в 1505 г., богословы крайне осторожно относились к такого рода тиражированию копий Корана. Поэтому первые печатные экземпляры Корана появились не в мусульманском мире, а в Европе. Историки не называют точной даты и места первого такого издания. Можно утверждать лишь то, что оно вышло в свет в Италии между 1499 и 1538 гг., а потом было уничтожено по указу римского папы. Зато сохранились экземпляры гамбургского издания Корана 1694 г., которое отличается от *расм 'усмāнī* и содержит много грамматических ошибок. В 1834 г. в Лейпциге была основана типография, предназначенная для издания Корана. Над подготовкой тех изданий работал немецкий востоковед Г. Флюгель (ум. 1870), однако научные принципы его работы до сих пор остаются неясными. Несмотря на большую популярность среди европейских востоковедов, «Коран Флюгеля» не был воспринят всерьёз мусульманскими учёными. В России первое издание Корана было осуществлено по указу Екатерины II в 1787 г. в типографии Академии наук в Петербурге. Текст издания был подготовлен муллой 'Усманом Исма'илом и получил высокую оценку европейских учёных. В 1789 — 1798 гг. эта книга выдержала ещё пять изданий в Петербурге, после чего арабский шрифт Корана был передан в Казань. В 1848 г. в Казани появилось новое издание Корана, подготовленное Мухаммадом Шакиром Муртазой. Оно состояло из 466 страниц и соответствовало *расм 'усмāнī*. К нему же прилагался список исправлений к допущенным опечаткам.

В мусульманском мире Коран впервые был напечатан в Тегеране (1828) и в Тебризе (1833). Позднее появились индийское и турецкое издания Корана, однако ни одно из них не соответствовало *расм 'усмāнī*, поскольку священный текст был записан современным арабским письмом. В 1890 г. вышло в свет египетское (каирское) издание Корана, подготовленное известным богословом и чтецом Ридваном ибн Мухаммадом ал-Мухалалати (ум. 1983). При оформлении текста он опирался на принципы, положенные в основу списков 'Усмана, однако полиграфическое качество издания было очень низким. Тем не менее, оно подтолкнуло богословов каирского университета ал-Азхар к формированию комиссии по созданию печатного издания Корана, которое было осуществлено в 1923 г. Его текст был записан шейхом Мухаммадом 'Али Халафом ал-Хусайни в соответствии с *расм 'усмāнī*, а огласовки расставлены согласно чтению Хафса ибн Сулаймана (ум. 796) от 'Асима ибн Абу ан-Наджуда (ум. 745). С тех пор Коран издаётся большими тиражами во многих мусульманских странах. В одном только Комплексе по изданию Священного Корана в Медине ежегодно выходит в свет около 10 млн. экземпляров Корана разного формата. Наиболее популярным почерком для оформления коранического текста остаётся *наسخ*, но в некоторых регионах используются и другие стили. И хотя современные технологии играют всё большую роль в подготовке священной книги,

каллиграфическое искусство остаётся для мусульман таинством, позволяющим прикоснуться к запредельному совершенству сакрального текста.

Полемика относительно подлинности письменного текста Корана

История собирания и кодификации текста Корана основывается на мусульманской традиции. Предания на этот счёт, признаваемые улемами, отвечают строгим критериям, выработанным для установления достоверности хадисов. Многие из них не вызывают сомнений в своей надёжности, потому что в каждом поколении множество передатчиков рассказывали их независимо друг от друга. В богословской терминологии такие хадисы называются *мутавāтир*. До нас не дошли упоминания о сколько-нибудь серьёзных возражениях против *мусхифа* Абу Бакра или копий, разосланных халифом ‘Усманом. Даже повстанцы, упрекавшие ‘Усмана в злоупотреблении властью и требовавшие его отставки, не предъявляли ему обвинений в искажении Корана. Известно лишь, что авторитетный сподвижник ‘Абдаллах ибн Мас‘уд, поселившийся в Куфе, высказался против назначения Зайда ибн Сабита главой комиссии по переписыванию экземпляров Корана. Он был недоволен тем, что к такой почётной работе привлекли не его самого, сопровождавшего Мухаммада с первых лет пророчества, а сравнительно молодого Зайда. Однако ни Ибн Мас‘уд, ни его ученики не возражали против решения халифа размножить кодифицированный текст. Догмат о подлинности и целостности Корана вообще не является предметом обсуждения мусульманских теологов. Согласно традиционной точке зрения, священное писание оберегается самим Аллахом и никто не способен привнести в него какие-либо изменения (сура 15 «Хиджр», аят 9). Этого мнения не разделяют лишь некоторые шиитские группы, обвиняющие халифов Абу Бакра и ‘Умара ибн ал-Хаттаба в искажении Корана и исключении из него аятов, указывающих на превосходство ‘Али ибн Абу Талиба и право семьи пророка на верховную власть (*имāма*). Однако их претензии не основываются на исторических фактах и научной критике, а носят догматический характер. Ввиду этого, как пишет шотландский арабист У. М. Уотт (ум. 2006), их едва ли можно принять во внимание при современном критическом изучении текста.

Предания, не вписывающиеся в традиционные представления о сложении Корана, в научной литературе называются «альтернативными». Как правило, они отвергаются улемами по причине ненадёжности передатчиков или интерпретируются в рамках традиции, если передатчики заслуживают доверия. Известно, что в богословии достоверность хадисов определяется целостностью и надёжностью *иснāда* — цепочки передатчиков, с чьих слов предание было записано. Многие собиратели хадисов (в т. ч. Абу Давуд, ат-Тирмизи, Ибн Маджа и др.) включали в свои своды не только достоверные, но и слабые сообщения, нередко указывая на ненадёжность источника. Считается, что это делалось для предостережения мусульман от обращения к подложным преданиям. Вместе с тем именно такого рода

хадисы легли в основу гиперкритического подхода к мусульманской традиции, предложенного венгерским исламоведом И. Гольдциером (ум. 1921). Позднее немецкий учёный Й. Шахт (ум. 1969) попытался доказать, что значительная часть хадисов о собирании Корана была сфабрикована в VIII-IX вв. в процессе религиозно-политической борьбы внутри Халифата. Недоверие к мусульманским преданиям ощущается и в сочинениях других известных востоковедов. Например, К. Броккельман (ум. 1956) скептически относился к истории о том, что гибель чтецов Корана в Йамаме послужила поводом для собирания *мусхифа* Абу Бакра. Он считал, что историки сильно завышают число погибших в том сражении чтецов, поскольку имена большинства из них неизвестны. Итальянский исследователь Л. Каэтани (ум. 1935) даже полагал, что рассказ о составлении *мусхифа* Абу Бакра является вымыслом. По мнению Дж. Бартона, традиция преувеличивает роль Зайда ибн Сабита в собирании Корана, поскольку при жизни Абу Бакра тот был слишком молод, чтобы ему доверили столь ответственную работу.

В целом критические исследования мусульманской традиции ставят целью показать, что окончательный текст Корана сложился не при жизни Мухаммада, а значительно позже как результат редактирования его проповедей. Поводом для такого предположения являются, прежде всего, признаваемое самими мусульманами отсутствие на момент кончины Мухаммада канонизированного письменного текста памятника и существование некоторых различий между каноническими чтениями, традиционно объясняемое ниспосланием Корана в семи *хифах*. Кроме того, как уже было показано, определённые расхождения существовали и между *мусхифами*, составленными авторитетными сподвижниками Мухаммада. В связи с этим традиционное объяснение всех перечисленных сложностей остаётся более убедительным, чем существующие на сегодняшний день альтернативные гипотезы. В то же время, если реальная история Корана была искажена, то остаётся трудно объяснимым, как тысячи улемов, проживавших в географически отдалённых областях и принадлежавших к разным, а порой и соперничавшим идейным школам, вступили в тайный сговор и бесследно уничтожили любые свидетельства борьбы, которая неизбежно должна была сопровождать подобный процесс? Потому не удивительно, что некоторые востоковеды, в том числе А. Шпренгер (ум. 1893), У. Мьюир (ум. 1905), Р. Доци (ум. 1883) и особенно И. Фюк (ум. 1974), относились к мусульманским преданиям с большим доверием. Очень близки к суждениям улемов и выводы немецкого учёного Ф. Швалли (ум. 1919), исследовавшего корпус хадисов о собирании Корана: имеющийся в нашем распоряжении текст в целом можно считать откровением, которое принёс Мухаммад.

Другое направление исследований, ставящих целью установление подлинности Корана, связано с критическим анализом самого священного текста. Появление такого рода сочинений отмечается с середины XIX в., когда в корановедении стали широко использоваться достижения германской

школы библеистики. Тем не менее, попытки доказать наличие в Коране подложных аятов предпринимались и раньше. Так, французский арабист Сильвестр де Саси (ум. 1838) полагал, что аят

«Мухаммад — всего лишь посланник. До него тоже были посланники. Неужели, если он умрёт или будет убит, вы обратитесь вспять?» (сура 3 «Семейство ‘Имрана», аят 144) был добавлен в текст Корана после смерти Мухаммада. Немецкий историк Густав Вайль пошёл ещё дальше, дав подобную оценку всем аятам, в которых говорится о смертности творений. Он же высказал сомнения относительно подлинности аята о ночном путешествии пророка (сура 17 «Ночной перенос», аят 1), основываясь на ошибочном (но довольно распространённом) мнении, что Мухаммад называл Коран своим единственным чудом. Однако названные откровения ни в содержательном, ни в стилистическом планах не выбиваются из контекста, и поэтому эти гипотезы не получили поддержки большинства учёных. Известный семитолог Хартвиг Хиршфельд (ум. 1934) относил к числу поздних вставок пять аятов, в которых упоминается имя Мухаммад, считая его вымышленным. Но это предположение опровергается ранними рукописями, в которых пророк ислама именуется Мухаммадом. Кроме того, согласно историческим сообщениям, мекканские язычники, не признававшие его послания, никогда не возражали против его имени. Известный немецкий востоковед Т. Нёльдеке (ум. 1930) полагал, что буквенные зачины в некоторых сурах появились в процессе собирания текста Корана после смерти Мухаммада и указывают на имена лиц, которым принадлежали соответствующие списки. Например, буква ا обозначает список ал-Муғиры ибн Шу‘бы, ب — список ‘Усмана ибн ‘Аффана, ج — список Абу Хурайры и т. д. И хотя впоследствии сам учёный отказался от этой гипотезы, она довольно долго обсуждалась в научных кругах.

Гипотезы о том, что текст Корана содержит аяты, включенные после смерти Мухаммада, высказывали и другие авторы, однако все они представляются необоснованными. Напротив, как пишет У. М. Уотт, единство коранического стиля не даёт оснований сомневаться в подлинности дошедшего до нас Корана. Мусульманские авторы обычно аргументируют подлинность памятника наличием в нём упоминаний в адрес сподвижников и даже жён пророка (например, сура 8 «Трофеи», аяты 67-68 или сура 66 «Запрещение», аят 4). Если бы текст Корана подвергся редактированию со стороны сподвижников, то они, вероятно, исключили бы из него критические замечания в свой адрес. И, поскольку этого не произошло, мы не можем ставить под сомнение их добросовестность. Однако вопрос о подлинности Корана можно поставить иначе: действительно ли дошедший до нас текст содержит всё, что Мухаммад считал откровением? У. М. Уотт полагает, что вероятность утери некоторых частей Корана всё-таки существует, потому что Зайд ибн Сабит при составлении *муснада* опирался, прежде всего, на память чтецов. Австралийский ориенталист А. Джеффри (ум. 1959) и ряд других учёных строят подобное предположение на преданиях об отмене аятов, исключённых из окончательного текста Корана.

Таким образом, современное корановедение критически подходит к мусульманским преданиям о сложении текста Корана. В отличие от улемов, единодушно признающих сохранность памятника в том виде, в котором он сложился к концу жизни пророка Мухаммада, между отечественными и западными востоковедами нет единого мнения на этот счёт. Несмотря на различия в методах и подходах, многие работы на эту тему характеризуются негативной заданностью, которая снижает их научную ценность. Критическая переоценка достижений европейского корановедения в этой области даётся в работах Набии Эббот, Мухаммада Мохара ‘Али, Мухаммада ‘Азами, Мухаммада Сиддики и др. Их труды на английском языке способствовали сближению взглядов мусульманских и западных авторов на историю сложения Корана. Большие возможности для исследования данной проблемы открываются и благодаря переводам раннеисламских богословских трактатов на европейские языки.

Контрольные вопросы

1. Что подразумевается под собиранием Корана при жизни Мухаммада?
2. Что побудило Абу Бакра собрать произнесённые откровения в единый список? По каким причинам этого не сделал пророк Мухаммад?
3. Какие преимущества *мусхиф* Абу Бакра имел перед другими списками Корана?
4. Назовите шесть правил *расм ‘усмāнī*, сформулированных ас-Суйути. Проиллюстрируйте свой ответ примерами из Корана.
5. Опишите основные этапы развития коранического письма. В каких исторических условиях протекал данный процесс?
6. Назовите основные направления исследований подлинности Корана. Какие учёные внесли наибольший вклад в критическое изучение традиции о сложении Корана?

Арабские термины

‘ард □
 бадал
 вас □ л
 дйвāнй
 джāми ‘
 джам ‘
 джузм
 д □ абт □ (=шакл)
 зийāда
 и ‘джāм (=нак □ т □)
 иснāд
 кўфй
 к □ āрй ‘
 муснад (почерк)
 мус □ х □ аф
 мух □ ак □ к □ ак □
 наста ‘лйк □
 насх (термин)
 насх (почерк)
 райх □ āн
 расм ‘усмāнй
 рик □ ā ‘
 сульс
 та ‘лйк □
 таджвйд
 таук □ й ‘
 фас □ л
 хазф
 х □ āфиз □
 х □ арф
 х □ иджāзй

§3. КОМПОЗИЦИОННЫЕ ОСОБЕННОСТИ КОРАНА

Этимология и значение терминов ‘аят’ и ‘сура’

Священный Коран состоит из аятов, которые объединены в 114 сур. Арабское слово *āya* имеет несколько близких друг другу значений. В самом Коране оно используется в значениях ‘знамение’ (сура 30 «Римляне», аят 22), ‘знак’ (сура 2 «Корова», аят 248), ‘назидание’ (сура 26 «Поэты», аят 8), ‘чудо’ (сура 2 «Корова», аят 211), ‘удивительное событие’ (сура 23 «Верующие», аят 50). В мусульманском богословии **аят — часть коранического откровения, состоящая из одного или нескольких слов и имеющая обозначенные начало и конец.** Соответствие между семантическим и богословским значениями этого слова очевидно: аяты Корана являются самостоятельными знамениями, отделёнными от предшествующих и последующих откровений, в соединении которых рождается чудо; они содержат ясные назидания и свидетельствуют о правдивости Божьего посланника.

Аяты Корана различаются по величине и количеству слов. Как правило, длинные аяты включены в длинные суры, а короткие аяты — в короткие суры. Однако встречаются и исключения. Например, длинная сура «Поэты» состоит из более 220 коротких аятов. Самые короткие аяты сложены всего из двух букв (сура 20 «Та ха», аят 1, сура 36 «Йа син», аят 1). Есть аяты, состоящие из одного (сура 55 «Милостивый», аят 64), двух (сура 93 «Утро», аят 1) и более слов. Самый длинный аят — ‘аят о долге’ (сура 2 «Корова», аят 282), который в современных изданиях Корана обычно занимает целую страницу. Следует знать, что мусульманские теологи разрешают использовать слово ‘аят’ в отношении как целых аятов, так и их частей.

В ранних списках Корана не было деления текста на аяты. Со временем каллиграфы стали обозначать концовку аята особым разделительным значком *fāc□ила*, а последняя буква аята получила название ‘разделительной’ (*x□арф fāc□ила*). В большинстве современных изданий Корана аяты имеют нумерацию. Однако общепризнанной системы деления текста на аяты нет, поскольку между богословскими школами существовали разногласия на этот счёт. Например, большинство улемов признавало, что сура «Открывающая» состоит из семи аятов. Однако между ними не было согласия относительно статуса *басмалы*, т. е. формулы ‘Именем Аллаха, Милостивого, Милосердного’. Куфийские и мекканские чтецы считали *басмалу* первым аятом в этой суре. В то же время мединские, сирийские и басрийские улемы считали её не частью суры, а разделительным аятом. Кроме того, фрагмент «...путём тех, кого Ты благодетельствовал, не тех, на кого пал гнев, и не заблудших» они делили на два аята, благодаря чему количество аятов в суре достигало семи. При этом каждая из сторон обосновывала свою позицию умозрительными доводами. Принимавшие данный фрагмент за один аят

ссылались на то, что его разделение нарушает созвучие концовок аятов в данной суре. С другой стороны, данный фрагмент значительно превышает по своему объёму остальные аяты первой суры, что служит доводом в пользу противоположного мнения.

Согласно ас-Суйути, между чтецами не было разногласий относительно разделения на аяты лишь сорока сур: «Йусуф» (111 аятов), «Хиджр» (99 аятов), «Пчёлы» (128 аятов), «Различение» (77 аятов) и т. д. В четырёх случаях чтецы расходились во мнениях относительно членения текста на аяты, но не по поводу числа аятов: суры «Рассказ» (88 аятов), «Паук» (69 аятов), «Джинны» (28 аятов) и «Предвечернее время» (3 аята). В остальных семидесяти случаях разногласия касались и общего числа аятов, и деления текста на аяты. Причина этого была в том, что при жизни Мухаммада сподвижники обучались Корану изустным путём. Читая откровение, Пророк обозначал завершение аятов паузами, которые не всегда совпадали с завершением мысли. Во многих случаях одни сподвижники расценивали паузу как завершение аята, а другие — нет. И поскольку эти расхождения не влияли на содержание и смысл откровений, мусульмане не придавали им особого значения. Некоторые считали, что Мухаммад обучил своих учеников разделению всех сур на аяты. Иными словами, основанием для разделения сур на аяты они считали *таук* □ *йф*, т. е. божественное установление. В пользу такого мнения свидетельствуют два аргумента. Во-первых, согласно последователям куфийской школы, схожие буквенные зачины в одних случаях считаются отдельными аятами, а в других случаях — частью следующего за ними аята. Например, формула *йā-сйн* считается отдельным аятом, а похожая на неё формула *т* □ *ā-сйн* признаётся частью более длинного аята. Кроме того, буквосочетание *кāф-хā-йā-‘айн-с* □ *āд* считается одним аятом, а *х* □ *ā-мйм-‘айн-сйн-к* □ *āф* делится на два аята. И если бы сподвижники самостоятельно разделяли священный текст на аяты, то, очевидно, они использовали бы для этого какую-либо систему. В таком случае близкие по звучанию и количеству букв формулы получали бы одинаковый статус. А поскольку это не так, можно предположить, что сподвижники опирались на указания самого Мухаммада. Во-вторых, традиция сохранила внушающие доверие предания о превосходстве ‘престольного аята’ (сура 2 «Корова», аят 255), о количестве аятов в отдельных сурах. Следовательно, разделение сур на аяты было известно ещё при жизни Мухаммада.

Согласно другому мнению, Мухаммад не обучал своих сподвижников чёткому разделению сур на аяты, и хотя большая часть аятов определена в соответствии с паузами, которые он делал при чтении Корана, начало и конец некоторых аятов были установлены самими чтецами. На наш взгляд, это мнение наиболее предпочтительно, тем более что в разных областях Халифата традиционно распространились разные системы разделения и подсчёта аятов. Каждая из них связана с именем известного чтеца, который, в свою очередь, возводил её к одному или более авторитетным сподвижникам. Например,

куфийский счёт связывают с именем ‘Али ибн Абу Талиба, мекканский — с именами Ибн ‘Аббаса и Убайя ибн Ка‘ба, сирийский — с именем Абу ад-Дарды. Во многих современных изданиях, в частности выходящих в свет в Саудовской Аравии, выделяют 6 236 аятов, что соответствует куфийскому счёту.

Табл. 1. Общее количество аятов в Коране (согласно различным школам)

Название счёта	Число аятов	Имя чтеца, с которым связана традиция
Мекканский	6 220	‘Абдаллах ибн Касир
Мединский ранний	6 217	Неизвестно
Мединский поздний	6 210	Абу Джа‘фар ал-Махзуми
	6 214	Шайба ибн Нисах
Куфийский	6 236	Хамза аз-Заййат
Басрийский	6 205	‘Асим ибн ал-‘Аджжадж
	6 219	Катада ибн Ди‘ама
Сирийский	6 226	‘Абдаллах ибн ‘Амир

Сурой называется часть Корана, объединяющая в целое группу аятов. В арабском языке слово *сӯра* употребляется в значениях ‘степень’, ‘достоинство’, ‘высокое строение’, ‘признак’, ‘балка’. Оно образовано от слова *сӯр* ‘забор’, ‘стена’. Существует мнение, что коранические суры получили такое название, потому что слова и аяты в них неразрывно связаны друг с другом, как кирпичи в стене. Подобно высоким крепостным стенам, они защищают послание Мухаммада, с одной стороны, и подчёркивают величие Корана — с другой стороны. Священный текст начинается сурой 1 «Открывающая» и заканчивается сурой «Люди». Самая короткая сура «Каусар» состоит всего из трёх коротких аятов, а самая длинная сура «Корова» — из 286 (согласно одному из известных счетов) аятов. В письменном тексте Корана каждой суре, за исключением суры 9 «Покаяние», предшествует *басмала*. Согласно рассказу Ибн ‘Аббаса, переданному Абу Давудом, именно очередное ниспослание *басмалы* служило указанием на то, что низведение суры завершилось.

Составленный при халифе ‘Усмани ибн ‘Аффане *мусхиф-имām* включал 114 сур. Мусульмане единодушно признают такое разделение священной книги на суры. Однако в некоторых ранних списках количество сур отличалось от общепризнанного. Например, в списке Ибн Мас‘уда не было

первой и двух последних сур, которые он считал обычными молитвами. Список Убаййа ибн Ка'ба, напротив, состоял из ста шестнадцати сур, поскольку к каноническому тексту он прибавил две молитвы, известные как *кунут*. Одну из них он назвал сурой «Отречение»: *اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِكَ وَنَسُوكَ تَوْنِي*. «О Аллах, поистине, мы обращаемся к Тебе за помощью, просим Тебя о прощении и славим Тебя за всё благое, отказываемся и отрекаемся от тех, кто неблагодарен Тебе». Другая молитва была названа «Служение»: *اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ وَنَسُجُدُ، وَإِلَيْكَ نَسَعِي وَنَحْفِدُ نَرْجُو رَحْمَةً تَوْجِيحُ عَذَابِكِ، عَذَابِكِ بِكَ أَوْرِثِينِ لِحَقِّ*. «О Аллах, Тебе одному мы поклоняемся, Тебе одному молимся и пред Тобой падаем ниц, к Тебе одному стремимся и Тебе служим, на Твою милость надеемся и Твоей кары боимся; ведь кара Твоя постигнет неверующих!» Существует мнение, что эти молитвы поначалу были частью Корана, а позднее были удалены из его текста. Возможно, в списке Убаййа было всего сто пятнадцать сур, поскольку, по некоторым сообщениям, суры «Слон» и «Курайшиты» он считал одной сурой.

Согласно традиционной точке зрения, названия сур использовались уже при жизни Мухаммада. Многие суры имеют всего одно название, например: «Женщины», «Скот», «Ограды», «Марйам» и т. д. Некоторые суры именовались сподвижниками по-разному. Например, сура «Мухаммад» также известна как «Сражение», а сура «Покаяние» имеет десять названий. Египетский корановед аз-Заркаши (ум. 1393) отмечает, что принцип именования сур соответствует обычаям арабов, которые называли известные касыды по особенностям их содержания. Так, название суры «Корова» связано с историей о заклании коровы израильянами (сура 2 «Корова», аяты 67-73). Сура «Семейство 'Имрана» была названа так потому, что в ней описана история этой семьи, рождение Марйам и её сына 'Исы. В суре «Женщины» особое внимание уделяется предписаниям, касающимся женщин, а в суре «Трапеза» описывается история о ниспослании чудесной трапезы апостолам 'Исы. Очевидно, эти названия были даны либо самим Пророком, либо его учениками. Следует отметить, что в целом богословы не разрешали придумывать для сур новые названия и рекомендовали использовать уже существующие.

Порядок ниспослания и расположения сур и аятов

Коранические откровения ниспосылались в разное время на протяжении более двадцати двух лет. Последний фрагмент писания был получен Мухаммадом незадолго до его кончины. Некоторые суры были ниспосланы целиком за один раз. В первую очередь это относится к большинству коротких сур, помещённых в конце книги. По мнению большинства улемов, так же целиком была ниспослана сура «Скот», состоящая из более 160 аятов. Многие длинные суры ниспосылались фрагментами, различающимися по объёму и

числу аятов. Например, сура «Корова» сложена из более восьмидесяти фрагментов, ниспосланных в разное время. В самом Коране особо подчёркивается, что Мухаммад получал откровение частями. Согласно традиции, мекканские язычники, не желавшие соглашаться с Мухаммадом, стали расспрашивать иудеев о священных книгах. Узнав, что Пророк Муса получил Тору целиком, они спросили с недоумением и упрёком: «Почему Коран не ниспослан ему целиком за один раз?» В ответ им были произнесены аяты, разъясняющие преимущества ниспослания Корана частями (сура 25 «Различение», аяты 32-33).

Согласно комментаторам Корана, это было сделано, **во-первых**, для укрепления сердец Пророка и верующих. Исследования в области психологии религии показывают, что религиозный опыт доставляет верующим людям радость и успокоение, помогает им ощутить божественное присутствие и заботу. Поэтому получение новых откровений усиливало веру и стойкость Мухаммада и его последователей. Хорошо известно, что соплеменники Пророка ислама и некоторые из близких родственников отвернулись от него после начала пророчества. Более десяти лет они враждовали с ним, преследовали его соратников и даже проливали их кровь. В таком положении и сам Мухаммад, и его сподвижники нуждались в утешении, которое давал им Коран. Это относится и к историям о пророках, на долю которых выпадали суровые испытания (сура 11 «Худ», аят 120), и к повелениям проявлять терпение (сура 16 «Пчёлы», аят 127), и к обещаниям близкой победы верующих и уготованной для них награды (сура 5 «Трапеза», аят 67), и к угрозам в адрес врагов ислама (сура 54 «Месяц», аят 45).

Во-вторых, ниспослание Корана частями было предпочтительнее для обучения мусульман писанию и законам религии. В первой половине VII в. лишь немногие арабы владели грамотой. Во внутренних областях Аравии письменные принадлежности вообще были трудно доступны. Поэтому большинство мусульман заучивало Коран наизусть, и поэтапное ниспослание откровения облегчало стоящую перед ними задачу. С другой стороны, образ жизни и традиции доисламской Аравии сильно отличались от того мировоззрения и социального уклада, которые проповедовались исламом. Искоренение болезней, поразивших языческое общество, требовало не только длительного времени, но и правильной стратегии. На ранних этапах проповедь Мухаммада была сосредоточена на разъяснении принципов монотеизма и веры в последнюю жизнь, укреплении нравственных основ мусульманской уммы и формировании правильного мировоззрения. Что же касается религиозных заповедей, то многие из них были провозглашены лишь после хиджры в Медину. Незадолго до хиджры мусульманам было приказано совершать пять обязательных ежедневных молитв, во втором году от хиджры были вменены в обязанность закят и пост в рамадане. Предписание совершать последний столп ислама — хадж — было оглашено лишь в шестом или в девятом году от

хиджры. Некоторые обычаи, широко распространённые до ислама, в частности употребление вина, тоже вытеснялись поэтапно. Как показала история, избранный Кораном принцип низведения заповедей от важнейших к менее значимым полностью оправдал себя и ислам быстро обрёл миллионы убеждённых последователей.

В-третьих, ниспосылаемые в разное время фрагменты Корана содержали ответы на вопросы и обвинения современников Мухаммада. Содержание Корана позволяет утверждать, что люди часто обращались к Пророку с вопросами, касающимися религиозных верований (сура 17 «Ночной перенос», аят 85), древней истории (сура 18 «Пещера», аят 83) и социальных норм (сура 2 «Корова», аят 220). Кроме того, между жителями Медины нередко возникали спорные и конфликтные ситуации, требовавшие справедливого разрешения. Ниспосылаемые по этим поводам откровения проливали свет на запутанные ситуации, укрепляя авторитет Мухаммада и обучая мудрости его сподвижников. В качестве примеров можно привести аяты, ниспосланные в оправдание жены Мухаммада ‘Аиши, которую группа лицемеров обвинила в прелюбодеянии (сура 24 «Свет», аяты 11-26), и аяты о *зихаре* — языческом обряде отречения от жены, ниспосланные по поводу Хаулы бинт Са‘лабы и её мужа Ауса ибн ас-Самита.

Согласно традиции, по мере ниспослания откровений Мухаммад указывал своим секретарям и чтецам, в какую суру и на какое место следует поместить новые аяты. Он самостоятельно обучал их Корану и регулярно перечитывал суры во время молитв и проповедей. Поэтому между улемами нет разногласий относительно того, что последовательность аятов во всех сурах была установлена самим Пророком и что читать аяты Корана в ином порядке неправильно. Некоторые даже считают, что несоблюдение хронологической последовательности есть указание на то, что смысл аятов не ограничивается причинами их ниспослания и что коранические законы справедливы во все времена и для любых обществ. В *Сихихе* ал-Бухари приводится рассказ о том, как ‘Абдаллах ибн аз-Зубайр спросил ‘Усмана ибн ‘Аффана, почему они записали аят «Если кто-либо из вас скончается и оставит после себя жён, то они должны завещать, чтобы их обеспечивали в течение года и не прогоняли» (сура 2 «Корова», аят 240), который считается отменённым. В ответ ‘Усман сказал: «Послушай, племянник, я не вношу никаких изменений». При жизни Пророка ‘Абдаллах ибн аз-Зубайр был ещё слишком молод. Очевидно, он полагал, что все отменённые аяты были исключены из окончательного текста Корана. Однако ‘Усман объяснил, что назначенная им комиссия не вносит в текст никаких изменений, а лишь переписывает его в том виде, в котором он был сохранён при жизни Пророка. Иными словами, в мусульманской среде порядок аятов в Коране не был предметом дискуссий и обсуждений ни в период кодификации священного текста при праведных халифах, ни в последующие века.

Что же касается порядка сур, то улемы разошлись во мнениях относительно того, был он определён при жизни Мухаммада или нет. По мнению ан-Наххаса (ум. 950), Ибн ал-Анбари (ум. 940) и некоторых других, порядок сур в *мус* □ *х* □ *афе-имāме* установлен в соответствии с указаниями Мухаммада и с тем, что он произнёс во время последнего предьявления. В пользу этого свидетельствует тот факт, что мусульмане единодушно признали данный порядок и уничтожили остальные списки. Не возражали против этого и сподвижники, в чьих списках суры располагались в иной последовательности. Ещё одним аргументом в пользу данного мнения служит расположение некоторых сур. Например, суры, начинающиеся буквосочетанием *х* □ *ā-мīm*, располагаются последовательно, а между двумя сурами, открывающимися буквосочетанием *т* □ *ā-сйн-мīm* (26-я и 28-я суры), находится сура «Муравьи», которая начинается формулой *т* □ *ā-сйн* и которая короче двух других сур. Очевидно, если бы сподвижники опирались на собственные суждения, то суры с одинаковыми зачинами были бы расположены последовательно и в порядке убывания их длины.

Другая группа улемов считает, что порядок сур в Коране установлен сподвижниками на основании самостоятельного суждения — *иджтихāда*. Согласно ас-Суйути, этого мнения придерживалось большинство мусульманских теологов. Оно опирается на расхождения в порядке расположения сур, существовавшие между ранними списками Корана. Нет никаких сомнений в том, что в *мус* □ *х* □ *афе-имāме* суры располагались не в том порядке, в котором они были получены Мухаммадом. На первом месте оказалась сура «Открывающая», за ней — суры «Корова», «Семейство ‘Имрана», «Женщины», «Трапеза», «Скот», «Ограды», «Трофеи», «Покаяние», «Йунус» и т. д. В то же время в списке Ибн Мас‘уда сура «Женщины» находится перед сурой «Семейство ‘Имрана», суры «Трапеза», «Скот» и «Ограды» расположены в обратном порядке, а сура «Йунус» — перед сурой «Трофеи». Последовательность сур в списке Убайя ибн Ка‘ба была следующей: «Открывающая», «Корова», «Женщины», «Семейство ‘Имрана», «Скот», «Ограды», «Трапеза», «Йунус» и т. д. По некоторым сведениям, в списке ‘Али ибн Абу Талиба суры располагались в порядке их ниспослания: «Сгусток крови» (96-я сура), затем «Завернувшийся» (74-я сура), затем «Перо» (68-я сура), затем «Закутавшийся» (73-я сура), затем «Пальмовые волокна» (111-я сура) и т. д.

На наш взгляд, приведённый довод является спорным, поскольку сподвижники составляли собственные списки для частного пользования и не претендовали на их канонизацию. Очевидно, именно поэтому халиф ‘Усман не опирался на них при переписывании *мус* □ *х* □ *афов*. Поэтому аргументы первой группы выглядят более убедительными. Исследования мусульманских преданий также показывают, что традиционный порядок сур соблюдается в подавляющем большинстве хадисов о том, как Пророк Мухаммад читал Коран

во время молитв и других ритуалов. Вместе с тем мы не можем категорично утверждать, что соответствующий порядок был определён для всего Корана. Поэтому кади Ибн ‘Атиййа (ум. 1148) считал, что Мухаммад установил порядок расположения для большинства, но не для всех сур, а оставшиеся суры сподвижники расположили самостоятельно. По мнению выдающегося хадисоведа Абу Бакра ал-Байхаки (ум. 1066) и ас-Суйути, сподвижники не получили соответствующих указаний только относительно сур «Трофеи» и «Покаяние». Их позиция основывается на словах халифа ‘Усмана, который из-за сходства между содержанием этих откровений считал их одной сурой.

Следует отметить, что улемы не придавали значения вышеописанным разногласиям, поскольку они не имеют большой практической значимости. Андалусский богослов Ибн аз-Зубайр ал-Гирнати (ум. 1308) пишет: «Если порядок сур был установлен Пророком, то этот вопрос не обсуждается; если же он возложил его решение на своих последователей, то каждый из сподвижников приложил все силы для этого. Они прекрасно знали этот вопрос, и тому, как они понимали его, можно доверять». Более того, поскольку порядок сур в *мусхифе-имāме* получил всеобщее признание сподвижников при халифе ‘Усмани, мусульманские авторы считают обязательным соблюдение его во всех изданиях Корана. Некоторые правоведы считают желательным соблюдение установленного в нём порядка и при чтении сур во время молитв и т. д.

Общие принципы композиции Корана

Внутренняя структура Корана специфична и выделяется при первом же знакомстве с его текстом. Нарушения тематической однородности, неожиданные повороты сюжетной линии и неоднократные повторения отдельных идей и фраз непривычны для читателей. Нередко объединённые общей тематикой аяты разбросаны по разным сурам, а очевидно противоположные предписания, произнесённые в разное время, находятся в непосредственной близости. Несмотря на это, мусульманские авторы говорят о существовании у Корана единого композиционного плана, подчинённого целям откровения и объясняющего расположение аятов и сур не в хронологической последовательности. Очевидно, эта концепция начала зарождаться в первой половине X в. Однако интерес к композиции Корана в мусульманском мире появился задолго до того и обосновывается преданиями, восходящими к Пророку Мухаммаду. В одном из них говорится: «Вместо Торы мне были дарованы семь длинных сур, вместо Псалтыря — стоятные суры, вместо Евангелия — часто повторяемые, и я был особо удостоен расчленённых сур». Названия этих групп встречаются во многих преданиях, и это даёт нам основание утверждать, что ещё при сподвижниках Мухаммада священный текст делили на четыре композиционно-смысловых блока. К первому относятся так называемые длинные суры (*тхивāl*), ко второму — состоящие из более ста

аятов (*ми'ун*), к третьему — часто повторяемые (*масанй*), а к четвёртому — так называемые «расчленённые» суры (*муфас^сал*).

Как показывают исследования, составители ранних списков Корана единодушно помещали длинные суры в начало книги, хотя между ними не было согласия по поводу их последовательности. Соответственно, разные мнения высказывались и относительно состава блока семи длинных сур. Точнее, разногласия касались только седьмой суры, поскольку первые шесть (суры 2-7) назывались всеми комментаторами. Согласно первому мнению, седьмая в блоке — сура «Йунус», что соответствует её местонахождению в списках Ибн Мас'уда и Убайя ибн Ка'ба. Однако по своей длине она значительно уступает суре «Покаяние», которая входит в число семи сур, состоящих из более 2 500 слов. Поэтому другие улемы помещали на седьмое место связку сур «Трофеи» - «Покаяние», которые близки в содержательном плане и не разделяются *басмалой*. Такое решение выглядит компромиссным, но поддерживается большинством теологов и соответствует порядку, установленному в *мус^хафе-имаме*.

После длинных сур располагаются «стоятные» и «часто повторяемые». К первым относятся суры, состоящие из ста и более аятов. Слово *масанй* 'часто повторяемые' образовано от глагола I породы 'удваивать'. Очевидно, эти суры получили такое название потому, что их часто повторяют во время молитв, или потому, что они вторят предыдущим, т. е. стоят после них. Возможно также, что они вторят древней истории, поскольку в них повторяются поучительные рассказы о пророках и древних народах. Некоторые авторы называют «часто повторяемыми» все суры, находящиеся между семью длинными и «расчленёнными». Это позволяет предположить, что граница между блоками *ми'ун* и *масанй* условна. В богословской литературе термин *масанй* иногда используется и в отношении всего Корана, и в отношении первой суры.

Последний композиционно-смысловой блок в Коране составляют так называемые «расчленённые» суры. Арабское название *муфас^сал* образовано от глагола II породы 'делить на части', 'излагать подробно', потому что эти суры разделяются на короткие аяты или потому что в них мало отменённых положений. По общему мнению улемов, блок *муфас^сал* заканчивается последней сурой Корана, а его первой сурой чаще всего называют «Мухаммад» (47-я сура), «Комнаты» (49-я сура) и «Каф» (50-я сура). Последнее суждение считается наиболее авторитетным, потому что опирается на известный хадис о том, как сподвижники Мухаммада делили Коран на части. В сочинениях мусульманских теологов суры *муфас^сал* обычно делят на длинные (до 78-й суры), средние (до 93-й суры) и короткие (до конца Корана).

Наряду с перечисленными блоками, суры также принято делить на группы, объединённые одинаковыми или похожими зачинами. Суры, начинающиеся восхвалением Аллаха, называются *х^амидат* (суры 6, 18, 34, 35), а

начинающиеся прославлением Его — *мусаббих*□*āt* (суры 17, 57, 59, 61, 62, 64, 87). Группы *х*□*авāmīm* (суры 40-46) и *т*□*авāsīn* (суры 26-28) расположены в Коране компактно. Их названия связаны с буквосочетаниями *х*□*ā-мīm*, *т*□*ā-сīн* и *т*□*ā-сīн-мīm*. Две последние суры Корана, считающиеся оберегами от сглаза и злых сил, называются *му‘аввизатāн*. Это название образовано от глагола II породы ‘предохранять’, ‘заклинать’. Подчёркивая выразительность и гармоничность сур, некоторые авторы давали этим группам метафорические названия. Например, суры *мусаббих*□*āt* называют ‘невестами Корана’, суры *х*□*авāmīm* — ‘шелками Корана’, а суры с зачином *алиф-лām-рā* — ‘садами Корана’. Очевидно, традиция давать сурам подобные названия восходит к самому Мухаммаду. В *С*□*ах*□*йх*□*е* Муслима приводится хадис, в котором суры «Корова» и «Семейство ‘Имрана» названы «двумя блистательными» за то, что в день воскресения они укроют в своей сени тех, кто читал их.

Нетрудно заметить, что суры в отдельных блоках и в Коране в целом не расположены в порядке убывания длины. Тем не менее, утверждение о том, что длинные суры помещены в начало книги, а короткие — в конец, в принципе справедливо. Мусульманские авторы издавна предпринимают попытки выявить закономерность расположения сур в Коране. Аз-Заркаши, а вслед за ним ас-Суйути называют четыре принципа, объясняющие логику коранического порядка сур:

а) соответствие начала суры концу предыдущей суры по смыслу. Например, в конце первой суры содержится просьба о ведении прямым путём, а в начале следующей суры «Корова» разъясняется, что руководство к прямому пути сосредоточено в Коране;

б) совпадение или сходство буквенных зачинов, как, например, в группах *х*□*авāmīm* и *т*□*авāsīн*;

в) словесное созвучие, как, например, между концовкой суры «Пальмовые волокна» и началом суры «Очищение веры»;

г) подобие одной суры другой суре целиком, как в случае связок «Трофеи» - «Покаяние», «Утро» - «Раскрытие», «Утварь» - «Каусар».

Проблема композиции Корана занимает важное место и в критических исследованиях священного текста. Некоторые авторы объясняют нарушения хронологической и смысловой последовательности тем, что после смерти Мухаммада рукописи его секретарей были механически объединены и лишь слегка отредактированы. По словам американского историка и востоковеда Дж. Уонсбро (ум. 2002), данная гипотеза позволяет объяснить и повторяющийся характер документа, и его стилистическое единообразие. Тем не менее, такой взгляд не получил широкого признания в научной среде. Коран едва ли можно назвать простым собранием разрозненных записей, а повторение важных мыслей вполне соответствовало представлениям аравитян о культуре речи. Пытаясь объяснить проблемные с точки зрения композиции фрагменты

Корана, Р. Белл (ум. 1952) выдвигает гипотезу о том, что чередование поздних откровений с более ранними, внезапные изменения рифмы и размеров аятов и иного рода шероховатости стиля были погрешностью при переписывании Корана. По его мнению, чужеродные в стилистическом и содержательном плане отрывки первоначально были записаны на обороте писчего материала, а при переписывании обе стороны были прочитаны и последовательно записаны. Объясняя внутреннюю структуру Корана случайностью, английский учёный опирается исключительно на предположения, что делает результаты его скрупулёзных исследований сомнительными. Сторонники гиперкритического подхода к мусульманскому преданию усматривают в несвязности коранического текста результат религиозно-политической борьбы, в условиях которой происходило сложение Корана, или отсутствия у его собирателей опыта в создании обширных сочинений. Одним словом, в европейской научной мысли нет единого взгляда на композицию Корана. Общей можно назвать лишь отправную точку исследований данной проблемы — тезис об отсутствии у священного текста единого композиционного плана. Пожалуй, именно в этом состоит главное отличие критического подхода к композиции Корана от подхода теологического.

Композиционная целостность Корана

Превосходство речи определяется не только выразительностью слога и важностью содержания, но и наличием внутренней связи между отдельными её частями. Если такой связи нет, речь выглядит обрывистой, несвязанной, хаотичной. Ввиду этого проблема соответствия между аятами и сурами Корана издавна теребила умы комментаторов, которые разошлись во мнениях относительно наличия связности текста в писании. Выдающийся правовед и комментатор Ибн ‘Абд ас-Салам (ум. 1262) допускал отсутствие соответствия между отдельными аятами и сурами, потому что Коран ниспосылался в течение более двух десятков лет и затрагивает самые разные вопросы. Вместе с тем он не отрицал наличие соответствия между отдельными кораническими фрагментами, особенно если они связаны общей темой. Более категоричную позицию в данном вопросе занимал известный йеменский правовед и комментатор Мухаммад аш-Шаукани (ум. 1834). Он критиковал улемов, изыскивающих соответствия между аятами, за умозаключения, не подкрепляемые священными текстами. Его главным аргументом было ниспослание Корана в ответ на различные события, по поводу самых разных вопросов. Откровения различаются во многих отношениях, и искать соответствия между ними — значит заниматься обременительным и бесполезным занятием. По мнению аш-Шаукани, попытки найти взаимосвязь между аятами там, где она неочевидна, могут породить сомнения в том, что Коран не является совершенным по своей форме и содержанию. Вместе с тем Ахмад аш-Шаркави в своём исследовании доказал, что в тафсире аш-Шаукани

немало примеров обращения к соответствиям между аятами для уточнения их смысла или выявления сокрытой в них мудрости.

На отсутствие логической связи между аятами в большинстве сур указывали и многие востоковеды. Е. Резван объясняет это тем, что собранные в одной суре аяты произносились в разное время и по разным поводам. Б. Я. Шидфар (ум. 1993) соглашается с этим суждением лишь отчасти, признавая композиционную целостность многих сур. Несвязность отдельных аятов она объясняет тем, что в любом литературном жанре арабы ценили, прежде всего, эмоциональность, достигаемую не строго логической связью вытекающих друг из друга рассуждений, сюжетов или образов, а контрастным их противопоставлением. Как показывают исследования А. Б. Халидова (ум. 2001), сюжетная дробность была характерной чертой арабской поэзии той эпохи. Отрывистые и порой неожиданные переходы от одной картины к другой не позволяют говорить о сюжетном движении, а связи между фрагментами в большинстве случаев удаётся реконструировать лишь благодаря игре воображения.

Между тем большинство улемов считает, что Коран характеризуется смысловой, композиционной и стилистической целостностью. Данное мнение тесно связано с представлениями о том, что место всех аятов и сур определено свыше и соответствует записи в хранимой скрижали — небесном писании, содержащем оригиналы священных книг. Широкий спектр тем в Коране, а также использованных в нём стилистических приёмов не подрывают внутреннего единства Корана. Священные книги тем и отличаются от сочинений любого литературного жанра, что каждое слово в них не только носит поучительный характер, но и служит одной главной цели — духовному становлению личности, познанию самого себя и окружающего мира, а через них — трансцендентного Бога. Благодаря этому отдельные суры и аяты дополняют друг друга, а Коран целиком предстаёт как единая речь, все части которой гармонично взаимосвязаны.

Одним из первых проблему соответствий в Коране исследовал иракский правовед Ибн Зийад ан-Найсабури (ум. 935). Позднее этой проблемой занимался Абу Бакр Ибн ал-‘Араби (ум. 1148). Сообщается, что он сочинил книгу о соответствиях между аятами и сурами, но сжёг её после того, как его современники отнеслись к ней с непониманием. Взаимосвязь между аятами и их последовательностью тщательно исследовал известный комментатор Фахр ад-Дин ар-Рази (ум. 1210), а аз-Заркаши выделил данную проблему в самостоятельную кораническую науку — науку о соответствиях, которая изучает взаимосвязь между аятами и сурами в Коране и объясняет их порядок. Специальные сочинения этой проблеме посвятили Ибн аз-Зубайр ал-Гирнати, Абу ал-Хасан ал-Бика‘и (ум. 1480) и др. Ас-Суйути в трактате *Асрār ат-танзйл* (Тайны ниспослания) рассмотрел соответствия между аятами как проявление неповторимости Корана.

Исследуя проблему соответствий в Коране, комментаторы не ограничиваются объяснением порядка сур. Опираясь на логические аргументы, на воображение и даже на интуицию, они пытаются найти объяснение линейному порядку аятов в памятнике. В одних случаях такое объяснение очевидно, потому что аяты дополняют друг друга. Например, оборот ‘это потому, что...’, подчёркивающий причинно-следственную связь между аятами, в сочетании с различными местоимениями или без них встречается в начале восемнадцати аятов. То же относится к тем случаям, когда последующий аят разъясняет или подтверждает предыдущий, служит вводным оборотом или приложением. Например, в словах

«Поистине, человек создан нетерпеливым, беспокойным, когда его касается беда, и скупым, когда его касается добро» (сура 70 «Ступени», аяты 19-21) два последних аята разъясняют, в чём именно проявляется нетерпение человека. А в словах

«О мой народ! Почему я зову вас к спасению, а вы зовёте меня в огонь? Вы призываете меня не верить в Аллаха и приобщать к Нему в сотоварищи то, о чём у меня нет знания. Я же призываю вас к Могущественному, Всепрощающему» (сура 40 «Прощающий», аяты 41-42) второй аят повторяет по смыслу предыдущий, что делает обращение более эмоциональным и выразительным.

В этих примерах выявление внутренней связи в тексте не требует усилий. Однако зачастую взаимосвязь между фрагментами Корана неочевидна, и исследователи разделяют такие случаи на четыре группы. В одних случаях взаимосвязь строится на **противоположении** (*муд□ādda*), т. е. описываемые явления или предметы противопоставляются на основе какого-либо признака. Например, в начале суры «Корова» качества верующих противопоставляются качествам неверующих, а обитель грешников — райским садам.

Если аяты, касающиеся разных тем, имеют нечто общее с точки зрения выражения или значения, то говорят о **соединении подобного** (*танз□йр*). Например, в начале суры «Трофеи» затрагиваются сразу три темы. Вначале говорится о распределении боевых трофеев, потом описываются качества верующих, а с пятого аята начинается описание битвы при Бадре и предшествовавших ей событий. Создаётся впечатление, что между этими аятами нет внутренней связи, хотя в действительности это не так. Начальный фрагмент суры «Трофеи» был ниспослан после сражения при Бадре, состоявшегося в рамадане второго года от хиджры. Для мусульман это было первое сражение, завершившееся захватом большой добычи, и её раздел вызвал оживлённые споры. Коран возвестил о том, что трофеи будут распределены в соответствии с волей Аллаха и верующим надлежит проявить смирение. В следующих аятах перечисляются качества истинных верующих, содержащие утешение и обещание щедрой награды, а вслед за этим начинается описание битвы при Бадре. По мнению комментаторов, такая очерёдность аятов подразумевает то, что сподвижники, участвовавшие в той битве, обладали

перечисленными качествами верующих.

Если один из аятов резко выделяется из контекста, после чего затронутая ранее тема получает дальнейшее развитие, комментаторы говорят о **развитии темы** (*истит* □ *rāḍ*). Например, рассказ об изгнании Адама из рая прерывается словами: «О сыны Адама! Мы ниспослали вам одеяние для прикрытия ваших срамных мест и украшения» (сура 7 «Ограды», аят 26). Но в следующем аяте речь снова идёт об изгнании Адама. Подобное отступление от основной темы выглядит непреднамеренным, но привносит в повествование новые смысловые оттенки.

Наконец, если предмет речи меняется, то связь между аятами называется **переходом** (*интик* □ *āl*). В большинстве своём переходы от одной темы к другой настолько выразительны, что слушатель едва замечает их. Иногда такой переход оформляется при помощи языковых средств. Например, в суре «Сад» перечисление достоинств некоторых из пророков сменяется описанием сначала рая, а потом — ада. В обоих случаях переход к новой теме сглаживается при помощи указательного местоимения (49-й и 55-й аяты).

Некоторые авторы указывают на существование связи между зачинами и концовками сур. Например, сура «Верующие» начинается возвещением об успехе верующих, а завершается утверждением того, что неверующие не преуспеют. В суре «Сад» зачин и концовка содержат указания на то, что Коран напоминает людям об их ответственности и воздаянии. Сопоставление зачинов и концовок помогает выявить центральную идею, с которой связаны содержащиеся в суре назидания и заповеди. Так, большая часть суры «Рассказ» посвящена истории Пророка Мусы. В первых аятах суры указывается на то, что Фараон надменно называл себя богом и совершал тяжкие преступления, а в последнем аяте подчёркивается необходимость поклонения одному Аллаху и неизбежность расчёта за совершённые дела. В начале суры сообщается, что Аллах обещал матери Мусы вернуть ей младенца целым и невредимым, а в её конце Он обещает Мухаммаду вернуть его в город, из которого тот был изгнан. В начале суры Пророк Муса обещает не оказывать поддержки грешникам, а в её конце Аллах запрещает Мухаммаду поддерживать неверующих. Одним словом, анализ зачина и концовки суры позволяет утверждать, что в ней проводятся параллели между судьбами двух великих пророков, а также судьбами их последователей и врагов.

В длинных сурах трудно говорить о наличии общей темы. Тем не менее, комментаторы отмечали, что в суре «Корова» излагаются основополагающие принципы шариата и описываются качества «людей писания». Сура «Семейство 'Имрана» дополняет предыдущую суру, и в ней закладывается основа для межрелигиозного диалога. В суре «Женщины» важное место отводится правилам разделения наследства, что напоминает об ущемлении прав женщин в доисламские времена. Здесь же излагаются многие положения шариата и описываются качества лицемеров. Сура «Трапеца» целиком

посвящена разъяснению дозволенного и запретного, и даже упомянутая в ней история о двух сыновьях Адама тоже имеет отношение к данной теме. Сура «Пчёлы» посвящена Божьим милостям, сура «Пещера» — испытаниям, сура «Паук» — искушениям и т. д.

Во многих случаях взаимосвязь прослеживается и между концовкой одной суры и зачином следующей. Например, сура «Гора» завершается повелением восхвалять Аллаха среди ночи и при исчезновении звёзд, а следующая сура начинается с клятвы падающей звездой. Очевидная связь существует и между сурой «Слон» и зачином следующей суры «Курайшиты». В первой из них содержится указание на поход абиссинского наместника Йемена Абрахи ал-Асбахи на Мекку, который состоялся в 571 г., незадолго до рождения Мухаммада. Эфиопы собирались разрушить Каабу и с этой целью привели с собой огромного африканского слона, но удивительные события, описанные в Коране и сохранившиеся в аравийских сказаниях, расстроили их планы и стали причиной гибели целой армии. В следующей суре «Курайшиты» сообщается, что всё это произошло ради безопасности и благополучия курайшитов. Она начинается словами: «Ради единения курайшитов...»

Таким образом, наука о соответствиях в Коране рационально объясняет последовательность сур, и многие богословы используют её достижения для обоснования того, что порядок аятов и сур в письменном памятнике был определён свыше. Наличие соответствий между аятами, зачинами и концовками придаёт тексту откровения художественную завершенность, объединяет его вокруг единой цели, играет исключительную роль в обеспечении композиционного единства Корана. И хотя в отдельных случаях выводы комментаторов выглядят неестественными и вымученными, в целом изучение внутренних связей в Коране относится к перспективным и малоизученным разделам корановедения.

Контрольные вопросы

1. Назовите наиболее известные традиции разделения коранического текста на аяты. С чем связано возникновение этих традиций?
2. Как ниспослание Корана частями повлияло на проповедь Мухаммада и на становление мусульманского шариата?
3. На чём основывается порядок расположения сур в Коране? Назовите аргументы тех, кто считает такой порядок соответствующим указаниям самого Пророка.
4. Опишите композиционно-смысловые блоки в Коране. Каким образом подобное деление устанавливает связь Корана с предыдущими небесными писаниями?
5. Приведите аргументы сторонников и противников идеи о композиционной целостности Корана. Как выражается смысловая связь между аятами, а также между зачинами и концовками сур?

Практические задания

1. Выделите смысловые блоки и определите центральную идею в суре «Утро». Объясните связь между зачином суры и последующими аятами, а также между этой сурой и последующей сурой «Раскрытие».

2. Выделите смысловые блоки в суре «Худ» и установите, как её центральная идея выделяется в зачине и в концовке суры. Поясните смысл прерывания истории о Пророке Нухе (35-й аят), сравните этот фрагмент с переходом от повествования о Пророке Нухе к рассказу о Пророке Худе (49-й аят).

Арабские термины

āya

басмала

иджтихād

интик □ āl

истит □ rād

к □ унūt

масānī

ми 'ун

му 'аввизатān

муд □ ādda

мусаббих □ āt

муфас □ с □ ал

сūra

танз □ īr

таук □ īf

т □ авāсīn

т □ ивāl

фās □ ила

х □ āmidāt

х □ авāмīm

х □ арф фās □ ила

§4. ПРОБЛЕМЫ ХРОНОЛОГИИ КОРАНА

Разделение сур на мекканские и мединские

В мусульманской среде интерес к обстоятельствам, месту и времени ниспослания аятов появился уже при жизни сподвижников Мухаммада. Изучение подробностей ниспослания Корана было необходимо для понимания истории становления шариата, выработки принципов ведения религиозной проповеди, развития религиозной риторики и т. п. Сообщается, что Ибн Мас‘уд клялся в том, что ему известно о месте ниспослания каждой коранической суры и о причине ниспослания каждого аята. Многочисленные рассказы о времени и месте ниспослания откровений передавались и со слов других сподвижников. С целью уточнения сведений, накопленных традицией, улемы сопоставляли их со стилистическими и содержательными особенностями самих аятов. Очевидные различия между сурами, ниспосланными до и после хиджры, послужили причиной для разделения откровений на мекканские и мединские. В тех случаях, когда аяты не имели очевидных признаков мекканского или мединского Корана, улемы относили их к тем или другим предположительно. Некоторые авторы также разделяли аяты на ниспосланные ночью и днём, летом и зимой, дома и во время поездок.

Почему же переселение мусульман в Медину стало новым этапом в истории Корана? Какую роль сыграло это событие в ранней истории ислама? Из биографии Мухаммада известно, что поначалу его проповеди были отвергнуты жителями Мекки. Те немногие, кто следовал за ним, подвергались оскорблениям, преследованиям и пыткам. В пятом году после начала пророчества (приблизительно весной 614 г.) небольшая группа мусульман, спасаясь от преследований, переехала в христианскую Эфиопию. Впоследствии ещё более 80 человек нашли там приют и спасение. Самому Мухаммаду мекканцы не причиняли зла лишь потому, что ему покровительствовал его дядя Абу Талиб, один из уважаемых курайшитов. Но после его кончины положение Мухаммада стало крайне тяжёлым, что вынудило его искать поддержки у соседних племён. С наибольшим энтузиазмом исламская проповедь была встречена жителями Ясриба — небольшого оазиса в 350 км к северу от Мекки, куда стали переселяться последователи Мухаммада. Поскольку Ясриб занимал стратегическое положение вблизи от караванного пути, соединявшего Йемена и Сирию, возможность укрепления там мусульман вызвала обеспокоенность курайшитов. Совет старейшин Мекки принял решение положить этому конец, убив Мухаммада. Однако ему удалось благополучно покинуть город и добраться до Ясриба, и это событие вошло в историю как *хиджра* (араб. ‘переселение’). Так, в сентябре 622 г. центр исламской проповеди переместился в Ясриб, который впоследствии получил название Медина —

город Пророка Мухаммада. Хиджра положила конец периоду ислама слабого и гонимого, ознаменовав начало новой эпохи. Неслучайно именно год хиджры был выбран началом мусульманского летоисчисления. Изменение положения мусульман отразилось и на характере коранических откровений. Пафос мекканских сур Корана направлен против язычества и лишённых гуманности традиций доисламской Аравии: из суры в суру повторяются призывы к поклонению одному Аллаху, напоминания о грядущем воздаянии, описания райского блаженства и адских мук. После хиджры перед Мухаммадом стоит иная задача — мусульманская умма нуждается в самоутверждении и организации, возрастает потребность в законах, регулирующих все стороны жизнедеятельности мусульман. Как следствие, язык мединских проповедей лишается прежней образности и эмоциональности. На смену коротким и напряжённым аятам, которыми изобиловали мекканские суры, приходят долгие прозаические периоды с рифмованными окончаниями. Одним словом, различия между мекканскими и мединскими сурами рано привлекли к себе внимание комментаторов Корана и правоведов.

Традиционно разделение аятов на мекканские и мединские осуществляют по трём признакам: по адресату, по месту ниспослания и по времени ниспослания. Сторонники первого мнения считают мекканскими те аяты, которые обращены к жителям Мекки, а мединскими — аяты, обращённые к жителям Медины. Например, аяты, содержащие обращение ‘о люди’ или ‘о сыны Адама’, рассматриваются как мекканские; а аяты, содержащие фразу ‘о те, которые уверовали’, — как мединские. Однако данный критерий не всегда позволяет правильно установить место ниспослания соответствующих фрагментов, поскольку есть немало исключений из вышеописанного правила. Так, обращение ‘о люди’ встречается в 21-ом аяте мединской суры «Корова» и в начале мединской суры «Женщины». С другой стороны, фраза ‘о те, которые уверовали’ упоминается в 77-ом аяте суры «Паломничество», относительно времени ниспослания которой есть разногласия.

Согласно второму мнению, мекканскими считаются аяты, полученные в Мекке и её окрестностях (Мина, Арафат, Худайбия и т. д.), а мединскими — полученные в Медине и её окрестностях (Бадр, Ухуд и т. д.), независимо от времени их ниспослания. Однако такое разделение аятов не охватывает весь Коран, поскольку откровения приходили к Мухаммаду и в других местах. Например, согласно тафсирам, аят «Будь нажива близкой, а поездка нетрудной, они последовали бы за тобой. Но путь оказался им далёким...» (сура 9 «Покаяние», аят 42) был ниспослан в Табуке в 630 г., а аят «Спроси наших посланников, которых Мы отправили до тебя...» (сура 43 «Укращения», аят 45) — во время ночного путешествия в Иерусалим.

Ввиду очевидных недостатков первых двух суждений большинство улемов разделяет аяты по времени их ниспослания: мекканскими называются аяты, ниспосланные до хиджры в Медину, а мединскими — аяты,

ниспосланные после хиджры, даже если это произошло в самой Мекке при её освобождении или во время прощального хаджа. Откровения, полученные по пути в Медину во время хиджры, относятся к мекканским, а полученные во время походов после хиджры — к мединским. Например, аят «Поистине, Аллах велит вам возвращать вверенное на хранение его владельцам...» (сура 4 «Женщины», аят 58), полученный Мухаммадом внутри Каабы во время освобождения Мекки (восьмой год от хиджры) считается мединским.

Главным основанием для установления времени и места ниспослания аятов служат мусульманские предания. Как пишет кади ал-Бакиллани, изречений самого Мухаммада на этот счёт нет, однако многочисленные рассказы о деталях ниспослания откровений дошли со слов его сподвижников и их последователей-*табӣ*. Вместе с тем предания о деталях ниспослания охватывают далеко не весь Коран. Поэтому во многих случаях принадлежность аятов к мекканским или мединским устанавливается на основании их текстуальных особенностей. И если в суре, которая считается мекканской, обнаруживаются аяты с характерными приметами мединского Корана, то они относятся к мединским, и наоборот. Иными словами, для классификации аятов по данному признаку используются два метода: основанный на традиции и основанный на текстологическом анализе.

Суры, в которых преобладают мекканские аяты, принято считать мекканскими, а суры с преобладающим числом мединских аятов — мединскими. Некоторые авторы называют суры мекканскими и мединскими по первым аятам: если они были ниспосланы до хиджры, то сура именуется мекканской, в противном случае — мединской. Например, первые три аята суры «Утварь» были ниспосланы в Мекке, а последующие четыре, т. е. большая часть суры — после хиджры. Соответственно, одни комментаторы относили её к мекканским сурам, а другие — к мединским. При описании смешанных сур принято говорить: «Такая-то сура мекканская или мединская, за исключением таких-то аятов». Иными словами, некоторые суры целиком являются мекканскими (например, сура «Завернувшийся») или мединскими (например, сура «Семейство ‘Имрана»), а некоторые — смешанными, т. е. содержат мекканские или мединские вставки. Например, сура «Скот» целиком является мекканской, кроме аятов 151-153, которые были ниспосланы после хиджры. С другой стороны, сура «Трофеи» была ниспослана в Медине, хотя, по мнению ряда комментаторов, 30-й аят

«Вот неверующие ухищряются против тебя, чтобы остановить, убить или изгнать тебя» и 64-й аят «О Пророк! Довольно Аллаха тебе и твоим верующим последователям» являются мекканскими. В первом случае мекканское происхождение аята подтверждается его содержанием, поскольку именно там язычники строили заговоры против Мухаммада. Что же касается второго аята, то он был произнесён после обращения в ислам ‘Умара ибн ал-Хаттаба (об этом говорится в рассказе Ибн ‘Аббаса).

Среди суждений сподвижников и *табӣ* о месте ниспослания сур

встречаются и противоречащие друг другу мнения. Например, сообщается, что сура «Очищение веры» была ниспослана в Мекке как ответ язычникам, спросившим Мухаммада о родословной Аллаха, и в Медине как ответ «людям писания». В таких случаях, если одно из преданий внушает большее доверие, чем другое, комментаторы принимают к сведению более надёжное. Если же оба предания достоверны, то комментаторы говорят о ниспослании суры или фрагмента более одного раза. Подобные суждения высказаны, в частности, в отношении сур «Открывающая» и «Очищение веры». По мнению аз-Заркаши, повторное ниспослание аята или суры указывает на важность вопроса и служит напоминанием об аяте, который был низведён ранее, но непосредственно касался сложившейся ситуации. Имам ас-Сахави (ум. 1245) объясняет неоднократное ниспослание одного и того же аята существованием семи *х^арфов*. Например, если при первом ниспослании суры «Открывающая» аят «Властелину дня воздаяния» звучал таким образом, то во второй раз он мог звучать: «Царю дня воздаяния». Как известно, оба чтения считаются правильными и широко распространены в мусульманском мире.

Таким образом, разделение сур на мекканские и мединские во многих случаях носит условный характер. Исследования по данному вопросу усложняются как наличием «тёмных мест» в преданиях, так и отсутствием единых принципов классификации смешанных сур. Как следствие, ни мусульманские авторы, ни европейские исламоведы не имеют единого взгляда на периодизацию коранических сур. По утверждению магрибского корановеда ал-Хассара (ум. 1214), двадцать сур (2-5, 8, 9, 24, 33, 47-49, 57-60, 62, 63, 65, 66, 110) единодушно признаются мединскими, относительно двенадцати сур (1, 13, 55, 61, 64, 83, 97-99, 112-114) высказываются разные мнения, а остальные 82 суры единодушно признаются мекканскими. Следует отметить, что некоторые из сур, которые здесь отнесены к числу безусловно мединских, в отдельных ранних списках называются мекканскими. Тем не менее, наблюдение ал-Хассара учитывает наиболее авторитетные мнения, господствовавшие в средневековой мусульманской традиции. Большинство современных улемов отдаёт предпочтение системе известного рейского богослова Ибн ад-Дурайса (ум. 906), которая восходит к Ибн 'Аббасу и взята за основу составителями каирского издания Корана. В ней, помимо двадцати вышеупомянутых, мединскими названы ещё восемь сур (13, 22, 55, 61, 64, 76, 98, 99). Система Ибн ад-Дурайса очень схожа с другой авторитетной классификацией, предложенной шафиитским правоведом Абу Исхаком ал-Джа'бари (ум. 1332). В западном исламоведении наибольшей популярностью пользуется периодизация Нёльдеке-Швалли, согласно которой мединскими считаются 24 суры.

Особенности мекканских и мединских сур

Мекканские суры можно отличить от мединских по некоторым приметам стиля изложения и особенностям содержания. Для выявления таких примет исследователями были проанализированы тексты сур, которые

с полной уверенностью можно отнести к мекканским или мединским. К наиболее характерным особенностям **мекканских** сур относят следующие шесть признаков:

а) употребление слова *калла* ‘вовсе нет’, означающего резкое отрицание и упрёк. Оно повторяется 33 раза в пятнадцати из мекканских сур и обычно встречается в аятах, которые были ниспосланы в опровержение лживых заявлений язычников, отвергших религию Мухаммада. В мединских сурах подобное отрицание не встречается ни разу;

б) употребление отдельно читаемых букв алфавита, получивших название *х^ауруф мук^ат^а‘а*. Они встречаются в 29 сурах Корана, большинство из которых мекканские. Исключение составляют суры «Корова» и «Семейство ‘Имрана», которые совершенно точно являются мединскими, и сура «Гром», относительно которой есть разногласия. Существует мнение, что буквенные зачины указывают на коранический вызов, брошенный арабам-язычникам. Им было возведено, что они никогда не сумеют сочинить нечто подобное этому Корану, сложенному из обычных арабских слов и букв. Более того, им было предложено сочинить хотя бы десять сур, сравнимых с кораническими сурами, или хотя бы одну такую суру. Этот вызов неоднократно повторяется в мекканских откровениях и лишь раз встречается в мединской суре «Корова»;

в) указания на земные поклоны (в современных изданиях они обозначаются значком *саджда*). Такие места встречаются в четырнадцати сурах Корана, большинство из которых единодушно признаются мекканскими. Исключение составляют суры «Гром» и «Паломничество», относительно времени ниспослания которых существуют разногласия, причём в последней из этих сур указания на земной поклон встречаются дважды;

г) истории о предыдущих пророках и древних народах, включая историю о прародителе человечества Адаме и Иблисе. Единственным исключением снова является сура «Корова», в которой упоминается как история о сотворении Адама, так и рассказы о нескольких пророках Аллаха;

д) использование обращения ‘о люди’ и одновременно отсутствие обращения ‘о те, которые уверовали’. Исключением из этого правила может быть названа сура «Паломничество», в которой есть обращение к верующим и которую многие считают мекканской. Однако в действительности эта сура смешанная и содержит немало мединских аятов. Известный комментатор ал-‘Узайри (ум. около 942) в этой связи сказал: «Это одна из удивительных сур. В ней есть ниспосланное ночью и днём, во время поездок и дома, в Мекке и в Медине, во время мира и во время войны, в ней есть отменяющее и отменённое, ясное и неочевидное»;

е) «расчленённые» суры являются мекканскими, на что указывают слова Ибн Мас‘уда: «Суры *муфас^сал* были ниспосланы в Мекке. Мы читали их несколько лет, в течение которых ниспосылались только они». В предыдущем параграфе мы уже говорили, что к их числу относятся последние по расположению суры Корана, состоящие из коротких аятов.

Согласно общепринятому мнению, они начинаются сурой «Комнаты». Однако очевидно, что утверждение Ибн Мас'уда не распространяется на все суры *муфас* \square *с* \square *ал*. Например, совершенно точно, что сура «Помощь» относится к числу последних по времени сур. После хиджры были ниспосланы и некоторые другие суры, помещённые в конце писания.

Наряду с этими признаками, выделяемыми большинством авторов, мекканские суры отличаются и другими текстуальными особенностями, которые, однако, не считаются бесспорными критериями при классификации аятов. На начальном этапе кораническая проповедь была обращена против язычества и сомнений, которые мешали жителям Мекки отказаться от своих обычаев. В ранних сурах разъясняется пагубность потакания страстям и слепого подражания предкам, настойчиво повторяется призыв к размышлению над удивительным порядком во Вселенной и совершенством человеческого организма, содержатся описания незримого мира, окружающего человека и всецело связанного с его существованием. Мекканские суры Корана словно пытаются пробудить сознание язычников и подвести их к осознанию идей единого Бога и истинного пророчества, воскрешения после смерти и ответственности за свои деяния. В ранних откровениях часто встречается осуждение жестоких языческих обычаев, таких как кровная месть и межплеменная вражда, убиение новорожденных девочек и покушение на имущество сирот. Проповедь Мухаммада в этот период сосредоточена на укреплении нравственности и духовности, и Коран прививает его последователям любовь к порядку и послушанию, любовь к ближним и снисходительность к невеждам, сострадание к сиротам и беднякам, искренность в отношениях с Богом и с людьми и т. п. Для укрепления веры первых мусульман, подвергавшихся постоянным преследованиям и жестоким истязаниям, Коран повествует о судьбах предыдущих пророков и их народов. Мудрые назидания, положенные в основу этих историй, формируют у верующих представления о неизменных законах, которым подвластны все народы и общества. Эти законы, получившие название *сунаналлāх*, предвещают гибель преступникам, пренебрегающим заповедями Аллаха и посягающим на права людей, и процветание народам, поклоняющимся одному Аллаху и соблюдающим права людей.

Язык мекканских откровений выразителен и лаконичен, богат изобразительно-выразительными средствами речи. Он завораживает слушателя, увлекает его в красочный мир образов и сравнений, понятных неискущённым жителям пустыни. В этих сурах величайшие клятвы перекликаются с грозными предостережениями, решительные повеления — с риторическими вопросами и восклицаниями. Певучие арабские слова в них соединяются в неповторимые мотивы, которые иногда подобны тихому нащёптыванию, а иногда — напыщённой декламации. Короткие аяты с рифмованными окончаниями то льются тихим ручьём, то полыхают ярким пламенем, то грохочут подобно небесному грому, то накрывают друг на друга подобно морской волне. Духовные истины в них материализуются, а

неодушевлённые предметы обретают дар речи.

К наиболее характерным особенностям **мединских** сур относятся:

а) разъяснение условий джихада и правил ведения войн. Джихад упоминается и в мекканских сурах (например, сура 25 «Различение», аят 52), однако здесь речь идёт, скорее, о религиозной проповеди и рвении на пути Аллаха в самом широком смысле;

б) упоминание положений гражданского и уголовного права, например, порядка наследования или телесных наказаний за некоторые преступления (бичевание за поклёп на целомудренных женщин или за употребление вина, отрезание кисти руки за воровство и т. д.);

в) разъяснение принципов межрелигиозного диалога и общежития с «людьми писания». Так мусульмане называют иудеев и христиан из-за уважения к священным книгам, которые были получены их пророками. Мухаммад начал выстраивать отношения с ними сразу после хиджры в Медину, поскольку в самом оазисе и в его окрестностях располагалось несколько иудейских поселений;

г) упоминание о *мунāфик* — лицемерах, которые выдают себя за мусульман и прилюдно соблюдают некоторые обряды религии, оставаясь неверующими в душе. Среди последователей Мухаммада не было *мунāфик*, пока они были слабы и подвергались гонениям. Когда же старейшины мединских племён приняли ислам и оказали поддержку Мухаммаду, некоторые влиятельные люди последовали их примеру, опасаясь утраты своего влияния и положения. Среди них были ‘Абдаллах ибн Убайй ибн Салул, Джадд ибн Кайс ас-Са‘иди и др. Согласно свидетельствам историков, они всячески мешали мусульманам, разжигая огонь вражды между ними и остальными арабами. Описания их качеств и разоблачение их дурных намерений встречается только в мединских откровениях. Некоторые полагают, что мекканская сура «Паук» является исключением, поскольку в ней тоже упоминаются лицемеры. В действительности же, как показывают исследования, о лицемерах говорится лишь в первых одиннадцати аятах этой суры, которые являются мединскими. Все остальные аяты суры «Паук» были ниспосланы до хиджры.

Среди прочих особенностей мединских откровений обычно выделяют величину аятов и сур, а также пространность изложения. По мнению ряда авторов, в отличие от мекканцев, жители Медины не отличались острым умом и красноречием, и поэтому ниспосланные там откровения менее лаконичны и выразительны, чем мекканские. Очевидно, это мнение заслуживает внимания, поскольку искусный ритор всегда учитывает способности и состояние аудитории.

Хронологический порядок сур

Традиционно первые попытки расположить суры в порядке ниспослания связываются с именами Ибн ‘Аббаса и его учеников. Между тем Ибн ‘Аббас родился за три года до хиджры и самостоятельно наблюдал за сложением Корана лишь в поздний мединский период. Согласно биографам, он обучался

непосредственно у Пророка около двух с половиной лет. Неслучайно в своих суждениях о мекканских и мединских откровениях он опирается на другого известного чтеца Убайя ибн Ка'ба, который сопровождал Мухаммада после хиджры. Со слов других сподвижников предания о последовательности сложения всего Корана или большей его части до нас не дошли. Иными словами, священная традиция не сохранила подробные, основанные на свидетельствах очевидцев, сведения о хронологическом порядке сур. Такой вывод подтверждается и расхождениями между списками, составленными ранними мусульманскими авторитетами. Ас-Суйути приводит восемь отличных друг от друга списков мекканских и мединских сур, причём в пяти из них суры расположены в порядке ниспослания.

Исследования данной проблемы тесно связаны с развитием двух других коранических наук — об отмене коранических заповедей (*наسخ*) и о причинах ниспослания аятов (*асбāб ан-нузūл*). Списки отменяющих и отменённых аятов, первоначально служившие для обоснования правовых норм шариата, инспирировали улемов на составление более подробных хронологических систем. Многие из них были составлены теологами, исследовавшими проблему отменяющего и отменённого в Коране (Абу 'Убайд, ан-Наххас, ал-Хассар и др.). Поскольку в самом Коране содержатся лишь обрывочные указания на историю его сложения, важными источниками по хронологии священного текста являются предания о причинах ниспослания аятов. К сожалению, среди хадисов на эту тему немало ненадёжных сообщений, которые не восходят к очевидцам ниспослания откровений, а основываются на умозаключениях передатчиков. Тем не менее, достоверные предания об обстоятельствах ниспослания аятов, а также биографические рассказы о жизнедеятельности и военных походах Мухаммада позволяют в общих чертах восстановить исторический фон, на котором происходило сложение Корана.

В целом традиционные исследования хронологии Корана опираются на три вида свидетельств: исторические, основанные на преданиях об обстоятельствах низведения Корана и хадисах о жизни Мухаммада; доктринальные, связанные с изменением заповедей и норм шариата; и стилистические, связанные с изменением содержания и стиля откровений. Поскольку многие суры ниспосылались частями, мусульманские авторы определяли их место в хронологическом ряду по времени произнесения начальных фрагментов. Поскольку исторические рассказы сподвижников затрагивают, главным образом, события после хиджры, очерёдность ниспослания мединских сур не вызывает серьёзных споров. Что же касается истории мекканского Корана, то наличие в ней «тёмных мест» предполагается логикой событий той поры, особенно первых лет пророчества. Лишь старейшие сподвижники знали подробности ниспослания первых откровений, и лишь немногие из них могли безошибочно восстановить в памяти события тех лет.

С теологической точки зрения из трёх видов свидетельств, касающихся хронологии Корана, категоричными считаются только исторические, а

именно — достоверные хадисы, переданные со слов сподвижников Мухаммада. Наблюдения, опирающиеся на доктринальные и стилистические изменения в священном тексте, носят приблизительный характер. В частности, обращают на себя внимание случаи нарушения временной связи между установлением какой-либо заповеди и упоминанием её в Коране. Можно считать установленным фактом, что в одних случаях заповеди были упомянуты в Коране прежде, чем они вступили в силу, а в других — наоборот. Например, по общему мнению комментаторов, позволение сразиться с язычниками в Мекке было упомянуто в Коране задолго до хиджры (сура «Город», аят 2), но вступило в силу только во время освобождения Мекки, т. е. в восьмом году от хиджры. Кроме того, в мекканских сурах неоднократно упоминается закят — обязательная милостыня, которая была вменена в обязанность лишь во втором году от хиджры. Например, мекканский аят «...и отдавайте должное [от урожая] в день уборки» (сура 6 «Скот», аят 141) обычно трактуется как указание на выплату закята с продуктов земледелия. Есть и примеры обратного, когда религиозная заповедь нашла отражение в Коране после того, как была установлена. Так, богословы единодушно считают мединским аят о ритуальном омовении (сура 5 «Трапеза», аят 6), хотя предписание совершать омовение было установлено в Мекке вместе с установлением совершать молитву. То же можно сказать о положении относительно распределения закята, которое вошло в Коран на девятом году хиджры (сура 9 «Покаяние», аят 60), спустя несколько лет после установления выплачивать закят.

Анализ богословских исследований хронологии Корана показывает, что они сфокусированы, главным образом, на жизни и вероучении Мухаммада. Именно данный аспект — одно из ключевых различий между традиционным и критическим подходами к данной проблеме. В то время как мусульманские авторы исследуют историко-культурный контекст для понимания Корана, европейские исламоведы изучают Коран для лучшего понимания социальных преобразований в жизни аравийского общества. Одним из первых критических исследований, посвящённых данной теме, является труд *Historisch-Kritische Einleitung in der Koran* (Историко-критическое введение в Коран) немецкого востоковеда Г. Вейля. Вышедший в свет в 1844 г., данный труд принял окончательный вид лишь в 1872 г. В нём отстаиваются две идеи, определившие главные направления корановедческих исследований на многие годы. Во-первых, для установления очерёдности произнесения сур немецкий учёный предложил руководствоваться тремя критериями: упоминанием в Коране исторических фактов, подтверждаемых другими источниками, развитием религиозной доктрины Мухаммада, отражавшей изменение его положения в обществе, и чередованием стиля откровений. Во-вторых, им была предложена новая система классификации сур по времени произнесения. Мединские суры были объединены в одну группу, а мекканский этап был разделён на три периода: первый — от начала проповеди до переселения части мусульман в Абиссинию, второй — до возвращения Мухаммада из Таифа, третий — до его бегства в Ясриб.

Такой подход был принципиально новым для европейского исламоведения, но опирался на методы исследования, разработанные мусульманскими теологами. Нетрудно заметить, что предложенные Г. Вейлем критерии имеют много общего с тремя видами свидетельств, которыми руководствуются богословы для установления датировки откровений (исторические, доктринальные и стилистические). Что же касается периодизации мекканского и мединского этапов пророчества, то аналогичные попытки предпринимались и средневековыми комментаторами. Так, Абу ал-Касим ан-Найсабури (ум. 1016) предложил разделять каждый из двух этапов на три периода: ранний, средний и поздний. Биографы Мухаммада также традиционно выделяют три мекканских и три мединских периода. Одним словом, развитие европейского корановедения начиналось с тщательного осмысления достижений традиционной богословской мысли.

В 1860 г. вышел в свет трактат *Geschichte des Qorans* (История Корана) немецкого исламоведа Т. Нёльдеке, позднее отредактированный и дополненный совместно с Ф. Швалли. Находясь под очевидным влиянием идей своего предшественника, авторы *Geschichte des Qorans* разделили период пророчества на четыре периода: первый мекканский (к нему были отнесены так называемые поэтические суры), второй мекканский (рахманские суры), третий мекканский (пророческие суры) и мединский. К числу мединских они отнесли двадцать сур — на четыре меньше, чем в списке каирского издания Корана. Предметом разногласий стали суры «Сотрясение», «Милостивый» (отнесены к поэтическим сурам), «Человек» (отнесена к рахманским сурам) и «Гром» (помещена в конец мекканского списка). Некоторые исследователи критикуют подход Нёльдеке-Швалли за доверительное отношение к мусульманской традиции. На наш взгляд, такая критика не вполне обоснована, ведь список Нёльдеке-Швалли совпадает с датировкой мусульманских теологов лишь в немногих вопросах. В частности, они опираются на предания о том, что к числу наиболее ранних откровений относятся суры «Сгусток крови», «Завернувшийся», «Пальмовые волокна». Вместе с тем большая часть выводов, сделанных немецкими учёными, основывается на текстуальном анализе сур и их блестящей интуиции. Поэтому вполне логично, что разработанная ими хронологическая система вдохновляла многих отечественных и западных корановедов, в том числе Дж. М. Родуэлла (ум. 1900), И. Крачковского (ум. 1951), Р. Блашера (ум. 1973).

В конце XIX в. появились интересные работы по истории и композиции Корана, авторами которых были немецкий исламовед Хуберт Гримме (ум. 1942) и шотландский ориенталист сэр Уильям Мьюир (ум. 1905), авторы известных сочинений о жизни Пророка ислама. В целом их исследования опираются на три принципа, сформулированных Г. Вайлем, однако сделанные ими выводы сильно отличаются как от традиционной датировки сур, так и от предыдущих европейских датировок. Например, согласно Х. Гримме, к наиболее ранним откровениям относятся суры «Пальмовые волокна», затем «Утварь», затем «Курайшиты», затем «Слон», затем

«Хулитель» и т. д. Согласно У. Мьюиру, первыми по времени произнесения являются суры «Предвечернее время», затем «Скачущие», затем «Сотрясение», затем «Солнце» и т. д. По мнению последнего, сложение Корана началось ещё до того, как Мухаммад осознал свою пророческую миссию. Поэтому к начальному мекканскому периоду он относит восемнадцать сур, «не имеющих формы послания от Божества». Однако данное наблюдение ошибочно, поскольку суры «Утро», «Раскрытие», «Каусар» и некоторые другие, отнесённые У. Мьюиром к раннему мекканскому периоду, имеют форму божественного послания Мухаммаду.

В первой половине XX в. очередная попытка расставить суры в порядке произнесения была предпринята Р. Беллом, автором перевода Корана на английский язык. К тому времени европейской науке уже был известен английский перевод Дж. М. Родуэлла (1861), в котором суры были расставлены в хронологическом порядке. Но если хронологическая система последнего во многом опиралась на мусульманские предания, то исследование Р. Белла отличалось радикальным отказом от традиции и внесло неопределённость в изучение данной проблемы. Английский учёный не разделяет суры на мекканские и мединские и предлагает весьма субъективную датировку отдельных фрагментов Корана. По его мнению, изначально суры не рассматривались как неделимая часть писания и неоднократно подвергались редакции, возможно, уже при жизни Мухаммада. Такой подход к структуре священного текста был впервые предложен немецким исследователем Х. Хиршфельдом в 1902 г., который не рассматривал суры целиком, а выделял в них самостоятельные фрагменты. Впоследствии он получил развитие и в исследованиях французского исламоведа Р. Блашера, который во многом соглашается со взглядами Р. Белла, но проявляет большую осторожность в своих заключениях.

Таким образом, вопросы хронологии Корана представляют большой интерес как для теологов, так и для исламоведов. Комментаторы и правоведы исследуют их для уточнения смысла аятов и вытекающих из них предписаний. Историки изучают хронологию Корана для осмысления ранней истории ислама и взаимоотношений внутри арабских обществ. Диахронные изменения языка и стиля Корана служат ценным материалом для исследователей социологии и психологии религии. И хотя периодизация и датировка откровений являются предметом серьёзных разногласий между учёными, эту область корановедческих исследований вполне можно отнести к числу наиболее изученных.

Табл. 2. Хронологический порядок сур

№№	Название суры	ал-Джа‘бари	Каирское	Нёльдеке
1	Ал-Фāтих□а Открывающая	5	5	48
2	Ал-Бак□ара Корова	87	87 (281 — в Мине во время хаджа)	91 (частично позднее и несколько мекк. аятов)
3	Āл ‘Имрāн Семейство ‘Имрана	88	89	97 (частично позднее)
4	Ан-Нисā’	93	92	100

	Женщины			
5	Ал-Мā'ида Трапеза	91	112 (3 — в Арафате во время хаджа)	114 (частично более ранние)
6	Ал-Ан'ām Скот	55	55 (20, 23, 91, 93, 114, 151-153 — мед.)	89 (91 — ?)
7	Ал-А'рāф Ограды	39	39 (163-170 — мед.)	87 (156-158 — мед.)
8	Ал-Анфāl Трофеи	89	88 (30-37 — мекк.)	95
9	Ат-Таўба Покаяние	114	113 (128, 129 — мекк.)	113
10	Йūнус Иона	51	51 (40, 94-96 — мед.)	84
11	Хūd Худ	52	52 (12, 17, 114 — мед.)	75
12	Йūсуф Иосиф	53	53 (1-3, 7 — мед.)	77
13	Ар-Ра'д Гром	97	96	90
14	Ибрāхйм Авраам	70	72 (28, 29 — мед.)	76 (35-40 — мед.)
15	Ал-Х□иджр Хиджр	54	54	57
16	Ан-Нах□л Пчёлы	72	70 (126-128 — мед.)	73 (41-42, 112-124 — мед.)
17	Ал-Исрā' Ночной перенос	50	50 (26, 32, 33, 57, 73-80 — мед.)	67
18	Ал-Кахф Пещера	68	69 (28, 83-101 — мед.)	69
19	Марйам Мария	44	44 (58, 71 — мед.)	58
20	Т□ā хā Та ха	45	45 (130, 131 — мед.)	55
21	Ал-Анбийā' Пророки	71	73	65
22	Ал-Х□аджж Паломничество	105	103	107 (1-24, 43-56, 60-65, 67-75 — мекк.)
23	Ал-Му'минūн Верующие	76	74	64
24	Ан-Нūr Свет	74	102	105
25	Ал-Фурк□āн Различение	42	42 (68-70 — мед.)	66
26	Аш-Шу'арā' Поэты	47	47 (197, 224-228 — мед.)	56
27	Ан-Намл Муравьи	48	48	68
28	Ал-К□ас□ас□ Рассказ	49	49 (52-55 — мед., 85 — в Джухфе)	79
29	Ал-'Анкабūt Паук	85	85 (1-11 — мед.)	81 (1-10 — мед., 46, 69 — ?)

30	Ар-Рӯм Римляне	84	84 (17 — мед.)	74
31	Лук□мāн Лукман	57	57 (27-29 — мед.)	82 (14, 15 — мед., 10-19 — ?)
32	Ас-Саджда Земной поклон	73	75 (16-20 — мед.)	70
33	Ал-Ах□зāб Союзники	90	90	103
34	Саба' Сава	58	58 (6 — мед.)	85
35	Фāт□ир Творец	43	43	86
36	Йā сйн Йа син	41	41 (45 — мед.)	60
37	Ас□-С□аффāt Стоящие в ряд	56	56	50
38	С□ād Сад	38	38	59
39	Аз-Зумар Толпы	59	59 (52-54 — мед.)	80
40	Гāфир Прощающий	60	60 (56-57 — мед.)	78
41	Фус□с□илат Разъяснены	61	61	71
42	Аш-Шӯрā Совет	69	62 (23-25, 27 — мед.)	83
43	Аз-Зухруф Украшения	62	63 (54 — мед.)	61
44	Ад-Духāн Дым	63	64	53
45	Ал-Джāсийа Коленопреклонённые	64	65 (14 — мед.)	72
46	Ал-Ах□к□āф Барханы	65	66 (10, 15, 35 — мед.)	88
47	Мух□аммад Мухаммад	96	95 (13 — мед.)	96
48	Ал-Фатх□ Победа	113	111 (по пути из Худайбии)	108
49	Ал-Х□уджурāt Комнаты	108	106	112
50	К□āф Каф	34	34 (38 — мед.)	54
51	Аз-Зāрийāt Рассеивающие	66	67	39 (24, 25 — позднее)
52	Ат□-Т□ūr Гора	75	76	40 (21, 29, 30 — позднее)
53	Ан-Наджм Звезда	23	23	28 (23, 26-32 — позднее)
54	Ал-К□амар Месяц	37	37 (44-46 — мед.)	49

55	Ар-Рах \square мән Милостивый	98	97	43 (8, 9 — позднее)
56	Ал-Вāk \square и‘а Событие	46	46 (81, 82 — мед.)	41 (75, 76 — ?)
57	Ал-Х \square адйд Железо	95	94	99
58	Ал-Муджāдала Префирательство	107	105	106
59	Ал-Х \square ашр Сбор	102	101	102
60	Ал-Мумтах \square ана Испытуемая	92	91	110
61	Ас \square -С \square афф Ряд	112	109	98
62	Ал-Джуму‘а Собрание	110	110	94
63	Ал-Мунāфик \square ūн Лицемеры	106	104	104
64	Ат-Тагāбун Взаимное обделение	111	108	93
65	Ат \square -Т \square алāk \square Развод	100	99	101
66	Ат-Тах \square рйм Запрещение	109	107	109
67	Ал-Мулк Власть	77	77	63
68	Ал-К \square алам Перо	2	2 (17-33, 48-50 — мед.)	18 (17, 18 — позднее)
69	Ал-Х \square āк \square к \square а Неминуемое	78	78	38
70	Ал-Ма‘аридж Ступени	79	79	42
71	Нүх \square Ной	104	71	51
72	Ал-Джинн Джинны	40	40	62
73	Ал-Муззаммил Закутавшийся	3	3 (10, 11, 20 — мед.)	23 (20 — мед.)
74	Ал-Муддассир Завернувшийся	4	4	2 (31-34 — позднее)
75	Ал-К \square ийāма Воскресение	31	31	36 (16-19 — ?)
76	Ал-Инсāн Человек	99	98	52
77	Ал-Мурсалāt Посылаемые	33	33 (48 — мед.)	32
78	Ан-Наба’ Весть	80	80	33
79	Ан-Нāзи‘āt Исторгающие	81	81	31 (27-46 — позднее)

80	‘Абаса Нахмурился	24	24	17
81	Ат-Таквйр Скручивание	7	7	27
82	Ал-Инфит □ ар Раскалывание	82	82	26
83	Ал-Мут □ аффифйн Обвешивающие	86	85	37
84	Ал-Иншик □ ак □ Развернется	83	83	29 (25 — позднее)
85	Ал-Бурудж Созвездия	27	27	22 (8-11 — позднее)
86	Ат □ -Т □ арик □ Ночной путник	36	36	15
87	Ал-А‘ля Всевышний	8	8	19
88	Ал-Гашийа День покрывающий	67	68	34
89	Ал-Фаджр Заря	10	10	35
90	Ал-Балад Город	35	35	11
91	Аш-Шамс Солнце	26	26	16
92	Ал-Лайл Ночь	9	9	10
93	Ад-Д □ ух □ а Утро	11	11	13
94	Аш-Шарх □ Раскрытие	12	12	12
95	Ат-Тйн Смоковница	28	28	20
96	Ал-‘Алак □ Сгусток крови	1	1	1 (9, 10 — позднее)
97	Ал-К □ адр Предопределение	25	25	14
98	Ал-Баййна Ясное знамение	101	100	92
99	Аз-Залзала Сотрясение	94	93	25
100	Ал-‘Адийāt Скачущие	14	14	30
101	Ал-К □ ари‘а День оглушающий	30	30	24
102	Ат-Такāсур Страсть к приумножению	16	16	8
103	Ал-‘Ас □ р Предвечернее время	13	13	21 (3 — позднее)
104	Ал-Хумаза Хулитель	32	32	6

105	Ал-Фйл Слон	19	19	9
106	К□урайш Курайшиты	29	29	4
107	Ал-Ма'ун Утварь	17	17	7
108	Ал-Каўсар Изобилие	15	15	5
109	Ал-Кафирун Неверующие	18	18	45
110	Ан-Нас□р Помощь	103	114	111
111	Ал-Масад Пальмовые волокна	6	6	3
112	Ал-Ихлās Очищение веры	22	22	44
113	Ал-Фалак□ Рассвет	20	20	46
114	Ан-Нās Люди	21	21	47

Суждения относительно первых и последних откровений

Выстраивая хронологический ряд Корана, мусульманские авторы высказывают мнения и относительно первых и последних по времени произнесения аятов. Большинство комментаторов считает, что первым кораническим откровением, полученным Мухаммадом, были первые пять аятов суры «Сгусток крови». Согласно традиции, они были ниспосланы, когда Пророк уединился для размышлений в пещере Хира. Наиболее авторитетным преданием на эту тему является рассказ 'Аиши, вошедший в *С□ах□йх□и* ал-Бухари и Муслима. Однако в тех же сборниках приводятся слова другого сподвижника Джабира ибн 'Абдаллаха о том, что раньше других была ниспослана сура «Завернувшийся». Из контекста этого предания очевидно, что Джабир опирается на собственное умозаключение, и поэтому сообщение 'Аиши внушает большее доверие. Кроме того, слова Джабира могут означать, что ниспослание суры «Завернувшийся» завершилось раньше, чем было получено окончание суры «Сгусток крови». Этому объяснению отдал предпочтение ас-Суйути.

Согласно третьему мнению, первой была ниспослана сура «Открывающая». Как пишет аз-Замахшари (ум. 1144) в своём тафсире, так считало большинство улемов. Очевидно, аз-Замахшари ошибался, поскольку данного суждения придерживались лишь немногие. Одним из них был египетский реформатор Мухаммад 'Абдо. Мы не располагаем надёжными свидетельствами того, что сура «Открывающая» была низведена первой. В ряде источников приводится рассказ 'Амра ибн Шурахбила о том, что в начале пророчества Мухаммад услышал чей-то зов из-за спины. Вокруг никого не было, что сильно напугало Мухаммада и заставило убежать подальше. Когда он рассказал о случившемся своей жене Хадидже, та

привела его к своему двоюродному брату Вараке ибн Науфалу. Выслушав рассказ Мухаммада, Варакка велел ему в следующий раз внимательно прислушаться к тому, что говорили ему. И тогда он получил аяты

«Именем Аллаха, Милостивого, Милосердного! Хвала Аллаху, Господу миров...» Передатчик этого хадиса ‘Амр ибн Шурахбил был известным богомольцем и знатоком преданий, но относился к поколению *тāбī*. Он не видел Пророка Мухаммада, но не назвал сподвижника, рассказавшего ему данную историю, и поэтому данный хадис не считается надёжным аргументом. Более того, в нём нет ясных указаний на то, что данная сура была низведена первой, а основании других хадисов можно утверждать, что это произошло уже после ниспослания первых аятов из суры «Сгусток крови» и, возможно, после ниспослания суры «Завернувшийся». Вместе с тем сура «Открывающая», бесспорно, относится к числу ранних откровений.

Наконец, согласно четвёртому мнению, первым по времени аятом была *басмала*. На эту тему есть высказывание Ибн ‘Аббаса, приведённое в тафсире ат-Табари. По мнению ас-Суйути, данное утверждение справедливо и не противоречит хадису ‘Аиши, поскольку *басмала* предшествовала ниспосланию каждой суры. Однако не все исследователи соглашались с этим, поскольку достоверные хадисы указывают на ниспослание *басмалы* по завершении каждой суры, а не в её начале.

Таким образом, улемы высказывали четыре мнения относительно первых по времени аятов. Согласно наиболее распространённому из них, мекканские суры Корана открываются начальными аятами из суры «Сгусток крови». Что касается первой суры после хиджры, то традиционно считается, что это сура «Корова». Интересен тот факт, что в начале её даётся краткая характеристика четырём группам людей, среди которых Мухаммад проповедовал в Медине: мусульманам, неверующим, лицемерам и «людям писания». Имам ал-Байхаки открывал мединский список сурой «Обвешивающие», однако это очевидная ошибка. Ибн Мас‘уд и другие авторитеты относили эту суру к числу мекканских, и соответствующие предания подтверждаются её текстуальными особенностями. Большинство корановедов полагает, что сура «Обвешивающие» была последней ниспосланной в Мекке. Возможно, она была получена Мухаммадом накануне хиджры или во время её, потому что именно в Ясрибе купцы были известны склонностью к мошенничеству.

Ещё большие сложности возникают при установлении последних по времени аята и суры. Со слов Ибн ‘Аббаса приводятся разные сообщения о том, что последними были ниспосланы слова

«Бойтесь того дня, когда будете возвращены к Аллаху. Тогда каждая душа сполна получит то, что приобрела, и с ними не поступят несправедливо» (сура 2 «Корова», аят 281), ‘аят о ростовщичестве’ (сура 2 «Корова», аят 278) и ‘аят о долге’ (сура 2 «Корова», аят 282). Согласно традиции, это произошло за тридцать один день до кончины Пророка. Как видно, в письменном памятнике эти аяты расположены рядом, и вполне возможно, что они были

ниспосланы вместе. В других преданиях последними по времени называются аяты о наказании за преднамеренное убийство верующего (сура 4 «Женщины», аят 93), о боковой линии наследования (сура 4 «Женщины», аят 176), о совершенстве религии (сура 5 «Трапеза», аят 3), последние два аята суры «Покаяние». На наш взгляд, первое мнение выглядит наиболее сильным, а все остальные сообщения могут быть истолкованы как указания на последние аяты, касающийся какой-то определённой темы. Например, в рассказе Умм Саламы сообщается, что последним был ниспослан аят

«Господь их ответил им: “Я не погублю деяния, совершенные любым из вас, будь то мужчина или женщина. Одни из вас произошли от других...”» (сура 3 «Семейство ‘Имрана», аят 195). Однако здесь речь идёт о последнем аяте, в котором женщины упоминаются наряду с мужчинами. Развивая эту мысль, аят о боковой линии наследования комментаторы называют последним касающимся распределения наследства, а аят о наказании за убийство — последним разъясняющим положения об убийстве. Что же касается аята

«Сегодня Я сделал для вас вашу религию совершенной, довёл до конца Мою милость к вам и остался доволен исламом как вашей религией» (сура 5 «Трапеза», аят 3), то он был ниспослан у горы Арафат в конце десятого года после хиджры, во время прощального паломничества. По мнению исследователей, он не является последним аятом по времени. Можно предположить, что здесь речь идёт о завершении ниспослания шариата, т. е. религиозных заповедей. Однако это мнение опровергается сообщениями о более позднем ниспослании аятов о долге, о боковой линии наследования и т. п. Поэтому под завершением милости здесь имеется в виду не завершение миссии Мухаммада, а окончательная победа над язычеством в Мекке. Ведь именно в том году язычники впервые не были допущены для участия в хадже, который прошёл под руководством самого Мухаммада. На это указывают и предшествующие этому фрагменту слова «Сегодня неверующие отчаялись [навредить] вашей религии».

Разные мнения существуют и относительно последней по времени суры. В *С^ах^их^е* Муслима приводится рассказ Ибн ‘Аббаса о том, что последней была ниспослана сура «Помощь», в которой содержится намёк на скорую кончину Мухаммада. Между тем ‘Аиша и ‘Абдаллах ибн ‘Амр сообщили, что последней была ниспослана сура «Трапеза». Однако из слов ‘Аиши можно предположить, что здесь речь идёт о последней суре, в которой разъясняются дозволенное и запрещённое. С другой стороны, можно предположить, что сура «Помощь» была последней ниспосланной целиком сурой. В целом же, каждое из преданий о последних по времени аяте и суре может быть расценено как собственное мнение сподвижника, основанное на его познаниях или наблюдениях. А это значит, что разногласия по данному вопросу не имеют существенного значения. Комментируя их, кади ал-Бакиллани пишет: «Среди этих сообщений нет ни одного восходящего к Пророку. Возможно, высказавшие эти мнения опирались на самостоятельное суждение или на предположения. Возможно также, что каждый из них

сообщил о последнем, что он услышал от Пророка в день его кончины или незадолго до его болезни. При этом они могли не слышать то, что после этого слышали от него другие. Наконец, возможно, последний аят был ниспослан вместе с другими аятами, а Пророк прочёл и велел записать другие аяты после него, и люди могли принять их за последнее откровение по времени».

На примере исследований, касающихся первых и последних по времени аятов, мы убедились в том, что установление линейного порядка произнесения сур на основании одной лишь традиции представляет большую сложность. Вместе с тем изучение данного вопроса в отрыве от неё практически невозможно. Неслучайно наиболее интересные попытки создания хронологии Корана, предпринятые западными авторами, во многом основывались на корпусе раннеисламской литературы. Поэтому, на наш взгляд, создание научно обоснованной хронологии Корана возможно путём сопоставления различных, порой противоречивых сведений, полученных из мусульманских преданий, с результатами контекстуального и диахронного анализа лексики Корана. Результаты подобных исследований могут пролить свет на «тёмные места» в истории сложения Корана и начальной истории ислама, помочь в реконструкции картины становления коранического законодательства.

Контрольные вопросы

1. Каким путём устанавливается принадлежность аятов к мекканским и мединским? Какие суры считаются мекканскими, а какие — мединскими?
2. Назовите основные содержательные и стилистические отличия мекканских откровений от мединских.
3. Какие датировки сур Корана получили наибольшее признание мусульманских теологов? В чём заключается главная сложность установления хронологии Корана на основании традиции?
4. Охарактеризуйте основные научные методы, используемые для установления очередности произнесения сур.
5. Какие аяты и суры считаются первыми и последними по времени ниспослания?

Арабские термины

асбāб ан-нузūл

саджда

тāби

хиджра

х□урūф мук□ат□т□а‘а

§5. ТРАДИЦИИ ЧТЕНИЯ КОРАНА

Вариативность чтения Корана

На рубеже VI-VII вв. арабские племена говорили на диалектах, различавшихся фонетическими, грамматическими и лексическими особенностями. В одних случаях эти различия выражались в варьировании смысла и формы слов, в других — ограничивались характером произнесения звуков. В сочинениях арабских историков описаны случаи, когда выходцы из разных племён с трудом понимали друг друга. Сближению диалектов препятствовали и политическая раздробленность арабов, и межплеменные конфликты, и географическая отдалённость, и культурные влияния соседних государств. Вместе с тем, диалекты развивались в тесной связи друг с другом, а важнейшим средством культурного и языкового взаимовлияния была поэзия. В сезон ежегодного паломничества в окрестностях Мекки устраивались ярмарки, на которые съезжались поэты со всех уголков Аравии, чтобы прославить самих себя и своих сородичей. В таких условиях диалект мекканского племени курайш, служителей Каабы и организаторов хаджа, занимал привилегированное положение среди остальных наречий. Его распространению и хождению среди арабов также способствовало то, что курайшиты проявляли себя гостеприимными хозяевами Мекки и были искусными мастерами слова. Именно к ним были обращены первые проповеди Мухаммада, и вполне резонно предположить, что на их диалекте произносились первые коранические откровения. В самом Коране дважды указывается на то, что поначалу Мухаммад увещевал жителей Мекки и её окрестностей (сура 6 «Скот», аят 42; сура 42 «Совет», аят 7). Со временем география его проповедей расширилась, а его последователи начали распространять новую религию среди других племён, которым было непросто привыкнуть к фонетическим и грамматическим особенностям чужого диалекта. Очевидно, Мухаммад прекрасно понимал, что языковые трудности могут стать препятствием на пути распространения Корана. Согласно традиции, он взывал к Аллаху, чтобы чтение Корана было облегчено для его последователей. Тогда его мольбы были услышаны, а писание было ниспослано ему в семи чтениях, которые получили название *х̣арф*.

В *Сах̣их̣е* Муслима приводится рассказ Убаййа ибн Ка'ба о том, что однажды ангел Джибрил явился к Мухаммаду возле пруда *бану гиф̣ар* и сказал: «Поистине, Аллах велит твоим последователям читать Коран одним *х̣арфом*». Мухаммад ответил: «Я прошу благополучия и прощения у Аллаха, но ведь мои последователи не справятся с этим». Спустя некоторое время Джибрил вновь явился к нему и сказал: «Поистине, Аллах велит твоим последователям читать Коран двумя *х̣арфами*». Мухаммад попросил облегчения для своей *уммы* и в третий, и в четвёртый раз, и тогда ему было сказано: «Поистине, Аллах велит твоим последователям читать Коран семью *х̣арфами*, и каким бы *х̣арфом* они ни читали его, они поступят правильно». Хадисы о ниспослании Корана в семи *х̣арфах* переданы со

слов более двадцати сподвижников и встречаются практически во всех авторитетных сводах. Ввиду этого Абу ‘Убайд отнёс их к категории *мутавāтир*, т. е. переданных независимо друг от друга большим числом свидетелей и не оставляющих сомнений в своей надёжности.

Различия между *х̣арфами* предполагают прочтение одного и того же фрагмента Корана по-разному. Например, аят «...и прокляни их великим проклятием!» (сура 33 «Союзники», аят 68) читается двумя способами, и во втором *х̣арфе* вместо слова *кабйран* употребляется слово *касйран*. При этом смысл аята изменяется незначительно: «...и проклинай их много». Большинство чтецов использовало второй способ чтения, но в современных изданиях Корана, которые во многом опираются на куфийскую традицию, предпочтение отдаётся первому варианту, восходящему к чтению Ибн Мас‘уда. Согласно традиции, оба описанных нами чтения считаются *мутавāтир* и относятся к тем самым *х̣арфам*, которым Мухаммад обучил своих сподвижников. Однако такое объяснение не удовлетворяет сторонников критического подхода к мусульманским преданиям, которые ссылаются на разночтения в Коране для обоснования гипотезы об окончательном сложении священного текста лишь в IX в.

Некоторые исламоведы полагают, что разночтения использовались улемами для обоснования собственных взглядов в ходе религиозно-политической борьбы, которая началась при халифе ‘Усмани и не прекращалась ни в период правления Омейядов, ни после воцарения Аббасидов. Однако эта гипотеза очевидно слаба, поскольку известные нам различия между *х̣арфами* не затрагивают вопросы, послужившие причиной религиозно-политического раскола в мусульманской *умме*. По мнению других исследователей, причиной возникновения *х̣арфов* была забывчивость Мухаммада, которую он оправдывал волей Всевышнего:

«Мы позволим тебе прочесть [Коран], и ты не забудешь [ничего], * кроме того, что пожелает Аллах» (сура 87 «Всевышний», аяты 6-7). Что же касается преданий о ниспослании Корана в семи *х̣арфах*, то они, по мнению западных критиков, были придуманы богословами для объяснения существовавших между ними противоречий. При этом открытым остаётся вопрос, поднятый нами во втором параграфе: если текст документа действительно редактировался на протяжении двух столетий, то почему не сохранилось никаких свидетельств этого сложного процесса, который неизбежно вызвал бы недовольство оппозиционных течений и сект в Халифате?

Гипотезы о возникновении разных *х̣арфов*, выдвинутые западными авторами, активно обсуждаются современными улемами. Мусульмане признают, что факт наличия разночтений способен породить сомнения в истинности Корана. Египетский корановед аз-Заркани (ум. 1948), открывая главу о семи *х̣арфах*, называет её любопытной и интересной, но вместе с тем порождающей опасения и сомнения. В раннеисламской литературе описываются случаи, когда даже сподвижники, впервые услышав разные *х̣арфы* Корана, начинали спорить и спешили за разъяснением к

Мухаммаду. Согласно признанию Убаййа ибн Ка'ба, после такого случая в его сердце закралось сомнение, которое рассеялось лишь после того, как Мухаммад ударил его в грудь и объяснил ему причину ниспослания Корана в семи *х̣арфах*. Возникновение подобных ситуаций уже при жизни Мухаммада позволяет предположить, что сподвижники хорошо осознавали угрозу, которая исходила от разночтений в Коране. С конфликтами на этой почве мусульмане столкнулись в период правления 'Усмана ибн 'Аффана, когда было принято решение кодифицировать текст Корана и свести к минимуму возможные разногласия, взяв за основу диалект курайшитов. Однако, как мы помним, комиссия Зайда не стала полностью нивелировать особенности существующих *х̣арфов*. Проблема их письменной фиксации была отчасти разрешена благодаря отсутствию в *расм 'усмāнī* огласовок и диакритических знаков, а в тех случаях, когда консонантная основа не отвечала всем известным чтениям, аяты были записаны в разных копиях по-разному.

Почему же сподвижники не отказались от концепции семи *х̣арфов*, которая могла породить сомнения в сердцах малограмотных мусульман? Почему каждая попытка упрощения письменного текста Корана встречала сопротивление улемов, ратовавших за сохранение *расм 'усмāнī* в его первоначальном виде? Почему столь спорный и опасный догмат представлял важность для мусульманских теологов? Традиция объясняет это тем, что каждый из семи *х̣арфов* считается частью божественного откровения, утрата которого неприемлема с точки зрения религии. Как заключает кади ал-Бакиллани, семь *х̣арфов* были переданы Пророком, аккуратно сохранены чтецами и записаны в мус̣х̣афе; сподвижники засвидетельствовали их надёжность и опустили только то, что не относилось к категории *мутавāтир*. Ввиду этого проблема семи *х̣арфов* исследуется улемами в рамках самостоятельной науки, цементирующей многие коранические знания.

Традиционные толкования семи *х̣арфов*

Арабское слово *х̣арф* употребляется в значениях 'край', 'способ', 'буква', 'слово', 'предложение', 'частица'. Иногда оно используется для указания на слово, имеющее несколько способов прочтения. В корановедении термин *х̣арф* не имеет однозначного определения, поскольку богословы разошлись во мнениях относительно его истолкования. Известный хадисовед Ибн Хиббан (ум. 965) перечисляет тридцать пять мнений на этот счёт. Ас-Суйути говорит о приблизительно сорока различных суждениях. Большинство из них, однако, весьма сомнительны и ничем не аргументируются. К числу таковых можно отнести попытки специалистов в различных областях знания усмотреть в тексте Корана семь аспектов изучаемых ими дисциплин. Например, знатоки риторики интерпретировали семь *х̣арфов* как семь лексических и синтаксических средств выражения (фигуры прибавления и убавления, смысл прямой и переносный, слова обычные и редкие и т. д.), грамматисты — как семь словоизменительных и

иных грамматических категорий (род мужской и женский, число единственное и множественное, условие и следствие и т. д.), правоведы — как семь правоведческих категорий (безусловное и обусловленное, общее и специфическое, отменяющее и отменённое и т. д.), суфии — как семь видов поведения (аскетизм, услужливость, смирение, терпение и т. д.). Перечисленные категории и понятия, безусловно, присутствуют в тексте писания, однако мало понятно, почему именно они были выделены как семь *х^арфов*.

Очевидно слабыми можно назвать и мнения тех, кто либо вообще воздерживается от истолкования семи *х^арфов*, либо полагает, что под семью не имеется в виду конкретное число. По мнению первых, смысл *х^арфов* неизвестен, поскольку это арабское слово имеет несколько разных значений. Однако ни указанное обстоятельство, ни отсутствие чётких критериев для разделения *х^арфов* не повод для того, чтобы полностью отказаться от обсуждения данного вопроса. Тем более что традиция сохранила надёжные сведения о различиях между чтениями одних и тех же аятов. По мнению других, употребление слова «семь» в данном случае не указывает на точное число, а подразумевает облегчение, позволение читать Коран более чем одним способом. В арабском языке допускается использование слов «семь», «семьдесят» и «семьсот» для обозначения множества среди единиц, десятков и сотен соответственно. Однако такое истолкование не совместимо с хадисами о том, что Мухаммад вначале получил Коран одним *х^арфом*, а потом просил облегчения до тех пор, пока ему не позволили читать писание любым из семи *х^арфов*. Поэтому весьма странно, что этой точки зрения придерживались и улемы, известные строгим следованием традиции, в том числе кади 'Ийад (ум. 1149).

Согласно другим истолкованиям, под семью *х^арфами* подразумеваются:

а) семь видов речи, встречающиеся в Коране. Одни авторы относили к их числу повеления, запреты, обещания, угрозы, полемику, рассказы и притчи. Другие считали семью *х^арфами* повелевающее и удерживающее, дозволенное и запретное, ясное и неочевидное, а также притчи. В подтверждение такой классификации обычно приводят следующие слова, приписываемые Мухаммаду: «Преыдущие писания ниспосылались через одни врата [рая] и одним *х^арфом*, а Коран ниспослан через семь врат [рая] и семью *х^арфами*: удерживающее и повелевающее, дозволенное и запретное, ясное и неочевидное и притчи. Посему считайте дозволенным то, что объявлено дозволенным в нём, и запрещайте то, что объявлено запретным в нём, и выполняйте то, что приказано вам, и избегайте того, от чего удерживают вас, и делайте выводы из его притч, и следуйте тому, что ясно из него, и веруйте в то, что неочевидно, и говорите: “Мы уверовали в него. Он целиком — от нашего Господа”». Если бы не очевидные недостатки в *исна́де* этого хадиса, он был бы убедительным аргументом в пользу данного истолкования. Однако хадис слабый, а высказанное мнение не объясняет разногласия, возникавшие между сподвижниками относительно разных

способов чтения;

б) семь диалектов арабского языка, на которых ниспослан Коран. Имеется в виду, что любое слово в Коране обязательно принадлежит к одному из семи самых чистых диалектов. Этой точки зрения придерживались Абу ‘Убайд, Ибн ‘Атийя и др. Однако между улемами не было согласия относительно того, какие именно диалекты встречаются в Коране. Одни называли диалекты племён *к[□]урайш*, *хузайл*, *сак[□]йф*, *хавāзин*, *кинāна*, *тамīm* и племён Йемена. Другие полагали, что речь идёт о диалектах группы племён *муд[□]ар*, к которой относятся *к[□]урайш*, *хузайл*, *кинāна*, *к[□]айс*, *д[□]абба*, *тайм ар-рабāб* и *асад ибн хузайма*. Третьи считали, что Коран целиком ниспослан только на языке курайшитов и что речь идёт о семи говорах, имевших хождение внутри этого племени. На этот счёт высказывались и другие мнения, но ни одно из них нельзя назвать убедительным, потому что в Коране встречаются слова и из других диалектов. Так, Абу Бакр ал-Васити (ум. 925) в книге *ал-Иршād фй-л-к[□]ирā’āt ал-‘ашир* (Руководство к десяти традициям чтения) приводит примеры коранических слов, относящихся к сорока диалектам арабского языка;

в) семь диалектов арабского языка, которые замещают друг друга без изменения смысла откровения. Имеется в виду, что в одном *х[□]арфе* используются слова из одного диалекта, в другом — из второго, в третьем — из третьего и т. д. Например, в аяте «...и не скупится [на передачу] сокровенного» (сура 81 «Скручивание», аят 24) использовано слово *д[□]анйн*, означающее ‘скупой’ на диалекте курайшитов. В другом *х[□]арфе*, переданном со слов Ибн Мас‘уда, вместо него использовано слово *з[□]анйн*, означающее ‘виновен’ на диалекте хузайлитов. Подобных примеров в Коране много, и поэтому большинство улемов разделяло эту точку зрения. Критика её опирается на известный хадис о споре между ‘Умаром ибн ал-Хаттабом и Хишамом ибн Хакимом, возникшем из-за того, что они читали Коран разными *х[□]арфами*. Дело в том, что оба сподвижника были курайшитами и, скорее всего, читали Коран на одном и том же диалекте. Тем не менее, между их чтениями существовали различия, которые, очевидно, не были связаны с племенными диалектами.

Таким образом, каждое из описанных толкований не лишено недостатков, и поэтому некоторые исследователи для описания семи *х[□]арфов* систематизировали различия между традициями чтения — *к[□]ирā’ātами*, восходящими к сподвижникам Мухаммада. К их числу можно отнести выдающихся корановедов Ибн Кутайбу (ум. 889), ал-Бакиллани (ум. 1013), Ибн Бундара (ум. 1062), Ибн ал-Джазари (ум. 1429). На наш взгляд, наибольшего внимания заслуживает мнение иракского чтеца Ибн Бундара, согласно которому различия между *х[□]арфами* бывают семи видов:

а) изменение огласовок, не влияющее на значение слова и его консонантную основу. Например, в выражении «...велят людям быть скупыми...» (сура 4 «Женщины», аят 37) слово *бухл* ‘скупость’ может читаться *бахал*, причём значение его не изменяется. В некоторых случаях

нунишзу-хā «Мы поднимем их...» (сура 2 «Корова», аят 259) в другом варианте звучит *нанишуру-хā* «Мы воскресим их...», благодаря чему чтения дополняют друг друга. В этом примере описана замена одной буквы на другую, имеющую одинаковую основу. В других случаях буква заменяется другой, имеющей близкое место артикуляции. Например, аят «...и среди лежащих друг на друге [плодах] акаций» (сура 56 «Событие», аят 29) имеет и другое прочтение, в котором вместо слова *т□алх□* ‘акация камеденосная’ употребляется слово *т□ал’*, что означает ‘едва показавшийся плод’.

Приняв во внимание эти замечания, можно подвести следующий итог: под семью *х□арфами* подразумеваются семь видов различий между *к□ирā’āтами*. Это — **изменения огласовок и падежных флексий; изменения грамматической категории имён; замена одной буквы на другую внутри слова; замена одного слова другим, близким по значению; изменение порядка слов; добавление или убавление слов и, наконец, изменение способа произнесения звуков.** В большинстве случаев коранические слова читаются только одним *х□арфом*, но некоторые слова и аяты имеют два и более способов прочтения. В целом консонантная основа священная текста, воплощённая в *расм ‘узмāнī*, допускает множество вариантов прочтения слов, однако в мусульманском богословии признаются только те из них, которые восходят к Пророку и являются *мутавāтир*.

Смысл ниспослания семи *х□арфов*

Согласно мусульманским преданиям, причина ниспослания Корана в семи *х□арфах* заключалась в том, что неграмотным жителям пустыни было трудно читать его одним способом. Богословы традиционно объясняют это различиями между диалектами арабов, поскольку тем, кто говорил только на языке родного племени, было непросто привыкнуть к фонетическим и лексическим особенностям чужого диалекта. Однако послание Мухаммада не ограничивалось только его племенем. Он принёс Коран на «ясном арабском языке» (сура 16 «Пчёлы», аят 103), который был понятен во всей Аравии. Более того, язык Корана вобрал в себя всё многообразие и богатство племенных диалектов. Тем не менее, согласно традиции, Мухаммад просил Аллаха облегчить чтение Корана и вместо одного способа чтения ему было даровано семь. Это позволило арабам из разных племён без труда читать Коран с учётом важнейших особенностей родных или близких им диалектов.

Но если во времена Мухаммада данное обстоятельство облегчало распространение Корана и способствовало консолидации арабов, то после выхода ислама за пределы Аравийского полуострова ситуация определённо изменилась. Во-первых, для мусульман-неарабов эталоном арабской речи выступал уже Коран, а не племенные диалекты. Во-вторых, позволение читать Коран разными способами вызывало много вопросов у тех, кто не видел Пророка Мухаммада и смутно осознавал потребность в разных *х□арфах*. Иными словами, упомянутая в хадисах причина ниспослания Корана в семи *х□арфах* носила временный характер. Очевидно, халиф ‘Усман и другие сподвижники понимали это, поскольку целью кодификации

священного текста и составления *мусхифа-имāма* было устранение наиболее выраженных различий между чтениями Корана. Однако это не означает, что сподвижники вообще не видели надобности в сохранении разных чтений. Напротив, комиссия Зайда записала только консонантную основу текста, позволяющую читать многие аяты разными *хифами*, ведь каждый из них рассматривается мусульманами как значимая часть божественного откровения.

По мере развития тафсира и мусульманского законоведения (*фикх*) представления о значении коранических *хифов* существенно расширились. Богословы часто обращаются к различиям между *хифами* для уточнения смысла аятов или вытекающих из них религиозно-правовых положений. В некоторых случаях такие различия определяют расхождения во взглядах богословско-правовых школ. Например, между законоведами существуют разногласия относительно трёхдневного поста, искупающего клятвопреступление. В Коране по этому поводу сказано: «А тот, кто не может сделать этого, должен поститься в течение трёх дней» (сура 5 «Трапеза», аят 89). А в чтении Ибн Мас'уда и Убайя ибн Ка'ба говорится:

«...в течение трёх дней подряд». Опираясь на общий смысл первого *хифа*, последователи шафиитского и маликитского *мазхабов* разрешали поститься в течение любых трёх дней. Согласно второму *хифу*, на который опирался имам Абу Ханифа (ум. 767), поститься обязательно три дня подряд.

В целом, комментаторы выделяют несколько видов истолкования одного *хифа* другим:

а) когда один *хиф* разъясняет положение, вытекающее из другого *хифа*. Например, в отрывке «Если мужчина или женщина, которые оставили наследство, не имеют родителей или детей, но имеют брата или сестру, то каждому из них достаётся одна шестая» (сура 4 «Женщины», аят 12) речь идёт о братьях или сёстрах по матери, что подтверждается чтением Са'да ибн Абу Ваккаса: «...но имеют брата или сестру по матери...» Следовательно, данное положение не распространяется на тех, кто имеет брата или сестру по отцу или от общих родителей, и между улемами нет разногласий на этот счёт;

б) когда один *хиф* дополняет другой, как, например, в аяте «...и не приближайтесь к ним, пока они не очистятся» (сура 2 «Корова», аят 222). Здесь речь идёт о запрете на половую близость с женой до очищения её от месячных кровотечений. В другом *хифе*, который также получил широкое распространение, вместо глагола *йатхурна* 'очистятся' говорится *йаттаххарна*, что подразумевает полное очищение. Таким образом, из совокупности чтений данного аята вытекают сразу два предписания: супруги не должны вступать в половую близость, во-первых, пока жена не очистится от месячных кровотечений, т. е. пока не закончится менструация; во-вторых, пока она не очистится полностью, т. е. искупается. Такому истолкованию отдают предпочтение законоведы шафиитского *мазхаба*;

в) когда разные *хифы* указывают на разные положения, применимые

к различным ситуациям. Наглядным примером этого служит аят о ритуальном омовении:

«Когда вы встаете на намаз, то умойте ваши лица и ваши руки до локтей, оботрите ваши головы и [умойте] ваши ноги до щиколоток» (сура 5 «Трапеза», аят 6), имеющий два распространённых чтения. В одном из них слово *арджул* 'ноги' стоит в винительном падеже и относится к глаголу 'умойте', а в другом — в предложном падеже и относится к глаголу 'оботрите'. Таким образом, первый *х□арф* указывает на необходимость мытья ног, а второй — обтирания их. Из священного предания известно, что обтирать разрешается поверх кожаных носков, а босые ноги необходимо помыть;

г) когда наличие разных *х□арфов* позволяет избежать неправильного истолкования аята, как в случае с повелением идти на пятничную проповедь:

«Когда днём в пятницу призовут на намаз, устремитесь к поминанию Аллаха» (сура 62 «Собрание», аят 9). Опираясь на очевидный смысл этого аята, можно предположить, что отправляться на пятничный намаз следует быстрой поступью. Однако такое истолкование неправильно, поскольку в другом *х□арфе*, восходящем к 'Умару ибн ал-Хаттабу и Ибн Мас'уду, говорится:

«...ступайте на поминание Аллаха». И хотя это чтение не считается аутентичным, оно поясняет, что спешить на пятничную проповедь — значит стремиться к ней всем сердцем и заблаговременно приходить в мечеть;

д) когда один *х□арф* уточняет значение слова, использованного в другом *х□арфе*. Например, в аяте «...а горы будут словно расчёсанная шерсть» (сура 101 «День оглушающий», аят 5) значение слова '*ихн* 'шерсть' раскрывается в другом *х□арфе*, в котором вместо него используется синоним *с□уф*. То же можно сказать о глаголе *иста'наса* в аяте «Не входите в чужие дома, пока не спросите позволения» (сура 24 «Свет», аят 27). Обычно он используется в значениях 'общаться', 'знакомиться', 'узнавать'. В данном случае он употребляется в значении 'спрашивать разрешения', что подтверждается неаутентичным чтением , восходящим к Убаййу ибн Ка'бу.

Таким образом, богословские трактаты сохраняют сведения о некоторых различиях, существовавших между *х□арфами*, однако восстановление каждого из семи *х□арфов*, которым Пророк Мухаммад обучал сподвижников, невозможно. Это связано с тем, что после кодификации текста Корана при халифе 'Усмани мусульмане единодушно отказались от всех чтений, которые не соответствовали *расм 'усмāнī*. Однако открытым остаётся вопрос: отражает *расм 'усмāнī* все семь *х□арфов* или нет?

Ат-Табари и многие другие считали, что *расм 'усмāнī* был записан только одним *х□арфом*. Это значит, что семь *х□арфов* имели хождение только при жизни Мухаммада и при двух его преемниках, а после составления *мус□х□афа-имāма* шесть из них были отброшены для того, чтобы предотвратить разногласия между мусульманами. Эта позиция основывается на распространённом мнении о том, что под семью *х□арфами* подразумеваются диалекты, замещающие друг друга без изменения смысла.

Согласно второму мнению, *расм* 'у $\text{см}\bar{\text{а}}\text{н}\bar{\text{н}}$ включает в себя все х \square *арфы*, которые не были отменены во время последнего предъявления. В пользу этого свидетельствует согласие сподвижников отказаться от всех остальных чтений. Наконец, согласно третьему мнению, *расм* 'у $\text{см}\bar{\text{а}}\text{н}\bar{\text{н}}$ сохраняет только те х \square *арфы*, которые соответствуют его консонантной основе. Соответственно, широкое распространение получили только те традиции чтения, которые основаны на *расм* 'у $\text{см}\bar{\text{а}}\text{н}\bar{\text{н}}$, а все остальные чтения вышли из употребления. Возможно, сподвижники отказались от них только потому, что опасались разногласий среди новообращённых мусульман. Возможно, они были отменёнными или не совпадали с тем, что Мухаммад произнёс во время последнего предъявления. В любом случае, о статусе этих чтений при жизни Мухаммада и двух первых халифов сегодня можно только догадываться.

Канонизация традиций чтения Корана

В мусульманской религии чтение Корана считается одной из самых достойных форм богопочитания. Согласно традиции, уже на заре ислама коранические откровения служили не только для разъяснения основ вероучения и религиозных обязанностей, но и для подтверждения истинности послания Мухаммада. Отличающийся благозвучием и изобилующий меткими сравнениями, не похожий на поэзию и на другие известные арабиянам формы речи, Коран овладевал сердцами последователей Пророка и обескураживал его противников. Понимая это, Мухаммад призывал людей задумываться над аятами писания и уверовать в его божественное происхождение. Подавая пример своим сподвижникам, он проводил долгие часы в поклонении Аллаху и размышлении над Его словами. Он читал Коран медленно и вдумчиво, подчёркивая его выразительность за счёт интонационно-звуковых средств. Из хадисов известно, что он вдохновенно декларировал аяты, в которых повествуется о награде для праведников, и не скрывал слёз, когда переходил на описание преисподней и адских мучений. Вместе с тем он отдавал должное каждому звуку и каждой паузе в писании, стремясь передать его совершенным образом, без каких-либо искажений или добавлений.

Осознавая важность сохранения Корана в том виде, в котором его принёс Мухаммад, сподвижники запоминали мельчайшие фонетические особенности откровения. Обычно это не составляло для них труда, потому что ритмизованный и рифмованный текст писания легко воспринимался арабами. Кроме того, существование семи х \square *арфов* облегчало произношение и запоминание Корана для выходцев из разных племён, говорящих на разных диалектах. Однако правильное чтение Корана требовало не только знания арабского языка, но и умения правильно артикулировать, выдерживать долготу гласных звуков, подбирать соответствующий тембр, при помощи интонации выявлять и подчеркивать глубокие значения в тексте. Поэтому добиться совершенной рецитации удавалось не всем знатокам Корана. Наиболее одарённые среди них обучались чтению Корана двумя и более

х□арфами и получали разрешение на самостоятельное преподавание. В С□ах□йх□е ал-Бухари приводится хадис о том, что Мухаммад разрешил обучаться Корану у Ибн Мас‘уда, Салима ибн Ма‘кила, Му‘аза ибн Джабала и Убаййа ибн Ка‘ба. Согласно имаму Шамс ад-Дину аз-Захаби (ум. 1348), известных учителей Корана среди сподвижников было семеро: ‘Усман ибн ‘Аффан, ‘Али ибн Абу Талиб, Убайй ибн Ка‘б, Зайд ибн Сабит, Абу ад-Дарда, Ибн Мас‘уд и Абу Муса ал-Аш‘ари. Тех, кто знал наизусть Коран целиком, именовали к□ārī’ ‘чтец’ или х□āfiz□ ‘знающий наизусть’. После смерти Мухаммада чтецы поселились в разных городах Халифата, обучая своих последователей тем чтениям, которые они переняли от Пророка. После рассылки списков, подготовленных комиссией Зайда, распространение получили только те чтения, которые соответствовали *расм ‘усмāнī*.

Мусульманские историки связывают распространение Корана в Медине с именами ‘Усмана ибн ‘Аффана, ‘Али ибн Абу Талиба, Зайда ибн Сабита и Убаййа ибн Ка‘ба. Ибн Мас‘уд преподавал Коран в Куфе, Абу Муса ал-Аш‘ари — в Басре, Абу ад-Дарда — в Сирии. Наибольший вклад в распространение Корана в Мекке внёс ‘Абдаллах ибн ас-Са‘иб, один из учеников Убаййа ибн Ка‘ба. В первой половине VIII в. среди *tābī* и их последователей выделились чтецы, отличавшиеся уникальной памятью и всецело посвятившие себя преподаванию Корана. Они систематизировали особенности тех способов чтения, которым обучились у сподвижников Мухаммада, в результате чего сформировались традиции чтения Корана — так называемые к□ирā’āты.

Арабское слово ‘чтение’ образовано от глагола I породы ‘собирать’, ‘читать’. В мусульманском богословии к□ирā’āтом называется **традиция чтения Корана, восходящая к Пророку Мухаммаду и связанная с именем одного из имамов, прославившихся преподаванием Корана.** В Медине получили известность к□ирā’āты Абу Джа‘фара ал-Мадани, а потом — Нафи‘ ибн ‘Абд ар-Рахмана; в Мекке — ‘Абдаллаха ибн Касира и Хумайда ал-А‘раджа; в Куфе — ‘Асима ибн Абу ан-Наджуда и Сулаймана ал-А‘маша, потом — Хамзы аз-Заййата, а потом — ‘Али ибн Хамзы ал-Кисаи; в Басре — ‘Абдаллаха ибн Абу Исхака, Абу ‘Амра ибн ал-‘Ала’, ‘Асима ал-Джахдари, а потом — Йа‘куба ибн Исхака; в Сирии — ‘Абдаллаха ибн ‘Амира, потом — Йахйи ибн ал-Хариса, а потом — Шурайха ибн Йазида ал-Хадрами.

К□ирā’āты распространялись благодаря преподавательской деятельности чтецов, и те традиции чтения, у которых было мало последователей, со временем исчезали. Во второй половине VIII в. мусульманские теологи принялись разрабатывать критерии аутентичности к□ирā’āтов, и большая заслуга в этом принадлежит дамасскому чтецу Харуну ибн Мусе (ум. 786). На начальном этапе обсуждение к□ирā’āтов носило устный характер. Первое специальное сочинение на эту тему появилось только в начале IX в. и принадлежит перу Абу ‘Убайда. В течение следующего столетия этой проблемой занимались Ахмад ибн Джубайр, Абу Хатим, ат-Табари и др. Критические оценки улемов способствовали тому,

что постепенно число популярных *к̣ир̣ā'āтов* сократилось до семи: в Медине — Нафи' ибн 'Абд ар-Рахмана, в Мекке — 'Абдаллаха ибн Касира, в Куфе — Хамзы аз-Заййата и 'Асима ибн Абу ан-Наджуда, в Басре — Абу 'Амра ибн ал-'Ала' и Йа'куба ал-Хадрами, а в Сирии — 'Абдаллаха ибн 'Амира. В то же время в богословских кругах были известны и другие *к̣ир̣ā'āты*, которые также передавались из поколения в поколение.

В начале X в. выдающийся багдадский корановед Ибн Муджахид (ум. 935) предпринял попытку собрать чтецов вокруг семи наиболее распространённых *к̣ир̣ā'āтов*. Он одобрил шесть из семи вышеназванных традиций, а вместо *к̣ир̣ā'āта* басрийца Йа'куба ал-Хадрами предложил следовать *к̣ир̣ā'ātu* куфийского чтеца 'Али ибн Хамзы ал-Кисаи. Такое решение было неодобрительно воспринято некоторыми современниками Ибн Муджахида. Например, имамы Ахмад ибн Ханбал (ум. 855) и Бишр ибн ал-Харис (ум. 841) считали *к̣ир̣ā'āты* Абу Джа'фара ал-Мадани, Сулаймана ал-А'маша и басрийских чтецов более надёжными, чем *к̣ир̣ā'āты* Хамзы аз-Заййата и ал-Кисаи. Тем не менее, благодаря авторитету Ибн Муджахида отобранные семь *к̣ир̣ā'āтов* получили преимущество перед остальными: их преподавали в мактабах и им следовали имамы мечетей во время религиозных ритуалов.

Отношение к другим надёжным *к̣ир̣ā'āтам* в мусульманском мире стало неоднозначным. В то время как авторитетные чтецы продолжали обучать им своих учеников, среди простых мусульман распространилось ошибочное мнение о том, что только семь *к̣ир̣ā'āтов* являются единственно правильными. Дело доходило до того, что следование любым другим традициям в народе считалось ересью и отступничеством. Возможно, такое отношение было вызвано судебными решениями против тех, кто следовал недостоверным *к̣ир̣ā'āтам*. Например, большую огласку получили дела двух багдадских чтецов Ибн Миксама (ум. 965) и Ибн Шаннабуза (ум. 939), которых заставили покаяться в обучении недостоверным *к̣ир̣ā'āтам*. Первый одобрял различные варианты прочтения консонантной основы, соответствующие арабской грамматике, если даже они не восходят к Пророку Мухаммаду, а последний следовал чтениям, расхившимся со списком 'Усмана. И хотя оба опальных богослова были соратниками Ибн Муджахида, именно он настоял на применении суровых мер в отношении их, чтобы богословы ограничивались только самыми надёжными *к̣ир̣ā'āтами*.

Таким образом, деятельность Ибн Муджахида была неоднозначно воспринята религиозными авторитетами, которые во все времена осторожно относились к любым попыткам упростить чтение священной книги. Некоторые современные исследователи видят в этом отражение идеологических и политических разногласий внутри мусульманской *уммы*. На наш взгляд, позицию улемов проще объяснить тем, что в существовании различных *х̣арфов* и *к̣ир̣ā'āтов* они видели важный аспект неподражаемости Корана. Тем не менее, действия Ибн Муджахида были вполне оправданны, ведь вариативность чтения Корана смущала многих мусульман, не разбиравшихся в тонкостях коранических наук. Кроме того,

Ибн Муджахид не был первым, кто выделил наиболее распространённые *к̣ир̣ā'āṭы*. Ещё раньше некоторые улемы выделяли пять *к̣ир̣ā'āṭов* — по одному из каждого крупного центра Халифата. Очевидно, Ибн Муджахид хотел, чтобы число *к̣ир̣ā'āṭов* соответствовало числу *х̣ар̣фов* или числу *мус̣х̣афов*, разосланных при халифе 'Усмани. Как бы там ни было, именно популярность его трактата стала причиной распространения среди мусульман выражения «семь *к̣ир̣ā'āṭов*», которые позднее стали ошибочно отождествляться с семью *х̣ар̣фами*.

Это заблуждение прочно закрепилось в сознании многих простых мусульман, и многие богословы вменяют это в вину Ибн Муджахиду. Безусловно, упоминание числа «семь» в обоих выражениях давало повод для отождествления понятий *к̣ир̣ā'āṭ* и *х̣ар̣ф*. Однако следует признать, что путаница в данном вопросе отчасти возникла потому, что именно различия между *х̣ар̣фами* лежат в основе различий между *к̣ир̣ā'āṭами*. Тем не менее, **разница между этими двумя понятиями очень велика**. Во-первых, *к̣ир̣ā'āṭы* могут содержать варианты прочтения слов, не отвечающие всем условиям аутентичности, тогда как семь *х̣ар̣фов* — это есть божественное откровение, «некоторое первичное состояние текста, которое Всевышний допустил до поры до времени» (по Д. В. Фролову). Во-вторых, богословы зафиксировали все фонетические и лексические особенности *к̣ир̣ā'āṭов*, а многие подробности о *х̣ар̣фах*, которые читали при жизни Мухаммада и при первых халифах, считаются утраченными.

Трактат Ибн Муджахида оставался главным сочинением на эту тему до конца XIV в., когда известный дамаский корановед Ибн ал-Джазари ввёл понятие «десять *к̣ир̣ā'āṭов*». К семи традициям, выделенным его предшественником, он добавил *к̣ир̣ā'āṭы* Абу Джа'фара ал-Мадани, Йа'куба ибн Исхака и Халафа ибн Хишама, аутентичность которых не оспаривается улемами. Поначалу каждый *к̣ир̣ā'āṭ* имел несколько вариантов передачи (*ривāйа*), но испытание временем выдержали только две версии каждого из них. Позднее некоторые авторы попытались пополнить список *к̣ир̣ā'āṭов* четырьмя традициями, связанными с именами ал-Хасана ал-Басри (ум. 728), Ибн Мухайсина (ум. 741), Йахйи ал-Йазиди (ум. 818) и аш-Шанбузи (ум. 998). Однако эти «четыре после десяти» не отвечают условиям аутентичности, и мусульманские авторитеты не разрешают следовать им ни во время ритуальных молитв, ни в другое время.

Уместно добавить, что на протяжении четырёх столетий было принято читать Коран от начала до конца, следуя традиции одного из чтецов. Такой метод чтения Корана получил название *инфирād* — от глагола VII породы 'быть обособленным, изолированным'. Начиная с XI в. при чтении Корана стали смешивать варианты прочтения аятов, соответствующие любому из десяти достоверных *к̣ир̣ā'āṭов*. Такой метод чтения называется *индирādж* — от глагола той же породы 'быть включённым'. Таким образом, на сегодняшний день богословы разрешают читать Коран либо одним *к̣ир̣ā'āṭом* от начала до конца, либо смешанно любым из десяти достоверных *к̣ир̣ā'āṭов*. Особенности всех «десяти *к̣ир̣ā'āṭов*» подробно

описаны в теологической литературе, однако следовать каждой из этих традиций в отдельности могут лишь немногие шейхи. Что же касается простых мусульман, то в большинстве своём они следуют *к̣ир̣ā'āту* куфийца 'Асима ибн Абу ан-Наджуда в передаче Хафса ибн Сулаймана. В странах Северной Африке (кроме Египта) распространён *к̣ир̣ā'āt* Нафи' ибн 'Абд ар-Рахмана в передаче Варша. Кроме того, в Судане сохранился *к̣ир̣ā'āt* басрийца Абу 'Амра в передаче Абу 'Умара ад-Дури.

Табл. 3. Передатчики десяти достоверных *к̣ир̣ā'āтов*

Имя чтеца	Основные р̣āvī
Нафи' ибн 'Абд ар-Рахман (ум. 785)	1. Калун ал-Мадани (ум. 835) 2. Варш ал-Мисри (ум. 812)
'Абдаллах ибн Касир (ум. 738)	1. Абу ал-Хасан ал-Баззи (ум. 857) 2. Кунбул ал-Макки (ум. 904)
Абу 'Амр ибн ал-'Ала' (ум. 771)	1. Абу 'Умар ад-Дури (ум. 860) 2. Абу Шу'айб ас-Суси (ум. 874)
'Абдаллах ибн 'Амир (ум. 736)	1. Хишам ибн 'Аммар (ум. 859) 2. Ибн Закван ал-Кураши (ум. 857)
'Асим ибн Абу ан-Наджуд (ум. 745)	1. Шу'ба ал-Хайят (ум. 809) 2. Хафс ибн Сулайман (ум. 796)
Хамза аз-Заййат (ум. 773)	1. Халаф ибн Хишам (ум. 904) 2. Халлад ибн Халид (ум. 835)
'Али ибн Хамза ал-Кисаи (ум. 805)	1. Абу 'Умар ад-Дури (ум. 860) 2. Абу ал-Харис ал-Багдади (ум. 854)
Абу Джа'фар ал-Мадани (ум. 746)	1. 'Иса ибн Вардан (ум. 776) 2. Ибн Джаммаз ал-Мадани (ум. 786)
Йа'куб ибн Исхак (ум. 821)	1. Мухаммад Рувайс (ум. 852) 2. Раух ибн 'Абд ал-Му'мин (ум. 848)
Халаф ибн Хишам (ум. 904)	1. Исхак ибн Ибрахим (ум. 899) 2. Идрис ибн 'Абд ал-Карим (ум. 904)

Виды *к̣ир̣ā'āтов* и критерии их аутентичности

Священная традиция ислама довольно долго передавалась только изустным путём, и письменный текст Корана использовался лишь в качестве вспомогательного материала. Помимо того, особенности оформления текста в ранних *мус̣х̣афах* не ограничивали вариативность его прочтения только правильными способами. И хотя богословы тщательно заботились о сохранении чистоты *к̣ир̣ā'āтов*, некоторые из них содержали неточности. Отчасти это было связано с передачей чтений, отличавшихся от *расм 'усмāнī* и восходящих к *мус̣х̣афам* Ибн Мас'уда и Убайя ибн Ка'ба. Кроме того, некоторые считали правильными любые способы прочтения консонантной основы текста, если они соответствовали нормам арабского языка. С целью отделения надёжных *к̣ир̣ā'āтов* от недостоверных мусульманские теологи сформулировали три критерия достоверности:

а) соответствие правилам арабской фонетики и грамматики. В принципе грамматисты признают Коран совершенным образцом арабской речи, и в

трактатах по синтаксису и морфологии арабского языка многие правила иллюстрируются примерами из Корана. В то же время некоторые элементы в нём считаются не обязательными, но допустимыми с лингвистической точки зрения. Например, выражение «покайтесь перед своим Создателем» (сура 2 «Корова», аят 54) в ряде $k\bar{u}irā'ātoḥ$ звучит $kuirā'ātoḥ$, т. е. слово *бару'* в предложном падеже отмечено *сукūном* вместо *касры*. А выражение

«Аллах приказывает вам...» (сура 2 «Корова», аят 67) в некоторых $k\bar{u}irā'ātoḥ$ звучит $kuirā'ātoḥ$, т. е. глагол отмечен *сукūном* вместо *д̣аммы*. Подобное допустимо в ряде арабских диалектов, но не является обязательным;

б) прямое или подразумеваемое соответствие хотя бы одному из списков 'Усмана. Дело в том, что во время письменной фиксации Корана сподвижники изыскивали такие способы написания, которые соответствовали сразу нескольким $x\bar{u}arfaḥ$. Например, слово $s\bar{u}irāt$ в выражении «веди нас прямым путём...» (сура 1 «Открывающая», аят 6) в одном $x\bar{u}arfaḥ$ начинается буквой s , а в другом — буквой $ṣ$. Второй вариант $s\bar{u}irāt$ точнее отражает написание и звучание этого слова в арабском языке, однако в *расм 'усмāни* записали его через букву $ṣ$. Благодаря этому одно чтение прямо соответствует письменному тексту, а другое подразумевается, поскольку совпадает со звучанием этого слова в арабском языке.

Если консонантная основа слова допускает несколько вариантов прочтения, то соответствие между $k\bar{u}irā'ātoḥ$ и *расм 'усмāни* также может быть либо прямым, либо подразумеваемым. Например, выражение «...тем, с кем вы связаны клятвами...» (сура 4 «Женщины», аят 33) имеет сразу три способа прочтения. В $k\bar{u}irā'ātoḥ$ Хамзы аз-Заййата употребляется глагол I породы $kuirā'ātoḥ$, в $k\bar{u}irā'ātoḥ$ других куфийских чтецов — глагол II породы $kuirā'ātoḥ$, а в остальных традициях — глагол III породы $kuirā'ātoḥ$. Каждый из этих глаголов соответствует *расм 'усмāни*, но в первых двух случаях мы имеем прямое соответствие, а в третьем случае — подразумеваемое.

Следует помнить, что достоверный $k\bar{u}irā'āt$ не обязательно должен соответствовать всем спискам, разосланным при халифе 'Усмани. Как мы помним, в тех случаях, когда консонантная основа не могла отразить всех различий между $x\bar{u}arfaḥ$, комиссия Зайда фиксировала разные $x\bar{u}arfaḥ$ в разных списках. Например, выражение «книги и озаряющее писание» (сура 3 «Семейство 'Имрана», аят 184) в сирийском $mus\bar{u}arfaḥ$ было записано другим $x\bar{u}arfaḥ$ $المُؤْتَمِرَاتُ وَالزُّبُرُ$, т. е. с двумя дополнительными $x\bar{u}arfaḥ$ *би*. Именно так данный фрагмент звучит в аутентичном $k\bar{u}irā'ātoḥ$ сирийского чтеца 'Абдаллаха ибн 'Амира;

в) достоверность *иснāда*, т. е. цепи передатчиков $k\bar{u}irā'ātoḥ$. Степень достоверности *иснāда* определяется его целостностью и надёжностью *рāвй*-передатчиков. *Рāвй* считается заслуживающим доверия, если он отличался благочестием и точно передавал услышанное, а *иснāд* считается целостным, если между его звеньями нет разрыва и если он восходит к Пророку Мухаммаду. Традиция передавать *иснāд* сложилась во времена *тāбй*, и с тех

пор от чтецов требуется знание наизусть не только текста Корана, но и цепи *рāвй*. Это условие остаётся обязательным и в наши дни, и поэтому не каждый, кто выучил наизусть текст Корана, заслуживает именоваться *х̣ирāфиз̣ом*.

Аз-Замахшари и некоторые другие улемы разрешали читать Коран любым способом, соответствующим *расм ‘усмāнй* и нормам арабского языка. Такой метод чтения получил название *ихтийār* — от глагола VIII породы ‘выбирать’, ‘предпочитать’. Однако богословы запрещают читать *расм ‘усмāнй* этим методом, поскольку он предполагает появление *к̣ирā’āтов*, не берущих своё начало от Пророка Мухаммада. Одним словом, достоверными называются только те *к̣ирā’āты*, которые соответствуют правилам арабского языка и хотя бы одному из списков ‘Усмана и которые подтверждаются достоверным *иснāдом*, восходящим к Пророку Мухаммаду.

Достоверные *к̣ирā’āты* делятся на две категории: *мутавāтир* (когда каждое звено *иснāда* представлено настолько большим числом *рāвй*, что их нельзя заподозрить в сговоре) и *машхūr* (когда число *рāвй* хотя бы в одном из звеньев цепи не достигает такой степени). По мнению большинства улемов, «семь *к̣ирā’āтов*» относятся к первой категории, а «три после семи» — ко второй. Некоторые авторы считают *мутавāтир* все десять *к̣ирā’āтов*, выделенных Ибн ал-Джазари. В любом случае, каждый из «десяти *к̣ирā’āтов*» признаётся мусульманской традицией и считается достоверным.

Рис. 7. Виды *к̣ирā’āтов*.



Если *к̣ирā’āt* не отвечает одному или нескольким названным критериям, то он считается недостоверным. Следовать таким *к̣ирā’āтам* не разрешается ни во время ритуальной молитвы, ни в любое другое время. А маликитский правовед Ибн ‘Абд ал-Барр (ум. 1071) пишет, что богословы единодушно запрещают молиться позади того, кто читает недостоверные *к̣ирā’āты*. Некоторые авторы делят недостоверные *к̣ирā’āты* на четыре группы.

1. Если *к̣ирā’āt* имеет достоверный *иснāд*, но не соответствует *расм ‘усмāнй* или нормам арабского языка или не получил широкого распространения, то он называется единичным (*āх̣āд*). Например, один из

сподвижников Абу Бакра ас-Сакафи возводил к Пророку Мухаммаду чтение
 حَسَدًا إِنَّ مُتَذَكِّرًا لِيَوْمٍ رَفِيفٍ خُضْرًا وَعَقِيْرِيٍّ «Они будут лежать,
 прислонившись, на зелёных подушках и прекрасных коврах» (сура 55
 «Милостивый», аят 76). Здесь слова ‘подушка’ и ‘ковёр’
 употребляются в форме множественного числа, тогда как во всех
 получивших распространение *к̣ирā’āтах* они стоят в форме единственного
 числа.

2. *К̣ирā’āt* с недоверным *иснāдом* называется аномальным (*шāзз*).
 Например, аят «Сегодня Мы спасём твоё тело, чтобы ты стал
 знаменем для тех, кто будет после тебя» (сура 10 «Йунус», аят 92) в
к̣ирā’āте Мухаммада ибн ас-Самайфа звучит فَالْيَوْمِ بِدَذَكِّكَ
 لِيَوْمٍ نَحْيِيْكَ عَنْ خَلْفِكَ «Сегодня Мы вернём к жизни твоё тело, чтобы ты
 стал знаменем для тех, кто последует за тобой».

3. Если *к̣ирā’āt* не имеет никакой основы, то он называется
 вымышленным (*маудū’*). Обычно такого рода чтения имеют сомнительный
 смысл, как, например, выражение اِيْمَانًا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ «Боятся
 Аллах среди Своих рабов только обладающих знанием». Известный богослов
 Мухаммад ибн Джа‘фар ал-Хуза‘и (ум. 1017) упомянул это чтение в числе
 нескольких вымышленных *к̣ирā’āтов*, приписываемых имаму Абу Ханифе.
 В действительности же данный аят звучит: «Боятся Аллаха среди Его
 рабов только обладающие знанием» (сура 35 «Творец», аят 28).

4. Если *к̣ирā’āt* содержит вставки, разъясняющие смысл аята или
 вытекающих из него положений, то он называется «содержащим
 интерполяцию» (*мудрадж*). Очевидно, возникновение такого рода
к̣ирā’āтов связано с существованием рукописей, содержащих
 истолкования отдельных слов или положений. Известно, что подобные
 вставки встречались в *мус̣х̣афах* Ибн Мас‘уда и Убайя ибн Ка‘ба.
 Поскольку эти списки предназначались для личного пользования, можно
 предположить, что сами сподвижники не опасались смешения их заметок с
 текстом Корана. Однако впоследствии эти вставки получили
 распространение как самостоятельные чтения, известные по именам
 сподвижников. Например, аят «На вас нет греха, если вы ищете
 милости вашего Господа» (сура 2 «Корова», аят 198) в чтении Ибн ‘Аббаса
 содержит вставку «...в сезон паломничества». Ранее мы уже
 упоминали примеры подобных чтений, приписываемых Са‘ду ибн Абу
 Ваккасу, Ибн Мас‘уду и Убайю ибн Ка‘бу.

Мусульманские авторы посвятили проблеме *к̣ирā’āтов* много
 сочинений. Среди них выделяются труды Макки ибн Абу Талиба (ум. 1045),
 Абу ‘Амра ад-Дани (ум. 1053), Абу Шамы ал-Макдиси (ум. 1267).
 Подробные характеристики недоверных чтений приводятся в трактатах
 Ибн Халавайха (ум. 980), Ибн Джинни (ум. 1002), ал-‘Укбари (ум. 1219). И
 если улемы изучают *к̣ирā’āты* для использования их в ритуальных целях и
 для истолкования аятов, то для исламоведов они — прежде всего, источник
 надёжных сведений об истории сложения Корана, о племенных диалектах
 арабов и о некоторых аспектах ранней истории ислама. Кроме того,

критическое исследование *к̣ир̣ā'āтов* открывает новые перспективы для углублённого изучения лексики, фонетики и грамматики арабского языка.

Контрольные вопросы

1. Чем объясняется вариативность чтения Корана? Какие гипотезы относительно возникновения *х̣арфов* Корана распространены в западном исламоведении?
2. Перечислите основные способы истолкования семи *х̣арфов*. Почему понятие *х̣арф* не имеет однозначного объяснения в мусульманской традиции?
3. Как возникла наука о *к̣ир̣ā'āтах*? Какую роль в её становлении сыграл трактат Ибн Муджахиды?
4. Опишите различия между *к̣ир̣ā'āтами* и проиллюстрируйте свой ответ примерами. Какого рода различия встречаются между *к̣ир̣ā'āтами*, восходящими к *расм 'усмāнī*?
5. Назовите основные виды *к̣ир̣ā'āтов* и объясните различия между ними. Каким условиям отвечают достоверные *к̣ир̣ā'āты*?
6. Какие методы чтения Корана существуют? Какие из них традиционно считаются правильными, а какие — неприемлемыми?

Арабские термины

āx □ ād
 идгām
 из □ хār
 имāла
 индирāдж
 инфирāд
 ихтийār
 к □ ирā 'āt
 мазхаб
 мауд □ ū'
 маихūr
 мудрадж
 мутавāтир
 рāvī
 ривāйа
 тарк □ йк □
 тасхīл
 тафхīm
 тах □ к □ йк □
 фатх □
 фик □ х
 х □ арф
 шāзз

§6. НОРМЫ ЧТЕНИЯ КОРАНА

Таджвїд как традиция украшения Корана

Согласно преданию, даже после кодификации письменного текста Корана основным способом его распространения оставалась изустная передача. В свете представлений о чудодейственной силе слова Аллаха (см.: сура 17 «Ночной перенос», аяты 45 и 82) звучание Корана приобретало особый смысл. Чтение Пророка Мухаммада считалось эталоном, на который равнялись все остальные чтецы. Обучая Корану, они добивались от своих учеников правильного произношения каждого звука в писании, соблюдения фонетических норм арабского языка и тех особенностей произношения, которые восходили непосредственно к Мухаммаду. Однако по мере расширения географии ислама сохранение традиций звучания Корана в неискажённом виде требовало от улемов всё больших усилий. Ощущалась необходимость в выработке правил, регулирующих речевую деятельность при чтении Корана. Кроме того, если жители Аравийского полуострова не испытывали трудностей с артикуляцией звуков, то мусульмане-неарабы нуждались и в ознакомлении со звуковым строем языка Корана.

Одним из первых учёных, сформулировавших правила арабской фонетики, был басрийский лингвист ал-Халил ибн Ахмад ал-Фарахиди (ум. 786). В трактате *Kitāb al-‘ayn* он подробно описывает способы образования и артикуляторные характеристики звуков арабской речи. Впоследствии описательная фонетика стала составной частью науки о правилах чтения Корана, которая получила название *‘ilm at-tadжвїд*. Арабское слово *таджвїд* происходит от глагола ‘превосходить’, ‘быть хорошего качества’ и является масдаром глагола II породы ‘улучшать’. В богословском понимании **таджвїд — это правильное интонационно-звуковое оформление аятов Корана, которое достигается за счёт правильной артикуляции, разграничения долготы и краткости гласных звуков и правильной расстановки пауз.**

Возникновение и развитие науки о *таджвїде* было вызвано религиозными нуждами мусульман. Первое специальное сочинение по *таджвїду* написано в стихотворной форме и принадлежит перу багдадского языковеда Абу Музахима ал-Хакани (ум. 937). Развивая эту область знаний, улемы стремились описать и систематизировать мельчайшие особенности рецитации Корана, характерные для достоверных *к̣ир̣ā’āt*ов. В разные периоды знатоками *таджвїда* были Абу ‘Убайд (ум. 838), Абу ‘Умар ад-Дури (ум. 860), Ибн Муджахид (ум. 935), Абу ‘Амр ад-Дани (ум. 1053), Абу Мухаммад аш-Шатиби (ум. 1194), Ибн ал-Джазари (ум. 1429) и др.

Углублённое изучение науки о *таджвїде* считается коллективной обязанностью (*фард̣ ал-кифāйа*) мусульман, т. е. если знатоков *таджвїда* достаточно для того, чтобы удовлетворить нужды общины, то остальные верующие освобождаются от этой повинности. Что же касается

обязательности соблюдения правил *таджвїда* при чтении Корана, то между суждениями ранних и поздних улемов на этот счёт имеются некоторые различия. По мнению ранних улемов, соблюдение правил *таджвїда* обязательно для каждого, кто желает читать Коран, а несоблюдение их является грехом, независимо от того, влечёт это за собой изменение смысла аятов или нет. Поздние богословы занимают в этом вопросе более мягкую позицию и полагают, что несоблюдение правил *таджвїда* является грехом только в тех случаях, когда искажается смысл откровения. Так, согласно видному ханафитскому правоведу ‘Али ал-Кари (ум. 1606), некоторые тонкости *таджвїда* известны только искусным чтецам и трудно представить, чтобы за несоблюдение таких правил читающий Коран заслуживал наказание.

В любом случае, чтение Корана без соблюдения правил *таджвїда* считается дефективным, а погрешности при рецитации подразделяются на явные и скрытые.

Явной погрешностью (*лах□н джалї*) называется грубая ошибка в произношении, которая может и не привести к искажению смысла аята, но заметна и для специалистов, и для простых носителей арабского языка. Это, например, происходит, когда в концовке суры «Открывающей» слово *д□ālїн* ‘заблудшие’, начинающееся с эмфатического звонкого звука [д□], вдруг читают как *з□ālїн* ‘продолжающие’ или *д□ālїн* ‘указывающие’. Как видим, такого рода погрешности в произношении влияют и на смысл откровения. Примером ошибки, не приводящей к искажению смысла, может служить произнесение простого звонкого [з] вместо межзубного звонкого звука [з] в относительных местоимениях ‘который’ и ‘которые’.

Скрытой погрешностью (*лах□н хафї*) называется нарушение правил дополнительной артикуляции, которые не влияют на смысл откровения и заметны только специалистам по *таджвїду*. Это может быть несоблюдение правил разграничения долготы и краткости гласных, полной и неполной ассимиляции, назализации, палатализации и т. д. Например, по правилам *таджвїда*, если слитное местоимение 3-го лица мужского рода единственного числа [-ху], [-хи] окружено открытыми краткими слогами, то гласный звук в нём состоит из двух тонов, т. е. произносится в два раза дольше краткого, хотя правила литературного арабского языка не требуют этого. На основании сказанного в аяте «...и нет никого равного Ему» (сура 112 «Очищение веры», аят 4) местоимение [-ху] следует читать с долгим [у], потому что оно окружено открытыми краткими слогами. Единственное исключение — аят «...и он останется среди них униженным навечно» (сура 25 «Различение», аят 69), где гласный звук в местоимении [-хи] состоит из двух тонов, несмотря на то, что ему предшествует долгий слог.

Рецитация Корана в соответствии с правилами *таджвїда* оказывает особое воздействие и на самого чтеца, и на слушателей. Из хадисов известно, что Пророк Мухаммад читал Коран вдумчиво, протяжно и любил слушать чтение своих сподвижников. Он приказывал читать Коран нараспев и так,

чтобы в голосе чувствовалось смирение перед Аллахом. В одном из достоверных хадисов говорится: «Украшайте Коран своими голосами, потому что красивый голос придаёт Корану ещё большую красоту». Вместе с тем чтение Корана может преследовать разные цели, которые, в свою очередь, могут влиять на манеру рецитации. В зависимости от темпа чтения различают три основных стиля рецитации Корана: *тахкйк*, *хадр* и *тадвйр*.

Тахкйк — это медленное чтение, при котором отчётливо выговаривается каждый звук, гласные удлиняются на максимальное допустимое число тонов и соблюдаются разрешённые паузы. Этот стиль обычно используется при обучении правилам *таджвйда* и восходит к традициям чтения Хамзы, Варша (в большинстве передач), Ибн Заквана (в передаче большинства иракских чтецов), Хишама (в передаче большинства египетских чтецов) и т. д. **Хадр** — это быстрое чтение, при котором гласные удлиняются на минимальное допустимое число тонов и предпочтение отдаётся самым лёгким способам артикуляции, разрешённых правилами *таджвйда*. Этому стилю соответствуют *кйр'аты* Ибн Касира, Абу Джа'фара, Абу 'Амра, Хишама (в передаче большинства иракских чтецов) и др. В отличие от *тахкйк*, который считается основой распевного чтения, *хадр* — это как правило монотонная рецитация. Промежуточное положение между двумя предыдущими стилями занимает **тадвйр** — чтение средним темпом. Предания о такой манере рецитации восходят ко всем авторитетным чтецам Корана, и большинство из них считает её самой предпочтительной.

Различия между этими тремя стилями можно проиллюстрировать на примере аятов, в которых одно слово заканчивается долгим открытым слогом, а следующее начинается с *хамзы*: (сура 66 «Запрещение», аят 6), (сура 97 «Ночь предопределения», аят 1). Продолжительность гласного звука в таком положении может варьировать от двух до пяти тонов, что называется *мадд ал-мунфасил*. *Тахкйк* предполагает удлинение гласного до пяти тонов, *тадвйр* — от двух с половиной до четырёх с половиной тонов, а *хадр* — всего до двух тонов.

Некоторые авторы выделяют и четвёртый стиль чтения — **тартил**. Это распевное чтение, позволяющее подчёркивать значение аятов интонацией и вдумываться в каждую прочитанную фразу. Предписание читать Коран размеренно и степенно основывается на аяте «...и читай Коран размеренным чтением» (сура 73 «Закутавшийся», аят 4). Как видим, здесь используется глагол II породы и его *масдар* — *тартил*. Согласно имаму ан-Насафи, так называется рецитация, при которой соблюдается чёткая артикуляция, своевременно расставляются паузы, а гласные звуки удлиняются на максимальное допустимое число тонов. *Тартил* имеет много общего с *тахкйком*, однако между этими понятиями есть и существенные различия. Согласно требованиям *тахкйка*, чтец не имеет права выбирать между отчётливым или смягчённым произнесением *хамзы*, между количеством тонов, на которые можно удлинить гласные звуки, и т. д.

А при *тартїле* чтец имеет такой выбор, потому что главная цель в этом случае не фонетическое оформление текста, а размышление над его смыслами. Иными словами, каждый *тах□к□їк□* — это *тартїл*, но не каждый *тартїл* — это *тах□к□їк□*.

Следует знать, что чтение Корана нараспев не должно переходить в пение или мешать соблюдению правил *таджвїда*. Богословы запрещают читать Коран в стиле церковных пений и причитаний, повышать и понижать голос при произнесении долгих гласных, резко изменять темп чтения и т. п. Также возбраняется чтение Корана под аккомпанемент музыкальных инструментов или коллективное исполнение, при котором дополняющие друг друга фрагменты текста распределяются между несколькими чтецами. Считается, что подобные действия несовместимы с величественным образом памятника и мешают постижению его смыслов, проникновению в тайны его неподражаемого стиля и обретению обещанной награды.

Основные правила чтения Корана

В мусульманском богословии нет стандартной классификации правил рецитации Корана. Несмотря на это, во всех сочинениях по *таджвїду* подробно разъясняются три основные проблемные области: артикуляция, продолжительность долгих фонем и расстановка пауз. Во многих пособиях также упоминаются особенности стилей рецитации, хотя детальное изложение различий между ними можно встретить только в фундаментальных трудах, посвящённых *к□ирā'āтам*. В данном параграфе мы не станем разъяснять все правила *таджвїда*, но остановимся на важнейших из них, чтобы наглядно показать, насколько произношение Корана отличается от обычной арабской речи.

Изучение *таджвїда* как правило начинается с ознакомления с фонетическим строем арабского языка и **артикуляцией**, т. е. работой органов речи при произнесении звуков. Большинство лингвистов выделяют семнадцать мест артикуляции звуков (*махāриджд ал-х□урӯф*), которые связаны с пятью органами речи: губами, языком, нёбом, гортанью и носовой полостью (рис. 8). Артикуляторные характеристики звуков делятся на постоянные, которые присущи звуку в любом положении, и случайные, которые определяются огласовкой и фонетическим окружением.

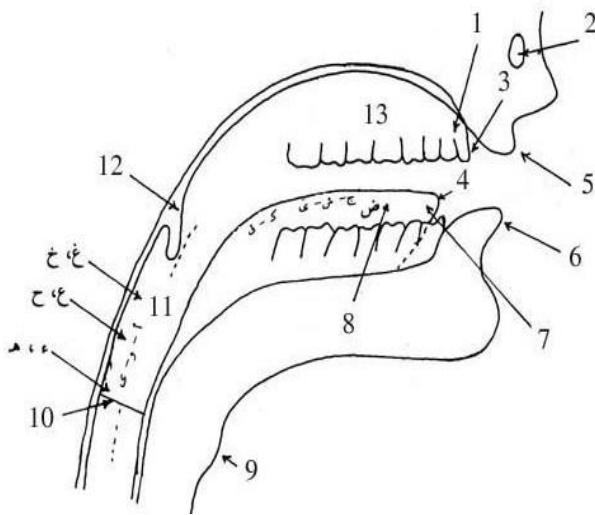


Рис. 8. Места артикуляции звуков: (1) верхние альвеолы; (2) носовая полость — место назализации; (3) верхние резцы; (4) кончик языка; (5) верхняя губа; (6) нижняя губа; (7) передний край языка; (8) боковая стенка языка; (9) шея; (10) место расположения голосовых связок; (11) гортань; (12) язычок; (13) нёбо.

Постоянные характеристики (*сифāt аслийя*) делятся на две группы:

а) парные, такие как *хамс* (выдыхание воздуха без задержки из-за слабой связи с местом артикуляции при произнесении звуков [т], [с], [х], [х], [с], [ш], [с], [ф], [к], [х]) и *джахр* (задержка выдыхаемого воздуха из-за сильной связи с местом артикуляции при произнесении остальных звуков), *исти 'лā'* (подъём спинки языка к мягкому нёбу при произнесении звуков [х], [с], [д], [т], [з], [г], [к]) и *истифāl* (опущение спинки языка при произнесении остальных согласных), *итбāk* (подъём спинки языка к твёрдому и мягкому нёбу при произнесении звуков [с], [д], [т], [з]) и *инфитāх* (опущение спинки языка при произнесении остальных согласных), *излāk* (быстрое произнесение звука без задержки из-за его образования на кончике языка или на краю губ, как в случае звуков [б], [р], [ф], [л], [м], [н]) и *исмāt* (задержка в произнесении остальных согласных из-за их образования не на кончике языка и не на краю губ) и т. д.;

б) непарные, например: *сифйр* (шум, получающийся от трения выдыхаемого воздуха при неполном сближении органов речи при произнесении свистящих согласных [з], [с], [с]), *кәлкәла* (шум, получающийся при разрыве тесно сомкнутых органов речи от напора воздуха из гортани при произнесении взрывных согласных [б], [дж], [д], [т], [к]), *такрйр* (вибрация, возникающая в результате дрожания активных органов речи при произнесении дрожащего согласного [р]) и т. д. Согласно Ибн ал-Джазари, всего насчитывается семнадцать постоянных артикуляторных характеристик, и этого мнения придерживается большинство авторов.

К **случайным** характеристикам (*сифāt 'арадйя*) относятся полная ассимиляция (*идгām*) и отчётливое произнесение (*изхār*) согласных, грассирование (*таркйк*) и фарингализация (*тафхйм*) звука [р], опущение (*масхйл*) и отчётливое произнесение (*тахкйк*) хамзы, долгое (*мадд*) и

краткое (*касп*) произнесение гласных и т. д. Например, согласный звук [р] в сочетании с гласными [а] и [у] произносится твёрдо и стенки глотки при этом сужаются, а в сочетании с гласным [и] он смягчается. Другой пример — гласный звук [а] в слове *Аллах* произносится мягко, если стоящее перед ним слово оканчивается *касой* или *танвином*, и твёрдо, если предшествующее слово оканчивается *фатхой* или *дхаммой*.

Случайные характеристики звуков Корана могут выражаться и дополнительными артикуляциями, которые не присущи обычной арабской речи. К числу таковых относится **назализация** (*гунна*), т. е. приобретение звуком носового тембра в результате опускания нёбной занавески и одновременного выхода воздуха через нос и рот. Назализация характерна для звуков [м] и [н] и присутствует в фонетических феноменах *ихфа́'*, *икла́б* и в ряде случаев — в феномене *идга́м*.

Ихфа́' — это неполная регрессивная ассимиляция, занимающая среднее положение между отчётливым произнесением (*изха́р*) и полной ассимиляцией (*идга́м*), характеризующаяся носовым тембром (*гунна*) и отсутствием удвоения (*ташдид*). Это правило распространяется на звук [м] на конце закрытого слога, если за ним следует звук [б], и на звук [н] на конце закрытого слога, если за ним следуют звуки [т], [с], [дж], [д], [з], [ж], [с], [ш], [с'], [д'], [т'], [з'], [ф], [к'] или [к], например: / / . При неполной ассимиляции согласного [н] кончик языка не примыкает к альвеолам, ротовая щель остаётся в том состоянии, которое она приняла при произнесении предшествующего гласного, а воздух выдыхается через нос.

Икла́б — частный случай неполной регрессивной ассимиляции, когда звук [н] изменяется на звук [м] с приобретённым носовым тембром (*гунна*). Такая артикуляция имеет место, когда после закрытого слога, заканчивающегося звуком [н], следует звук [б], и вызвана сложностью произнесения губно-губного смычного [б] после передненёбного звука [н]. В некоторых изданиях Корана для указания на этот феномен вместо *сукӯна* над буквой [н] или вместо одной огласовки танвинного окончания пишется маленькая буква , например: / .

Идга́м — полная ассимиляция, т. е. уподобление одного звука другому в потоке речи в пределах слова или словосочетания. Например, полная регрессивная ассимиляция имеет место на границе двух слов, если первое заканчивается звуком [н], а следующее начинается звуками [р], [л], [м], [н], [й] или [й]. В первых двух случаях звук [н] полностью ассимилируется с последующим согласным без назализации, а в остальных случаях — с приобретённым носовым тембром (*гунна*), например: / / / . Следует знать, что если закрытый слог заканчивается звуком [н], а за ним следует один из перечисленных согласных в пределах одного слова, то звук [н] произносится отчётливо, без ассимиляции и назализации, как в следующих примерах / .

В пособиях по *таджвиду* обычно выделяют ещё три вида полной ассимиляции:

а) *идга́м ал-мислайн*, т. е. полная ассимиляция двух одинаковых

согласных, стоящих рядом. Например, в словах ‘Мухаммад’ и ‘рай’ имеет место полная ассимиляция звуков [м] и [н], которые произносятся с носовым тембром продолжительностью в два тона.

б) *идгām ал-мутаджанисайн*. Термином *мутаджанисайн* называются два согласных звука, имеющие одинаковые места артикуляции, но разные характеристики. Если такие звуки следуют друг за другом, то происходит полная регрессивная ассимиляция, как в следующих случаях: / / /

в) *идгām ал-мутакарибайн*. Термин *мутакарибайн* обозначает два согласных звука, имеющие близкие места артикуляции или характеристики. В большинстве случаев в Коране такие согласные произносятся отчётливо, но в двух буквосочетаниях имеет место полная регрессивная ассимиляция: когда после средненёбного согласного [к] следует глубоко-задненёбный согласный [к] и когда после передненёбной сонанты [л] следует дрожащая сонанта [р], например: / . Согласно чтению Хафса, исключением является выражение (сура 83 «Обвешивающие», аят 14), в котором после звука [л] принято делать короткую остановку (см. ниже).

Особое место среди случайных характеристик занимает **продолжительность долгих фонем**. В литературе по *таджвиду* долгота гласных звуков измеряется в условных единицах, именуемых *харака* или *алиф*. Один *алиф* соответствует протяжённости краткого слога. При чтении Корана протяжённость долгого слога зависит от фонетического окружения, особенностей *кариба* и индивидуальных предпочтений чтеца и может составлять от двух до шести *алифов* (а в некоторых *карибах* и больше). Согласно правилам *таджвида*, долгие слоги делятся на две категории: слоги с постоянной долготой (*мадд асли*) и слоги с переменной долготой (*мадд фар*).

Переменную долготу имеют сверхдолгие слоги, т. е. слоги, состоящие из согласного, долгого гласного и согласного, и долгие слоги, за которыми следует *хамза*. Например, продолжительность сверхдолгого слога [дāl] в слове обязательно составляет шесть *алифов*, потому что за долгим гласным следует удвоенный согласный. А в слове продолжительность долгого слога [mā] может составлять от четырёх до пяти *алифов*, потому что за ним следует *хамза*. Но если *хамза* является последней буквой слова, на котором делается пауза, как, например, в аяте (сура 3 «Семейство ‘Имрана», аят 5), то фонему [ā] можно удлинить до шести *алифов*.

В отсутствие двух названных причин долгие слоги имеют постоянную продолжительность два *алифа*. Например, в слове продолжительность долгих слогов [mī] и [zā] составляет два *алифа*. Но если одно слово оканчивается долгим слогом, а следующее за ним слово начинается васлированным *алифом*, то долгий слог произносится кратко. Например, в выражении слог [кu] не удлиняется до двух *алифов*, а произносится кратко, потому что следующее слово начинается с васлированного *алифа*. Если же из-за паузы долгий слог превращается в сверхдолгий, то продолжительность фонемы варьирует от двух до шести *алифов* в

зависимости от *к□ирā'āта* и индивидуальных предпочтений чтеца. Например, если пауза делается на слове (сура 2 «Корова», аят 16), то долгий слог [дй] превращается в сверхдолгий [дйн], который может растягиваться до шести *алифов*.

Наряду с артикуляторными характеристиками звуков, правила *таджвйда* также регулируют **расстановку пауз**, которые определяются синтаксической и семантической целостностью или прерывистостью фразы и служат сохранению правильного смысла откровения. Поскольку в письменном тексте Корана нет знаков пунктуации, умение правильно делать паузы и избегать неуместных остановок требует знания арабского языка. В противном случае чтец может допустить грубые ошибки, приводящие к искажению фразы. Например, пауза обязательна в следующем аяте:

«И пусть не печалит тебя то, что они говорят. [пауза] Поистине, могущество целиком принадлежит Аллаху» (сура 10 «Йунус», аят 65). Если прочесть данный отрывок без паузы, то получится, что слова «Поистине, могущество целиком принадлежит Аллаху» являются прямой речью и принадлежат неверующим, а это является явной погрешностью.

Для облегчения рецитации Корана мусульманам, не владеющим арабским языком, улемы разработали систему пауз, которые отображаются на письме особыми значками, замещающими знаки пунктуации. Эта система не опирается на мусульманское предание и основывается на тщательном анализе собственно текста Корана. Стандартной классификации пауз в Коране нет. Одни авторы разделяют паузы на десять видов, другие — на семнадцать. Большинство современных исследователей выделяют пять основных видов пауз: обязательную, предпочтительную, разрешённую, допустимую и непристойную.

Обязательная пауза (*вак□ф лāзим*) разделяет два предложения, которые семантически и синтаксически не связаны друг с другом, если их непрерывное прочтение влечёт за собой искажение смысла откровения. Например, пауза обязательна при прочтении аята «Отвечают только те, которые внимают. [обязательная пауза] А мёртвых Аллах воскресит, после чего они будут возвращены к Нему» (сура 6 «Скот», аят 36), поскольку при непрерывном прочтении аят приобретает неверный смысл: «Отвечают только те, которые внимают, и мёртвые. Аллах воскресит их, после чего они будут возвращены к Нему».

Предпочтительная пауза (*вак□ф тāмм*) также разделяет два семантически и синтаксически независимых предложения, но в тех случаях, когда непрерывное прочтение не искажает смысл текста. При помощи такой паузы выделяются смысловые блоки в Коране. Например, рекомендуется делать паузу между аятами «Они следуют верному руководству от их Господа, и именно они — преуспевшие. [предпочтительная пауза] Поистине, неверующим безразлично, предостереж ты их или не предостереж» (сура 2 «Корова», аяты 5-6), потому что в первом из них говорится о верующих, а во втором — о неверующих.

Разрешённая пауза (*вак□ф кāфй*) служит для разделения

синтаксически самостоятельных фрагментов текста, которые связаны друг с другом по смыслу, и это самый распространённый вид пауз в Коране. Например, аят «Глупые люди скажут: “Что заставило их отвернуться от киблы, к которой они поворачивались лицом прежде?” [разрешённая пауза] Скажи: “Восток и запад принадлежат Аллаху. [разрешённая пауза] Он наставляет, кого пожелает, на прямой путь”» (сура 2 «Корова», аят 142) можно разделить на три фрагмента, представляющих собой три самостоятельных предложения, связанных друг с другом по смыслу. Считается, что в таких случаях раздельное и нераздельное чтение допускаются наравне.

Допустимая пауза (*вакф хасан*) служит для разделения двух семантически и синтаксически связанных фрагментов. В тех случаях, когда такая пауза совпадает с концовкой аята, делать паузу и продолжать чтение одинаково справедливо. Например, при чтении отрывка

«Хвала Аллаху, Господу миров, [допустимая пауза] Милостивому, Милосердному, [допустимая пауза] Властелину дня воздаяния» (сура 1 «Открывающая», аяты 2-4) одинаково справедливо сделать паузы между аятами или прочесть их непрерывно. В остальных случаях, особенно если одобряемая пауза разделяет сложноподчинённое предложение или просто синтаксически связанные части одного предложения, непрерывное чтение предпочтительней, как, например, в следующем примере: «Аллах запечатал их сердца [допустимая пауза] и слух» (сура 2 «Корова», аят 7).

Непристойной (*вакф кабих*) называется пауза, которая ставится между частями предложения, которые семантически и синтаксически неразделимы (между подлежащим и сказуемым, между определяемым и определением и т. п.). Как правило, такие паузы приводят к искажению смыслов Корана или делают отдельные фрагменты текста бессмысленными. Например, непристойная пауза в аяте «Аллах услышал слова тех, которые сказали: [непристойная пауза] “Поистине, Аллах беден, а мы богаты”» (сура 3 «Семейство ‘Имрана», аят 181) противоречит принципу единобожия и приводит к явной погрешности. Если чтецу не хватило дыхания и он сделал такую паузу, ему следует вернуться к смысловому началу фрагмента и прочесть его заново.

Как уже было отмечено, мусульманские каллиграфы разработали особые значки, указывающие на обязательность, допустимость и недопустимость пауз. Пояснения к этим значкам обычно приводятся на отдельной странице в конце священной книги. В большинстве современных изданий встречаются следующие значки:

- знак обязательной паузы;
- знак предпочтительной паузы;
- знак разрешённой паузы;
- знак, указывающий на предпочтительность нераздельного чтения;
- знак, указывающий на недопустимость паузы;
- знак, указывающий на допустимость паузы только в одном из двух

мест;

- знак остановки на время меньшее, чем это требуется для вдоха. Такую остановку называют *сакта* и не классифицируют как полноценную паузу, поскольку она отнимает меньше времени.

Мы рассмотрели лишь некоторые правила *таджвїда*, разработанные чтецами Корана. Соблюдение их делает звучание Корана уникальным явлением, отличающимся от обычной арабской речи, и подчёркивает неподражаемость священной книги. Более подробно правила рецитации Корана излагаются в специальных сочинениях, посвящённых науке о *таджвїде* и *к□ирā'āтам*. Однако использовать их рекомендуется только в качестве вспомогательных пособий на практических занятиях, поскольку даже подробные и иллюстрированные труды по *таджвїду* не компенсируют нехватку слухового опыта и отсутствие своевременной акустической коррекции. Наилучший способ изучения *таджвїда* — имитация звуков и повторение аятов вслед за преподавателем. Это относится ко всем желающим овладеть искусством чтения священной книги, включая арабов, потому что некоторые правила *таджвїда* применяются только к Корану и не используются ни в литературном арабском языке, ни в разговорных диалектах.

Культура чтения Корана

Чтение Корана является Сунной, а читать его регулярно — дело богоугодное и поощряемое. Согласно преданию, за каждую прочитанную букву в Коране обещана награда как за десять добрых поступков и в день воскресения Коран будет заступаться за тех, кто читал его. Считается, что слово Аллаха наполняет сердце светом истинной веры, помогает обрести душевное равновесие и уверенность, благотворно влияет на поведение и нравственный облик человека. Оно приносит в сердце верующего мир и гармонию, которые через него передаются остальным людям. В одном из хадисов говорится: «Верующий, который читает Коран и поступает в соответствии с ним, подобен сладкому лимону, обладающему приятным запахом и вкусом, а верующий, который не читает Коран, но поступает в соответствии с ним, подобен финику, приятному на вкус, но не обладающему запахом».

В сводах хадисов приводятся десятки преданий о высокой награде, обещанной за чтение Корана или отдельных сур. Среди них есть надёжные хадисы, имеющие непрерывный *иснāд* и переданные заслуживающими доверия улемами. К таковым относятся, например, сообщения о том, что Аллах отвечает на все мольбы, содержащиеся в суре «Открывающей» и в последних двух аятах суры «Корова»; о том, что знание наизусть первых десяти аятов из суры «Пещера» оберегает от искушения Антихриста; о том, что сура «Власть» будет заступаться за читавшего её, пока Аллах не простит его; о том, что сура «Очищение веры» равняется трети Корана, и т. д. Однако среди хадисов на эту тему есть и слабые предания, не отвечающие требованиям хадисоведов. Например, считаются вымышленными рассказы о том, что за прочтение каждого аята суры «Скот» семьдесят тысяч ангелов

день и ночь вымаливают прощение для верующего, или о том, что прочитавшему суру «Йунус» записывается по десять добрых поступков за каждого, кто уверовал или не уверовал в Пророка Йунуса, и за каждого, кто утонул вместе с Фараоном во времена Пророка Мусы. Многие вымышленные хадисы о достоинствах сур собраны в тафсирах аз-Замахшари, ал-Байдави (ум. 1286) и Абу ас-Су‘уда (ум. 1574).

Таким образом, мусульманская традиция представляет чтение Корана как особый вид поклонения, позволяющий обрести благочестие на земле и награду на небесах. Считается, что каждый день мусульманин должен читать хотя бы небольшой отрывок из Корана. В хадисе, переданном со слов Абу Хурайры, говорится: «Тот, кто прочёл ночью десять аятов, не будет записан в числе беспечных». Среди видных богословов были такие, кто прочитывал Коран от начала до конца в течение двух месяцев, и такие, кто прочитывал его за один месяц. Из дошедших до нас преданий известно, что большинство первых мусульман имели обыкновение завершать чтение Корана каждые семь ночей. В наше время лишь немногие мусульмане следуют этой Сунне. Тем не менее, для удобства чтецов в современных *мусхифах* текст писания условно разделён на тридцать *джузов*, каждый из которых состоит из двух *хизбов*. Согласно рекомендациям богословов, каждый должен выбирать для себя такой темп чтения, который позволяет ему соблюдать правила *таджвида* и вдумываться в значение аятов, а ежедневная норма чтения зависит от индивидуальной занятости. Поскольку чтение Корана считается Сунной, т. е. желательным предписанием, оно не должно отвлекать верующего от выполнения его обязательств перед семьёй, на работе и т. д.

Следует знать, что мусульмане читают священную книгу с особым благоговением и почтением, соблюдая правила этикета, сформулированные мусульманскими имамами. Богословы придают большое значение чистоте того места, где читается Коран, чистоте одежды, в которой читается Коран, а также ритуальной чистоте самого чтеца. В священном писании сказано: «Прикасаются к нему только очищенные» (сура 56 «Событие», аят 79). Аш-Шафи‘и и Малик (ум. 795) разрешали прикасаться к *мусхифу* только в состоянии ритуального очищения. Большинство шафиитов разрешали лицу, не имеющему омовения, при необходимости брать *мусхиф* в руки, обернув его материей. По мнению Абу Ханифы, прикасаться к переплёту Корана и к уголкам страниц разрешается и без омовения, а касаться записанного текста можно только в состоянии ритуального очищения. Как и перед ритуальной молитвой, перед чтением Корана желательно почистить зубы, чтобы устранить возможный неприятный запах изо рта. Таким образом, прикасаться к *мусхифу* без омовения не следует, хотя чтение Корана наизусть в таком состоянии не возбраняется.

Что касается чтения Корана при половом осквернении (*джанāба*), то большинство правоведов четырёх *мазхабов* запрещают поступать так. Имам аш-Шафи‘и запрещал читать в таком состоянии даже часть аята, если читающий имеет намерение произнести слово Аллаха. Малик не одобрял чтение Корана при половом осквернении за исключением некоторых случаев,

например, если требуется процитировать аят для обоснования какой-либо религиозной заповеди. Согласно ханафитскому *мазхабу*, читать Коран или хотя бы часть аята при половом осквернении запрещается, кроме как в двух случаях: если человек взывает с мольбой, которая содержит выражения из Корана, и если он произносит *басмалу* перед каким-либо важным начинанием.

Женщинам во время месячных кровотечений, согласно большинству законоведов, также запрещается читать Коран или хотя бы часть его. При этом шафииты вообще воспрещали произнесение Корана во время месячных, независимо от того, с каким намерением это делается. Вместе с тем они разрешали смотреть в *мусхиф* и двигать губами, не произнося при этом ни звука. Ханафиты, в свою очередь, разрешали произносить фразы из Корана с намерением восхвалить Аллаха, а преподавательницам Корана в таком состоянии разрешали произносить слова отдельно, останавливаясь после каждого слова. В отличие от них, маликиты разрешали читать Коран во время месячных, а некоторые ханбалиты разрешали поступать так лишь в том случае, если женщина опасается позабыть выученное наизусть. Между законоведами нет разногласий относительно запрещённости прикосновения к *мусхифу* во время месячных, и только маликиты делают исключение для тех, кто изучает Коран или обучает ему.

Приступая к чтению Корана, желательно повернуться лицом в сторону киблы и собраться с мыслями, потому что размышление над смыслами откровения — высшее назначение данного обряда. Перед началом рецитации желательно произнести мольбу, известную как *исти'аза*:

‘прибегаю к Аллаху от проклятого шайтана’. Этот обычай основывается на кораническом аяте: «И когда ты читаешь Коран, ищи у Аллаха защиты от шайтана изгнанного, побиваемого» (сура 16 «Пчёлы», аят 98). В начале каждой суры, кроме суры «Покаяние», также следует произносить *басмалу*. Если рецитация начинается с середины суры, то чтец может по своему усмотрению произнести *басмалу* или опустить её, но в тех случаях, когда этого требует смысл аятов, первый вариант предпочтительней. После прочтения аятов, отмеченных значком *саджда*, следует совершать земные поклоны, смысл которых в возвеличивании Аллаха и противодействии шайтану. Согласно маликитскому *мазхабу*, поступать так следует в одиннадцати местах; законоведы трёх остальных *мазхабов* выделяют четырнадцать мест совершения земных поклонов. В ханафитском богословии земные поклоны при чтении Корана считаются обязательными (*ваджиб*), в шафиитском и ханбалитском — крайне желательными (*сунна му'аккада*).

Табл. 4. Земные поклоны при чтении Корана

№№	Номер суры	Номер аята	Текст аята	Примечания
1	7	206		
2	13	15		
3	16	50		

4	17	109		
5	19	58		
6	22	18		
7	22	77		Только у шафиитов
8	25	60		
9	27	26		
10	32	15		
11	38	24		Маликиты признают земной поклон после 24-го аята, а ханафиты — после 25-го; шафииты не относят этот поклон к данной категории, а считают его поклоном в знак благодарности Аллаху
12	41	38		
13	53	62		Маликиты не считают нужным совершать земные поклоны в этих местах
14	84	21		
15	96	19		

В некоторых традициях чтения после прочтения последних сур Корана, начиная с суры «Утро» и заканчивая сурой «Люди», следует произносить *такбйр*, т. е. слова «Аллах превелик». Некоторые чтецы произносят *такбйр* в начале названных сур и не произносят его после суры «Люди». Как и мольба о защите от шайтана, *такбйр* не считается частью коранического откровения и не отображается на письме. Произнесение *такбйра* является отличительной особенностью мекканских традиций чтения, в частности *к̣ир̣ā'āта* Ибн Касира. Она также сохраняется в *к̣ир̣ā'āтах* Абу 'Амра (в передаче ас-Суси), Абу Джа'фара (в передаче аз-Зубайра ибн Мухаммада ал-'Умари) и некоторых других.

Мы уже отмечали, что при чтении Корана обязательно соблюдение правил *таджвйда*. При этом желательно от начала до конца следовать одному достоверному *к̣ир̣ā'āту* и одному стилю рецитации. Похвально, если изменения в интонации чтеца выражают суть коранических речений и подчёркивают разделение текста на смысловые блоки. Мастера *таджвйда* часто пользуются этим приёмом, пробуждая в сердцах то надежду на милость Аллаха, то страх перед справедливым возмездием. От читающего Коран также требуется украшать чтение красивым голосом. Однако

неправильно превращать рецитацию сакрального текста в церковное пение, вокальное искусство или причитание. Некоторые считают, что чтению Корана должно соответствовать особое эмоциональное состояние, навевающее грусть и раздумья. По мнению других улемов, нет ничего плохого, если чтение Корана берёт за душу и даже вызывает слёзы, потому что в писании говорится:

«Когда они слышат то, что было ниспослано посланнику, ты видишь, как их глаза переполняются слезами из-за истины, которую они узнают» (сура 5 «Трапеза», аят 83). Но если чтец нарочито использует жалобные нотки, чтобы привлечь внимание присутствующих, то такое поведение неприемлемо.

Богословы высказывают разные мнения относительно того, что предпочтительнее — читать Коран по *мусъафау* или наизусть. Одни считают, что при чтении лучше смотреть в книгу, потому что даже взгляд на сакральный текст с намерением приблизиться к Аллаху засчитывается как добрый поступок. В этом случае читающий получает двойную награду — и за чтение, и за созерцание текста писания. Другие утверждают, что читать наизусть, не глядя в Коран, правильнее, потому что так легче вдумываться в содержание аятов. Третьи полагают, что в выборе того или иного способа чтения необходимо руководствоваться обстоятельствами и знаниями чтеца. Если чтец прекрасно знает и понимает текст Корана, то для него предпочтительней чтение наизусть. Если чтец сомневается относительно его способности прочесть Коран без ошибок, то ему следует взять в руки книгу.

Считается, что читать Коран следует вслух, когда это возможно и допустимо, особенно если это делается в учебных целях. Но если чтец боится показного чтения или не хочет помешать присутствующим своим громким голосом, то лучше читать Коран про себя. Следует помнить, что мусульманская традиция наказывает внимательно прислушиваться к читающему Коран и не перебивать его чтение разговорами: «Когда читается Коран, слушайте его и храните молчание» (сура 7 «Ограды», аят 204). Поэтому мусульманин не должен стеснять окружающих и громко читать Коран в обществе людей, которые собрались не ради этого занятия.

Заучивание Корана наизусть

В мусульманской традиции есть немало текстов, поощряющих заучивание Корана наизусть и разъясняющих превосходство знатоков писания. Сохранение аятов в памяти помогает своевременно руководствоваться ими на практике, углубляться в их скрытые смыслы и созерцать окружающий мир через призму божественных наставлений. В самом Коране говорится, что Аллах облегчает заучивание писания для того, кто искренне стремится к этому ради довольства своего Господа: «Мы уже облегчили Коран для поминания» (сура 54 «Месяц», аят 17). В другом аяте, который известен как «аят чтецов», сообщается, что читающие Коран и соблюдающие его заповеди получают свою награду сполна и добавку в придачу (сура 35 «Творец», аяты 29-30). А в хадисах Пророка разъясняется, что знающие Коран наизусть являются «людьми Аллаха и Его особыми

рабами» и что сердце, в котором нет ничего из Корана, подобно разрушенному дому. В другом хадисе, переданном со слов Ибн Мас'уда, говорится: «Читайте Коран, потому что Всевышний Аллах не станет наказывать сердце, которое хранит в себе Коран. Воистину, этот Коран — угощение Аллаха, и кто попадает на него, тот оказывается в безопасности. И пусть возрадуется каждый, кто возлюбил Коран!»

Следуя этим наставлениям, сподвижники Мухаммада заучивали Коран и почтительно относились к тем, кто знал его наизусть. Их благородное рвение было отмечено в Коране: «Нет, это — ясные аяты в груди тех, кому даровано знание» (сура 29 «Паук», аят 49). Многие сподвижники, *табӣ* и имамы посвятили себя изучению и распространению священной книги. Они обучали мусульман искусству *таджвӣда* и заботились о сохранении *иснада*, восходящего к Пророку Мухаммаду и подтверждавшего достоверность *к̣ир̣а'атов*. Благодаря их усилиям чтение Корана превратилось в непрерывную традицию, которая продолжается по сегодняшний день. Поддержание этой традиции посредством обучения Корану и достоверным *к̣ир̣а'атам* считается коллективной обязанностью мусульман. И если среди них достаточно чтецов, продолжающих данную традицию, то остальные освобождаются от этой обязанности; но если никто из мусульман не обучает чтению Корана и особенностям достоверных *к̣ир̣а'атов*, то вина ложится на мусульманскую умму в целом.

Основной метод заучивания Корана — повторение аятов вслух вслед за преподавателем. Обучиться правилам артикуляции и другим тонкостям *таджвӣда* самостоятельно, пользуясь специальной литературой или аудиоматериалами, очень трудно, поскольку работа органов речи при ассимиляции, назализации, произнесении согласных во время пауз и т. п. обычно требует дополнительной коррекции. Занятия по Корану бывают индивидуальными и групповыми. Традиционно считается, что групповое обучение является более эффективным для детей младшего и среднего школьного возраста. Дух соперничества побуждает детей концентрироваться во время занятий и усердно работать над собой, чтобы не отстать от товарищей. Кроме того, групповые занятия прививают этикет чтения священной книги и общения с преподавателем. Учащимся старшего возраста, владеющим основными навыками чтения, рекомендуется заниматься с преподавателем по индивидуальной программе, составленной с учётом их способностей и возможностей.

Процесс изучения Корана обычно растягивается на несколько лет и требует настойчивости и терпения. Для правильной организации этого процесса улемы разработали систему развития памяти, основанную на мусульманской традиции и многовековом опыте знатоков Корана. Механическое зазубривание при изучении Корана малоэффективно, потому что для извлечения пользы из выученных аятов необходимо знать их смысл и связанные с ними заповеди. Кроме того, выученный материал должен быть правильно организован в памяти, чтобы учащийся умел продолжить чтение суры с любого аята, а при необходимости прочесть фрагмент, находящийся в

середине или в конце суры. Данная система не предполагает создание искусственных ассоциаций или образов, которые помогают оживлять в памяти выученный текст. Она не утомляет учащегося и не перегружает память дополнительными символами, цепями и т. п. Она основана на поэтапном накоплении и регулярном повторении выученного материала. Благодаря этой системе текст легко заучивается, долго помнится и быстро припоминается. Систематические занятия по ней упражняют ум, значительно улучшают память вообще и развивают способность вспоминать нужные вещи усилием воли. Не случайно многие знатоки Корана легко запоминают и целые своды хадисов, которые по своему объёму намного превосходят текст самого писания.

До изобретения книгопечатания искусство заучивания наизусть было распространено практически повсеместно. Многие богословы и философы не полагались на свои записи, ведь книги могли пропасть, сгореть или утонуть в море. В наше время, когда печатные станки позволяют издавать книги большими тиражами, а компьютерная техника позволяет хранить и обрабатывать информацию в огромных объёмах, многие люди не видят смысла в запоминании книг. Однако в мусульманском мире интерес к изучению Корана нисколько не угасает, и сегодня десятки тысяч мусульман знают Коран наизусть, и многие чтецы имеют документы, подтверждающие непрерывность и надёжность тех *к̣ир̣а'āṭов*, которым они следуют.

Обычно изучение Корана начинают с коротких сур, находящихся в конце священной книги. На начальном этапе от учащегося требуется ежедневно запоминать по три-четыре коротких аята, а затем соединять всё выученное вместе, многократно повторяя пройденный материал. Приступая к самостоятельному чтению, рекомендуется перечитать уже выученные аяты и приступить к мысленному запоминанию нового отрывка. При такой методике изучение новых аятов развивает способность запоминать, а регулярное повторение позволяет добиться быстрого оживления выученного текста в памяти. Рекомендуется, чтобы каждый месяц учащийся наращивал ежедневный объём заучиваемого текста до тех пор, пока он не достигнет максимального количества строк, которые может запомнить зараз. Преподаватель должен следить за тем, чтобы учащийся не перегружал свою память и не приступал к изучению нового фрагмента до тех пор, пока предыдущий не будет окончательно закреплён. Скорейшему закреплению выученных сур способствуют частые повторения, чтение наизусть, осмысление смыслов откровений, ознакомление с их толкованиями, выполнение содержащихся в них предписаний. В одном из достоверных хадисов говорится, что Коран покидает сердца тех, кто не уделяет ему должного внимания, быстрее, чем верблюдница избавляется от своих пут. Известно, что сподвижники Пророка заучивали пять-десять аятов и не приступали к изучению следующего фрагмента до тех пор, пока не приводили свои поступки в соответствие с приобретёнными знаниями.

Важно, чтобы самостоятельная работа с текстом носила непрерывный характер и чтобы учащийся грамотно составил распорядок дня, чередуя

периоды умственной активности с периодами отдыха. Считается, что приступать к изучению новых аятов лучше всего на рассвете, после хорошего сна, когда легко сконцентрироваться на учебном материале. Также эффективно заучивание аятов перед сном с последующим повторением их на рассвете. Повторять заученное можно при любом удобном случае, чтобы эффективно использовать периоды максимальной концентрации для работы над новыми аятами. Поскольку многие коранические аяты похожи друг на друга, необходимо обращать особое внимание на незначительные различия между ними и уделять повторению этих фрагментов больше времени. Для действенного использования зрительной памяти желательно пользоваться экземплярами Корана, написанными одним шрифтом. Это позволяет запоминать не только текст откровения, но и порядок расположения слов на странице.

Мы уже отмечали, что запоминание Корана требует недюжинного терпения и чёткого осознания цели, к которой стремится учащийся. Поэтому от каждого, кто стремится стать знатоком Корана и добиться безупречной рецитации, требуется всячески сторониться факторов, ослабляющих память и подрывающих его решимость. Специалисты рекомендуют, чтобы изучающий Коран не впадал в гнев, отчаяние и другие состояния, в которых люди забывают даже самые простые вещи. Желательно, чтобы учащийся всегда находился в хорошем настроении и оптимистично смотрел на жизнь, потому что настроение человека оказывает воздействие на его поведение и на работу мозга. Как отмечают богословы, негативное влияние на психологическое состояние верующего оказывают грехи и непристойные поступки, запрещённые Кораном, и поэтому для изучающего священную книгу крайне важно избегать всего, что противоречит мусульманской нравственности. Ему также рекомендуется вести активный образ жизни, делать физические упражнения, улучшающие работу сердечно-сосудистой системы и обмен веществ, соблюдать сбалансированную диету, избегать переедания и жирной пищи. Практика показывает, что оптимальный возраст для изучения Корана — от 5 до 23 лет, но описанная выше техника позволяет добиться этой цели и лицам старшего возраста.

Согласно традиции, изучающие Коран разделяют щедрую награду с улемами, которые обучают священной книге. В *С_{ах}_и_х_е* ал-Бухари сохранилось высказывание Пророка: «Лучший из вас — тот, кто изучает Коран и обучает ему других». Поэтому считается, что наилучшей награды удостоивается учёный, который обучает Корану искренне ради Аллаха, не беря материальное вознаграждение за свой труд. Мнения учёных относительно допустимости получения денег за обучение чтению Корана сильно различаются. Абу Ханифа и ранние ханафиты не разрешали брать за это материальное вознаграждение. Некоторые правоведы разрешают брать плату, если преподаватель не ставит такое условие заранее. Шафииты считают дозволенным заранее оговаривать условия обучения Корану и брать плату за это, если только преподаватель не единственный, кто может обучить чтению Корана в городе или в селе. Этого мнения придерживаются и поздние

ханафиты, и большинство современных законоведов. Оно опирается на общий смысл слов достоверного хадиса: «Самым достойным заработком является то, что заработано на писании Аллаха». Всё сказанное выше относится к тем случаям, когда преподаватель получает плату за обучение Корану непосредственно от ученика. В то же время между законоведами нет разногласий относительно законности получения зарплаты за обучение Корану от государства или от религиозного центра мусульман.

Как видим, улемы придавали большое значение преподаванию Корана и стремились всячески оградить от этой сферы тех, кто движим только корыстными интересами. Заботливое отношение к Корану свидетельствует о важной роли, которую священное писание играет в жизни мусульман. Изучая откровение, они стремятся не просто пополнить свой багаж знаний и овладеть искусством красивого чтения. Они пытаются обогатить свой внутренний мир и приблизиться к пониманию важнейших вопросов бытия. Иными словами, изучение священной книги — это особый образ жизни, достигаемый за счёт следования кораническим заповедям, соблюдения мусульманской морали, постоянного духовного самосовершенствования и регулярного повторения выученных сур.

Контрольные вопросы

1. Что такое *таджвīд*? Чем было вызвано становление и развитие данной науки?
2. Опишите основные различия между стилями рецитации Корана. С какими *к̣ирā'āтами* связано распространение этих стилей?
3. Что такое полная и неполная ассимиляция звуков? Какие виды полной ассимиляции встречаются в Коране?
4. На какие виды делятся паузы при чтении Корана? Как расстановка пауз может повлиять на значения аятов?
5. Какие нормы шариата принято соблюдать перед чтением Корана и во время его? В каких случаях предпочтительней читать Коран по книге, а в каких — наизусть?
6. Почему мусульмане придают большое значение запоминанию Корана наизусть? Дайте краткую характеристику традиционной системы заучивания Корана.

Арабские термины

басмала
 вак□ф кәфй
 вак□ф к□абйх□
 вак□ф ләзим
 вак□ф тәмм
 вак□ф х□асан
 гунна
 джанәба
 джахр
 джуз
 идгәм
 идгәм ал-мислайн
 идгәм ал-мутаджанисайн
 идгәм ал-мутак□арибайн
 изләк□
 из□хәр
 ик□ләб
 инфитәх□
 исти‘әза
 исти‘лә’
 истифәл
 ис□мәт
 ит□бәк□
 ихфә’
 к□алк□ала
 к□ас□р
 лах□н джалй
 лах□н хафй
 мадд ал-мунфас□ил
 мадд ас□лй
 мадд фар‘й
 махәриджд ал-х□урӯф
 саджда
 сакта
 с□афйр
 с□ифәт ‘арад□иййа
 с□ифәт ас□лиййа
 тадвйр
 таджвйд
 такбйр
 такрйр
 тарк□йк□

тартйл
 тасхйл
 тафхйм
 тах□к□йк□ (стиль чтения)
 тах□к□йк□ (способ
 артикуляции)
 фард□ ал-кифәйя
 хамс
 х□адр
 х□изб

ГЛАВА II. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ КОРАНА

§7. НЕПОВТОРИМОСТЬ КОРАНА

Понятие и 'джаз в Коране

Профетический характер ислама предполагает исключительность религиозного опыта Мухаммада. Понимание этого рано прижилось в сознании мусульман, поскольку в аравийской среде бытовали представления о возможности общения с демоническими или божественными силами. Мухаммад утверждал, что Аллах вкладывает слова Свои в уста его, но язычники не признавали таких пророческих притязаний. Они называли его «предсказателем» (сура 52 «Гора», аят 29), «лживым колдуном» (сура 38 «Сад», аят 4), «безумным поэтом» (сура 37 «Стоящие в ряд», аят 36). Действительно ли курайшиты сомневались в правоте Мухаммада, который сорок лет прожил рядом с ними и был известен своей правдивостью? Или же их обвинения были результатом упрямства и нежелания подчиниться ему? Согласно традиции, арабы отчётливо понимали разницу между кораническими аятами и между речами прорицателей и поэтов. Более того, они чувствовали разницу и между Кораном и между проповедями самого Мухаммада. Слог писания изумлял этих искушённых знатоков бедуинской поэзии и приводил их в смятение. Исполненные решимости противостоять Мухаммаду, они не находили слов для убеждения своих соплеменников и не могли прийти к согласию относительно природы услышанного. Для того чтобы отдалить людей от Корана, они предлагали им затыкать уши в присутствии Пророка или выкрикивать всякую бессмыслицу, заглушая чтение Корана (сура 41 «Разъяснены», аят 26). Они требовали от Мухаммада чудесных знамений, давая волю своей фантазии, но удовлетворить их просьбы было не во власти Пророка, который позиционировал себя как обычного человека, избранного для передачи божьего послания (сура 17 «Ночной перенос», аяты 90-93).

Тем не менее, в исламе, как и в других монотеистических традициях, существуют представления о «чудесах пророков». Так принято называть необычные, сверхъестественные события, которые служили доказательством правдивости пророков, содержали вызов и были недостижимы для остальных людей. По мнению традиционалистов и последователей спекулятивного богословия-*калāма*, пророки не могли творить чудеса самостоятельно, но показывали их с дозволения Аллаха, когда это было угодно Ему. Некоторые философы, в частности Ибн Сина, полагали, что способность творить чудеса заложена в духовной и физической природе пророков. В Коране описываются появление из скалы верблюдицы Салиха (сура 7 «Ограды», аят 73), воскрешение по приказу Ибрахима четырёх разрубленных птиц (сура 2 «Корова», аят 260), чудесное спасение Ибрахима из огня (сура 21 «Пророки», аят 68-69), превращение посоха Мусы в живую змею (сура 7 «Ограды», аят

107), воскрешение мёртвых, исцеление слепых и прокажённых 'Исой (сура 3 «Семейство 'Имрана», аят 49) и т. п. Есть хадисы и о чудесах Пророка Мухаммада, в том числе о разделении Луны, умножении хлебов и молока, исцелении больных и т. п. Однако его главным чудом считается Коран, претендующий на неповторимость и неподражаемость.

В священной книге ислама чудеса пророков называются *āya* 'знамение' (сура 27 «Муравьи», аят 12), *basīra* 'наглядное знамение' (сура 17 «Ночной перенос», аят 102), *burhān* 'доказательство' (сура 28 «Рассказ», аят 32), потому что они указывают на всемогущество Аллаха и доказывают правдивость Его избранных. Чудеса пророков также называют словом *mu'djiza*. Образованное от глагола IV породы 'делать неспособным, недостижимым', оно указывает на неспособность людей повторить чудо, на их бессилие перед могуществом Аллаха. От него же образовано словосочетание *u'djāz al-Kur'ān*, подчёркивающее неспособность людей сочинить нечто подобное этому писанию. Данный термин не встречается ни в Коране, ни в Сунне, однако начиная с первой половины IX в. именно его обычно используют для указания на чудесность и неповторимость Корана. Возникновение этого термина связано с вызовом создать нечто подобное этому писанию, если люди сомневаются в его божественном происхождении. Этот вызов был брошен арабам, полагавшим, что Мухаммад сам сочинил Коран и приписал его авторство Аллаху (сура 52 «Гора», аяты 33-34). Они называли принесённое Мухаммадом послание волшебством и сказками древних народов, а он требовал от них всего лишь сочинить нечто подобное. Им было предложено сочинить хотя бы десять глав, которые могли бы сравниться с кораническими сурами (сура 11 «Худ», аяты 13-14), а потом — хотя бы одну суру (сура 10 «Йунус», аят 38). Более того, им было возвещено, что людям никогда не удастся сочинить что-либо подобное Корану, если даже они соберутся вместе и станут помогать друг другу (сура 17 «Ночной перенос», аят 88). Все эти аяты считаются ниспосланными в Мекке. В мединских сурах данный вызов повторяется лишь единожды, и здесь также утверждается, что людям никогда не сочинить нечто подобное хотя бы одной суре (сура 2 «Корова», аят 23).

После столь категоричных утверждений у непримиримых противников Мухаммада появилась возможность положить конец его успешной проповеди. Стоило им сочинить нечто подобное одной-единственной суре (а самая короткая сура состоит всего из трёх аятов), как утверждения о божественности Корана были бы опровергнуты. Однако они не сделали этого, хотя среди них было немало талантливых поэтов и ораторов. В своих стихах они высмеивали Мухаммада и поносили его религию, они соперничали с поэтами из числа мусульман, но никто из них не сочинил даже короткой суры, которую можно было бы противопоставить Корану. А попытки дерзнувших принять вызов были настолько неубедительными, что даже их сторонники подвергали их осмеянию. Так, лжепророк Мусайлима, выступивший против мусульман ещё при жизни Мухаммада, пытался подражать Корану и сочинял стишки, например:

«О лягушка, дочь двух [других] лягушек! Квакай, ведь как прекрасно ты квакаешь! Ты не отгоняешь приходящих на водопой и не загрязняешь воды». Подражая сурам, в которых эмоциональная выразительность речи достигается посредством вопросов, Мусайлима декламировал:

«Слон! Что такое слон? Откуда тебе знать, что такое слон? У него длинная губа и настоящий хвост, и это немалое творение нашего Господа». Не нужно быть большим знатоком арабского языка, чтобы ощутить, насколько велика разница между этими стихами и сурами Корана! Это понимал и сам Мусайлима, который говорил: «Мухаммад был отправлен по важным вопросам, а я — по мелким». Это понимали и его ревностные последователи, один из которых сказал: «Лжец из племени раби‘а нам угоднее, чем правдивый человек из мудара». Ал-Хаттаби (ум. 998) в книге *Байāн и‘джāз ал-Кур‘āн* (Разъяснение неповторимости Корана) назвал некоторые стилистические ошибки, присущие слогу Мусайлимы, в частности несоответствие между пафосом выбранного им стиля и жалким содержанием его речей. Кади ал-Бакиллани, в свою очередь, сказал: «Слова лжеца Мусайлимы, которые он называл «кораном», не достойны того, чтобы мы тратили на них своё время и размышляли над ними, и мы процитировали некоторые из них лишь для того, чтобы читатель подивился им и чтобы размышляющий сделал выводы».

Священный Коран остаётся непревзойдённым памятником арабской литературы на протяжении почти четырнадцати веков, и его стилистические и композиционные особенности были тщательно исследованы не только верующими теологами, но и скептиками. Некоторые авторы предпринимали попытки опровергнуть теорию *и‘джāза* и найти недостатки в кораническом стиле. В частности, известны сочинения багдадского мыслителя Ибн ар-Раванди (IX в.), который поначалу разделял мутазилитские взгляды, а потом начал критиковать Коран, за что был объявлен вероотступником. В своих суждениях он опирался, в частности, на тезис, что любое философское сочинение по-своему неповторимо. Принять коранический вызов пытались выдающиеся поэты Абу ат-Таййиб ал-Мутанабби (ум. 965), Абу ал-‘Ала’ ал-Ма‘арри (ум. 1057), Абу ал-Хасан Шамим (ум. 1205). Возможно, на такой шаг их толкало именно желание лишний раз убедиться в невозможности состязаться с Кораном в красноречии, ведь им лучше других было известно о его достоинствах. В любом случае, в конечном итоге, все они уничтожили свои «подражания», даже не выставив их на суд истории. Так, «эмиру поэтов» ал-Мутанабби приписывают авторство ста четырнадцати назиданий, в которых он подражал Корану. К сожалению, до наших дней сохранилось лишь одно из них:

«Клянусь звездой движущейся! Клянусь небом вращающимся! Клянусь ночью и днём! Поистине, неверующий в опасности. Следуй своим путём и иди по стопам посланников, которые были до тебя. Поистине, посредством

тебя Аллах погасит заблуждения тех, кто отступил от его веры и сбился с Его пути». Автор этих строк имитирует язык мекканского Корана, но здесь нет той непринуждённой гармонии, внутренней целостности и образности, которыми отличаются короткие суры Корана. Но самое главное — здесь нет того сочетания лаконичности слога и многозначности значений, которое присуще практически всему тексту писания.

Как видим, признание *и‘джāза* Корана не было следствием молчаливого согласия с религиозной догмой. К началу XI в. учение о литературных и художественных достоинствах Корана получило всестороннее развитие, благодаря чему представления об *и‘джāзе* опирались на богатый фактологический материал. Неслучайно ал-Ма‘арри, прославившийся как «философ поэтов», признавая неповторимость Корана в трактате *Рисāла ал-гуфрāн* (Послание о прощении), особо отмечает его отличие от арабских пословиц, касид, стихотворений, речей племенных ораторов и рифмованной прозы предсказателей. «Любой аят или даже часть его в сравнении с самым красноречивым высказыванием творений, — пишет ал-Ма‘арри, — выглядит как сияющая звезда в сумраке ночи, как цветок посреди бесплодной пустыни».

В завершение этой темы добавим, что коранический вызов обращён не к верующим, а к тем, кто сомневается в божественном происхождении Корана. Этот вызов неправильно расценивать только как обвинение или упрёк. Напротив, это скорее предложение внимательно изучить священную книгу и установить, что Коран действительно представляет собой откровение от Аллаха. Одним словом, брошенный вызов словно предполагает, что достоинства и красота Корана непременно изумят и озадачат любого беспристрастного читателя, независимо от его отношения к религии.

Развитие представлений об и‘джāзе

Признание Корана величайшим знаменем, подтверждающим истинность ислама и пророческой миссии Мухаммада, подтолкнуло средневековых улемов на детальную разработку теории *и‘джāза*. Это стало особенно актуально с появлением в мусульманской теологии рационалистических взглядов, требовавших обращения к разуму при истолковании любых догматов веры. В связи с этим богословам предстояло ответить на вопросы: что делает Коран более убедительным знаменем, чем чудеса других пророков? И почему такого рода чудо было даровано именно Мухаммаду? Очевидно, такие вопросы возникали ещё при жизни самого Пророка, поскольку в *Сāхīх* ал-Бухари приводятся его слова: «Каждому пророку было даровано то, во что могут уверовать люди, и мне было даровано откровение, внушённое Аллахом, и я надеюсь, что в день воскресения у меня будет больше последователей, чем у других». Этот хадис содержит не только теологическое объяснение значения чудес, но и намёк на то, что Коран долго будет свидетельствовать о правдивости Мухаммада, благодаря чему последователей у него будет больше, чем у других пророков. Иными словами, чудо Корана превосходит все остальные чудеса уже потому,

что его свидетелями были не только современники Пророка, но и многие поколения людей после них. Развивая эту идею, богословы указывали на ещё одно отличие откровения от прочих знамений: чудеса пророков были видны обычным зрением, а чудо Корана можно увидеть только зрением духовным. Однако это не распространяется на предыдущие священные писания, которые мусульмане не считают неповторимыми. Во-первых, потому что ни в иудаизме, ни в христианстве нет доктрины о неповторимости священных книг. Во-вторых, согласно исламу, предыдущие писания не сохранились в исконном виде, а некоторые из них и вовсе сохранились только в переводах на другие языки.

Почему же непреходящим чудом был отмечен именно Мухаммад? Традиция объясняет это тем, что его послание является заключительным и обращено ко всему человечеству. Оно оберегается от искажения и сохраняется в неизменном виде, чтобы каждое поколение людей имело возможность убедиться в истинности Слова Божьего. Однако увидеть в Коране настоящее чудо могли люди, ценившие искусство слова, и поэтому Мухаммад был отправлен к арабам, для которых словесное творчество было делом чести и признаком достоинства. Согласно Корану, каждый пророк бросал вызов своему народу в той области знаний, в которой те разбирались лучше всего. Среди египтян времён Исхода была распространена магия, колдуны пользовались у них большим уважением, и поэтому чудеса Мусы были сроду магии, но недостижимы для колдунов (сура 20 «Та ха», аяты 65-70). Среди современников Пророка 'Исы развивалось врачевание, и поэтому его чудеса были связаны с исцелением больных и возвращением к жизни умерших (сура 3 «Семейство 'Имрана», аят 49). Во времена Мухаммада арабы славились ораторским искусством и стихосложением. Они признавали силу слова, высоко ценили поэтов и оказывали им всяческие почести. В ту эпоху даже племенные споры иногда разрешались на состязаниях поэтов, и побеждал тот, кто импровизировал с большим мастерством, создавал более яркий образ противника, подбирал наилучшую рифму. Современники Мухаммада оказывались под впечатлением от его проповедей, и не удивительно, что многие из них становились его последователями. Они видели в Коране образец совершенной речи, отличавшейся от любых известных им литературных жанров изысканным подбором слов, богатством изобразительно-выразительных средств и, прежде всего остального, завораживающей гармоничностью. Они осознавали разницу между Кораном и речами простых смертных. Они знали Мухаммада, который прежде не отличался способностью к стихосложению или ораторству. Они также знали о его честности и правдивости, и всё это побуждало их признать в нём божьего Пророка, а в его послании — слово самого Аллаха.

Что же делало безуспешными попытки сочинить нечто подобное этому Корану, сложенному из обычных арабских слов? Что мешало одарённым мастерам слова принять вызов и положить конец дискуссии о неповторимости Корана? В первые два столетия после хиджры мусульманские теологи единодушно объясняли и 'джаз совершенством

формы и содержания писания. Основанием для этого были аяты, подчёркивающие ясность языка откровения (сура 16 «Пчёлы», аят 103) и отсутствия в нём каких-либо противоречий (сура 4 «Женщины», аят 82). Однако между улемами не было согласия относительно размеров минимального неподражаемого фрагмента Корана. Одни считали чудесным только Коран целиком, другие — любую фразу, которую можно назвать Кораном. Большинство же полагало, что неподражаемым является любой отрывок, равный самой короткой коранической суре. Это мнение подтверждается двумя аятами, призывающими создать хотя бы одну суру, подобную кораническим (сура 10 «Йунус», аят 38 и сура 2 «Корова», аят 23).

В первой половине IX в. дискуссии об *и‘джāзе* Корана перешли в плоскость полемики между традиционалистами и мутазилистами относительно несотворённости или сотворённости Корана. Именно в мутазилитской среде зародилась идея о том, что Коран сам по себе не является неподражаемым и только божественное вмешательство не позволяет людям сочинить нечто подобное этому писанию. Эта концепция получила название *с□арфа*, произошедшее от глагола ‘отвращать’, ‘отворачивать’. Впервые её ввёл в научный оборот басрийский богослов ан-Наззам (ум. 845). Впоследствии с ней согласились многие шиитские богословы, поскольку она удачно вписывалась в доктрину о «непогрешимости» имамов. Среди тех, кто поддерживал идею *с□арфы*, были и суннитские улемы, в том числе известный законовед Абу Исхак ал-Исфарайини (ум. 1027). Они связывали *и‘джāз* с сообщениями о сокрытом мире, о событиях минувших дней и о будущем человечества. По их мнению, стиль и композиция Корана не являются неповторимыми, и людям по силам создать более прекрасные сочинения, чем Коран. Однако они никогда не сделают этого, потому что Аллах не позволит этому случиться. Люди нередко и по разным причинам отказываются от совершения того, на что они в принципе способны. Иногда им не хватает воли и решимости, иногда им мешают внешние обстоятельства, а иногда стимул бывает недостаточно сильным. То же самое происходит и в данном случае, когда одна или несколько из перечисленных причин не позволяют одарённым поэтам и прозаикам принять коранический вызов.

Однако концепция *с□арфы* не нашла поддержки у большинства богословов, поскольку она явно противоречит Корану:

«Скажи: “Если бы люди и джинны объединились, чтобы сочинить нечто подобное этому Корану, они не сделали бы этого, если бы даже помогали друг другу”» (сура 17 «Ночной перенос», аят 88). В связи с этим даже сторонники мутазилитских взглядов, в том числе кади ‘Абд ал-Джаббар (ум. 1025), подвергли её серьёзной критике. По его мнению, данная концепция подразумевает, что кораническая речь не имеет никакого преимущества над другими словесными жанрами, хотя этого не отрицали даже враждовавшие с Мухаммадом язычники. Иными словами, *с□арфа* по сути отрицает чудесность самого Корана, ведь разве можно называть чудом то, что могут повторить обычные люди? Кроме того, аргументация *с□арфы* выглядит

неубедительно и остаётся неясным, что именно помешало язычникам сочинить нечто подобное Корану и опровергнуть главный аргумент Мухаммада, ведь именно борьба с его религией стала делом всей их жизни. Они были готовы на всё, лишь бы Мухаммад отказался от своей миссии. Они пытались уговорить его и взывали к его родственным чувствам, предлагали ему власть и деньги, просили его пойти хотя бы на некоторые уступки. В конце концов, они предприняли попытку убить его и развязали войну против мусульман. Одним словом, у них были весомые причины принять вызов Корана и их решимость действовать была велика. Не меньше оснований для того, чтобы разрушить веру в божественность Корана, было у исповедовавших христианство арабов Йемена и Северной Аравии. Следовательно, заявления о том, что оппоненты Мухаммада были недостаточно стимулированы или не имели желания принять коранический вызов, не соответствуют действительности.

Современные исследователи, критикуя концепцию *сиффы*, акцентируют внимание и на лексическом значении выражения *и'джаз ал-Кур'ан*. Оно означает, что сам Коран делает несостоятельными любые попытки подражать ему. Если бы Аллах действительно отвращал людей от попыток создать нечто подобное Корану, то ранние мусульмане назвали бы это *и'джаз Аллах би-л-Кур'ан*, т. е. действие было бы приписано не священному тексту, а самому Аллаху. На наш взгляд, этот аргумент не доказывает слабость концепции *сиффы*, поскольку термин *и'джаз ал-Кур'ан* был изобретён богословами и не встречается в священных текстах. Однако он лишний раз указывает на то, что ранние мусульмане понимали под чудесностью Корана именно неповторимость его формы и содержания.

Несмотря на свою иррациональность, взгляды ан-Наззама на неповторимость Корана вдохновили улемов на дальнейшую разработку данной проблемы. Ал-Хаттаби называет уже несколько аспектов неповторимости Корана. С одной стороны, он объясняет *и'джаз* удивительным сочетанием слов, их значений и существующей между ними связи. Эти три составляющие объединяются в понятие *назм* (от араб. 'приводить в порядок', 'объединять', 'нанизывать'). С другой стороны, он видит необыкновенную красоту в совмещении разных и по-своему несовместимых типов выразительной речи: уравновешенной и значительной, легкой и доступной, свободной и нестесненной. Как и его современник ар-Руммани (ум. 994), ал-Хаттаби придаёт особое значение воздействию Корана на эмоциональное состояние слушателей: ни в стихах, ни в прозе нет ничего, что, едва коснувшись слуха, вызывает восторг и удовлетворение, а уже в следующий миг — почтительный страх и трепет.

С развитием арабской филологии теория *и'джаз* развивается параллельно с арабской риторикой. Значительных достижений в этой области добились представители ашаритской школы. Так, кади ал-Бакиллани подробно описывает риторические средства и фигуры в трактате *И'джаз ал-Кур'ан* (Неповторимость Корана). Вместе с тем он не рассматривает стилистические приёмы как нечто сверхъестественное, поскольку в таком

случае неповторимыми следовало бы считать и другие сочинения. Как и его предшественники, он связывает *и'джāз* с кораническим слогом и доказывает его отличие от прозы, поэзии и *садж'а*. Наряду с этим он выделяет и содержательные аспекты *и'джāза*: сведения о незримом мире и последней жизни, предсказания о событиях в будущем, рассказы о древних народах.

Дальнейшие исследования коранической риторики связаны с именем другого ашаритского богослова и лингвиста 'Абд ал-Кахира ал-Джурджани (ум. 1078). Его трактаты *Далā'ил ал-и'джāз* (Доказательства неповторимости) и *Асрār ал-балāга* (Тайны риторики) отличаются системностью и наглядностью. Впоследствии многие выводы учёного нашли практическое применение в тафсире аз-Замахшари, изобилующем анализом риторических и стилистических средств Корана.

В последующие столетия проблемой *и'джāза* Корана занимались многие богословы, в том числе магрибский кади 'Ияд (ум. 1149), хорезмский филолог ас-Саккаки (ум. 1229), египетский богослов Ибн Сурака (ум. 1264). Как правило, они ограничивались перечислением суждений, высказанных более ранними улемами. Практически ничего нового не привнесли в теорию об *и'джāзе* Корана и составители фундаментальных трудов по корановедению аз-Заркаши и ас-Суйути. Обобщающий материал по данной теме приводится в обширной главе о неповторимости Корана в книге *Манāхил ал-'ирфāн фī 'улūм ал-К□ур'āн* (Источники познания коранических наук) Мухаммада 'Абд ал-'Азима аз-Заркани (ум. 1948). Многие современные исследователи уделяют внимание научным знакам в Коране и литературным особенностям текста. 'Аиша 'Абд ар-Рахман (ум. 1998) в своей работе *ал-И'джāз ал-байāнī фī-л-К□ур'āн* (Риторическая неподражаемость в Коране) отслеживает влияние контекста на значения отдельных лексических единиц, обосновывает безупречность подбора слов и стилистических приёмов в Коране. В книге *И'джāз ал-К□ур'āн ва-л-балāга ан-набавиййа* (Неповторимость Корана и пророческая риторика) шейха Мустафы Садика ар-Рафи'и (ум. 1938) в центре внимания оказываются мелодичность Корана и особенности его фонетического строя.

В трудах западных исламоведов теория *и'джāза* обычно рассматривается в ретроспективном плане. Поскольку в иудео-христианской традиции представления о неподражаемости священных книг отсутствуют, возникновение данной теории в исламе связывается с историческими условиями, в которых формировалось мусульманское богословие. Тем не менее, некоторые западные исследователи искали объяснение, почему на протяжении почти четырнадцати веков никто так и не принял вызов Корана, несмотря на то, что на арабском языке сочиняли свои труды и христианские полемисты, и иудейские мыслители, и философы-материалисты. Так, автор перевода Корана на английский язык Э. Г. Палмер (ум. 1882) объяснял неподражаемость священного текста тем, что арабы изначально были согласны с невозможностью сочинить что-либо подобное ему. Кроме того, по его словам, для Пророка этот стиль был естественен и эти слова были из обычной жизни, тогда как для более поздних авторов следование

кораническому стилю и использование древней лексики были подражанием и художественным приукрашиванием. Попытку опровергнуть теорию *и‘джāза* предпринял и казанский востоковед-миссионер Г. Саблуков (ум. 1880). По его мнению, превосходство стиля Корана связано исключительно с достоинствами арабского языка, богатством его лексики и приятной слуху фонетикой.

Стилистические аспекты *и‘джāза*

Как мы убедились, в мусульманской теологии существуют разные взгляды на аспекты неподражаемости Корана. В целом их можно разделить на две группы: стилистические и содержательные. Известно, что изысканность стиля зависит от умения ратора выбрать правильные слова для выражения своих мыслей, найти убедительные аргументы для своих утверждений, правильно расположить и связать воедино содержательные компоненты речи, украсить её изобразительно-выразительными средствами и придать её эвфоническую стройность. В сочинениях разных авторов каждый из перечисленных элементов выделяется в самостоятельный аспект *и‘джāза*.

Одни богословы акцентировали внимание на чудесности **коранической лексики**. Во-первых, слова в Коране лишены недостатков сами по себе и безупречно сочетаются между собой. Среди более чем шести тысяч аятов Корана нет такого, которое не соответствует правилам морфологии, режет слух или вызывает неприятные ассоциации. Трудно найти другое поэтическое или прозаическое произведение, сопоставимое по размеру с Кораном и не имеющее ни единого недостатка, связанного с выбором лексических средств. Во-вторых, лексика Корана не ограничивается диалектом какого-либо одного из арабских племён. Напротив, в нём встречаются слова и синтаксические конструкции, присущие диалектам разных племён (*к□урайш, хузайл, тамйм, хавāзин* и др.). Между тем ни в древности, ни в исламскую эпоху никому из арабов не удавалось в совершенстве овладеть всеми племенными диалектами и с таким мастерством использовать их в одном сочинении. Одним словом, чудесность Корана выражается в богатстве его лексики и выразительности подобранных слов.

Между тем, по мнению других улемов, этот аспект лишь дополняет неповторимость Корана. Текст писания сложен из обычных слов, и если выбор лексических средств считать чудом, то в чудесности нельзя отказать и сочинениям выдающихся поэтов или прозаиков. Однако неповторимым можно назвать **назм**, т. е. сочетание слов, их значений и существующей между ними связи. Иными словами, именно в Коране искусство обращения со словом и смыслом достигает высшего предела. Каждое слово в нём занимает нужное и единственно правильное место, благодаря чему вложенные в него значения раскрываются во всей полноте, а весь текст приобретает благозвучие и гармоничность. Эта мысль была высказана многими ранними богословами, в том числе ал-Хаттаби. Однако первым, кто наглядно показал взаимосвязь между формой и содержанием аятов и сур,

был ‘Абд ал-Кахир ал-Джурджани. С понятием *назъм* связаны и представления о чудесной композиции Корана, получившей название *та’лйф*. Несмотря на то, что священный текст складывался по частям на протяжении более двадцати двух лет, каждая из его 114 сур характеризуется цельностью и завершённостью смысла. Более того, практически не ощущаются различия между сурами, которые были ниспосланы частями, и сурами, которые были ниспосланы целиком. Например, сура «Корова», сложенная из восьмидесяти с лишним фрагментов, нисколько не уступает по художественной и смысловой организации суре «Скот», которая, по мнению большинства комментаторов, была ниспослана за один раз. Так же не ощущается разница между сурами «Утро», «Сгусток крови» и «Утварь», которые были сложены из двух частей, и между остальными короткими сурами, ниспосланными целиком. С другой стороны, хорошо известно, что первые откровения, полученные Мухаммадом, помещены в последнем *джузе* Корана, а последний ниспосланный ему фрагмент (сура 2 «Корова», аят 281) оказался в начале книги. Несмотря на это, текст Корана характеризуется смысловой стройностью и совершенной организацией, благодаря которой достигается важнейшая цель откровения — духовно-нравственное воспитание личности. Признавая цельность коранического стиля, казанский миссионер Николай Разумов писал: «В Коране — везде одна и та же личность, один и тот же пламенный дух, проникнутый религиозными интересами своей отчизны и облекающий в форму божественных, небесных откровений даже самые простые правила обыденной жизни».

Говоря о неповторимости Корана, богословы упоминали и его необыкновенное **воздействие на слушателей**. Французский исламовед Р. Блашер признавал, что аяты Корана производят сильное чувственное впечатление даже на тех, кто не знает арабского языка. Результаты научных экспериментов показали, что звучание Корана оказывает положительное воздействие не только на самочувствие людей, но и на состояние животных. Однако наибольший всплеск эмоций отмечается у мусульман, понимающих смысл откровения. В самом Коране подчёркивается, что от описаний адского наказания по коже верующих проходит дрожь, а упоминания о божьей милости доставляют им радость и смягчают их сердца (сура 39 «Толпы», аят 23). Современники Мухаммада прекрасно понимали язык Корана, и поэтому лишь немногие из них оставались безразличными к нему. Его гармоничный слог завораживал их слух, а его величественная речь, исполненная художественного совершенства, обескураживала даже самых упрямых противников. Что же делает кораническую речь столь впечатляющей и неотразимой?

Во-первых, коранические суры, за редким исключением, не объединяют аяты на одну тему. Благодаря этому религиозные заповеди чередуются с призывами к благочестию и отказу от грехов, напоминания о милостях Аллаха — с грозными предостережениями, а обращения к верующим — с аятами, касающимися неверующих или лицемеров. Такое чередование фрагментов разной тематики и разной экспрессивности обеспечивает интерес

к Корану со стороны любой аудитории, понимающей арабскую речь. Ведь люди отличаются и темпераментом, и умственными способностями, и отношением к вере. Более того, душа каждого человека представляет собой огромный мир: иногда она готова внимать голосу разума, иногда нуждается в прельщении и утрашении, иногда чувствует потребность в поучительных рассказах и т. п.

Во-вторых, кораническая речь мелодична и благозвучна, и благодаря этому она овладевает сердцами людей. Большинство людей по природе своей испытывают влечение к ритмичным мелодиям, и неслучайно сам Мухаммад поощрял чтение Корана нараспев. Известны случаи, когда поэты, восхищённые мелодико-риторическим совершенством Корана, переставали сочинять касиды и стихи. Одним из них был современник Пророка, известный поэт Лабид ибн Раби'а. Мелодичность Корана выражается в наличии ритма, т. е. фонетической организации целых сур или их фрагментов, и рифмы, т. е. созвучий окончаний аятов или их частей. А поскольку в мусульманской теологии не принято сравнивать Коран с поэзией (см.: сура 69 «Неминуемое», аят 41), богословы рассматривали его ритмические характеристики в отрыве от собственно поэзии. С этой целью для обозначения рифмы в Коране был введён термин *фасла*, т. е. разделительная рифма. Ритм и рифма в аятах постоянно сменяются, что вносит в звучание Корана интонационное разнообразие. С другой стороны, фонетическая организация текста не всегда согласуется со смысловыми изменениями. Иными словами, в одних местах изменения ритма или рифмы совпадают с чередованием смысловых планов (например, сура 79 «Исторгающие» и сура 80 «Нахмурился»), а в других — нет (например, сура 84 «Разверзнется»). Отсутствие чёткого разделения на интонационно-смысловые блоки усиливает важность ритмического оформления Корана, которое по-своему подчёркивает и даже дополняет значения аятов. Одним словом, удивительная мелодика Корана покоряет сердца не только мусульман, но последователей других вероисповеданий. Автор научно-популярной книги об исламе, христианин А. Гильом (ум. 1965) признаёт, что рецитация Корана оказывает на слушателей почти гипнотический эффект. «Он заглушает критику сладкой музыкой своего языка, который породил догму о его неподражаемости, — пишет он. — И действительно, можно признать, что в арабской литературе, богатой поэзией и возвышенной прозой, нет ничего, что может сравниться с ним».

Таким образом, основные аспекты стилистической неподражаемости Корана связаны с его лексикой и фразеологией, его композиционной цельностью, а также его мелодичностью и ритмичностью. На наш взгляд, и *дждаз* неправильно ограничивать каким-либо одним из этих аспектов, поскольку они взаимосвязаны и дополняют друг друга. Мусульманские авторы посвятили изучению этого вопроса сотни сочинений и описали множество элементов, придающих кораническому стилю индивидуальность и выделяющих его среди множества прочих стилей. Несмотря на это, принято считать, что тайна *и'джāза* непостижима в полной мере. Изучая

риторику, стилистику и другие филологические дисциплины, люди открывают лишь внешние формы этой тайны. В ещё большей степени прелесть Корана познаётся теми, кто одарён литературным чутьём. Однако ни один учёный по сей день не решился утверждать, что раскрыл тайну *и‘джāза*.

Содержательные аспекты *и‘джāза*

Если средневековые улемы объясняли неповторимость Корана, прежде всего, особенностями его стиля, то в последнее время участились исследования содержательных аспектов *и‘джāза*. Тем не менее, идея неподражаемости значений Корана появилась ещё во времена Мухаммада. В самом Коране совершенство его содержания объясняется отсутствием каких-либо противоречий, несмотря на то, что его текст складывался на протяжении нескольких лет и содержит повторяющиеся по смыслу отрывки (сура 4 «Женщины», аят 82). Богословы также обращали внимание на чудесность рассказов о древних народах, описаний незримого мира, конца света и последней жизни, а также предсказаний, которые исполнились ещё при жизни Мухаммада. Начиная с конца XIX в. открытия в области геологии, эмбриологии и других наук стали подтверждать естественнонаучные факты, упомянутые в Священном Коране. С этим было связано возникновение теории о научном *и‘джāзе* Корана. А в середине прошлого столетия развитие общественно-политической мысли в мусульманском мире породило теории о неподражаемости коранического законодательства. Таким образом, сегодня исследователи выделяют три основных содержательных аспекта *и‘джāза*: сокрытое знание, научные знамения и совершенное законодательство.

Под **сокрытым знанием** подразумеваются правдивые сведения, которые непостижимы посредством чувственного опыта и которые человек может приобрести только путём божественного откровения. В Коране приводятся рассказы о божьих пророках и древних народах, которые не были известны арабиянам, а некоторые из описанных им подробностей не сохранились и в коллективной памяти других народов. Чудесность этих историй подчёркивается и в самом Коране:

«Вот повествования о сокровенном, которые Мы внушаем тебе. Ни ты, ни твой народ не ведали о них прежде» (сура 11 «Худ», аят 49). В нём также приводятся сведения о будущем, формирующие мусульманскую эсхатологию. Исследователи выделяют в ней два аспекта: индивидуальный, касающийся судьбы человека после смерти, и всеобщий, связанный с концом света и наступлением последней жизни. Наконец, в нём приводятся описания незримого мира ангелов и джиннов, существующего параллельно человеческому измерению. По словам египетского богослова Мухаммада аш-Ши‘рави, Коран снимает с окружающего мира три покрывала: прошлого, будущего и настоящего. К последнему он относит и аяты, связанные с психологией человека, раскрывающие тайны души и поведения. Например, Коран указывает на то, что склонность к напыщенным речам и неуступчивость в спорах являются признаками лицемерия (сура 2 «Корова»,

аяты 204-205).

В подтверждение правдивости коранических известий о сокровенном мусульманские авторы обычно ссылаются на предсказания, которые сбылись при жизни Мухаммада и после его смерти. В тафсирах упоминаются обстоятельства ниспослания первых аятов из суры «Римляне». В них сообщается о поражении византийцев от персов, которое произошло в 614 г. В том году армии персидского царя Хосрова (590 — 628) удалось захватить Палестину, разрушив множество храмов и церквей. Поражение «людей писания» и переход священного города Иерусалима в руки огнепоклонников огорчил мусульман, но Коран предвозвестил победу византийцев и радость верующих «через несколько лет» (сура 30 «Римляне», аят 4). Использованное здесь слово ‘несколько’ означает ‘от трёх до девяти’. Предсказание сбылось в 622 г., когда император Ираклий (610 — 642) одержал первые победы над персами на их территории. Что же придало Мухаммаду уверенность в скорой победе византийцев? Историки не находят рационального объяснения проницательности Мухаммада, ведь первые двенадцать лет царствования Ираклия не предвещали ничего, кроме полного распада империи. Мусульмане же объясняют это и ему подобные предсказания божественным происхождением Корана. Согласно традиции, в нём также были предсказаны поражение и бегство курайшитов-язычников (сура 54 «Месяц», аят 45), освобождение оазиса Хайбар (сура 48 «Победа», аят 18), разногласия и сражения между мусульманами (сура 6 «Скот», аят 65), обнаружение неистлевшего трупа фараона, преследовавшего израильтян (сура 10 «Йунус», аят 92) и т. д.

Интерес к **научным знамениям** Корана возник сравнительно недавно, когда учёные получили научные подтверждения многих фактов, упомянутых в откровении. Хорошо известно, что в Коране описаны возникновение и строение Вселенной, появление жизни из воды и эмбриональное развитие человека, некоторые особенности строения гор и океанов, защитная функция атмосферы и подвижность земной коры. В нём также есть указания на шарообразность Земли и внеземное происхождение железа, на относительность времени и парность всего сущего, на особенности рецепторного аппарата кожи и физиологии головного мозга. Однако следует помнить, что Коран не является научным трактатом и не содержит специальных терминов, а научные факты в нём описаны как знамения, свидетельствующие о могуществе Аллаха и правдивости Его Пророка. Вот как объясняется смысл этого в самом Коране:

«Мы покажем им Наши знамения по свету и в них самих, пока им не станет ясно, что это истина» (сура 41 «Разъяснены», аят 53). Примечательно и то, что фрагменты, содержащие научные знаки, одновременно и ясны, и многозначны. Это позволяет людям разных поколений и разного уровня образованности понимать их по-своему. Совершенно очевидно, что средневековые улемы не могли полностью постичь смысл научных указаний, но с развитием естественных наук их значения стали понятны, что послужило толчком для дальнейшего развития тафсира. Например, в

прошлом слова «И всё сущее Мы сотворили парами» (сура 51 «Рассеивающие», аят 49) понимались как указание на существование в природе множества противоположностей: день и ночь, небо и земля, огонь и вода, жизнь и смерть, мужчина и женщина и т. п. С открытием квантовой механики и появлением представлений о дихотомии вещество-антивещество данный аят приобрёл более глубокий смысл.

Табл. 5. Научные знамения в Коране

Область знаний	Описанные явления и факты	Аят в Коране
Астрофизика	Возникновение Вселенной в результате «большого взрыва»	сура 21 «Пророки», аят 30
	Образование звёзд из горячей газовой смеси	сура 41 «Разъяснены», аят 11
	Расширение Вселенной	сура 51 «Рассеивающие», аят 47
	Движение небесных тел по орбитам	сура 36 «Йа син», аят 40
Физика	Шарообразность Земли	сура 39 «Толпы», аят 5
	Относительность времени	сура 22 «Паломничество», аят 47
	Деление атомов на частицы	сура 10 «Йунус», аят 61
Метеорология	Понижение атмосферного давления в горах	сура 6 «Скот», аят 125
	Образование туч и осадков	сура 30 «Римляне», аят 48
	Природное электричество	сура 24 «Свет», аят 43
	Защитная функция атмосферы	сура 86 «Ночной путник», аят 11
Геология	Существование у гор корней, уходящих глубоко в землю	сура 78 «Весть», аят 7
	Функция гор, заключающаяся в придании земной коре устойчивости	сура 31 «Лукман», аят 10
	Движение тектонических платформ	сура 27 «Муравьи», аят 88
	Внеземное происхождение железа	сура 57 «Железо», аят 25
	Самая низкая точка на суше	сура 30 «Римляне», аят 3

	Водораздел между морями	сура 55 «Милостивый», аяты 19-20
Гидрология	Водораздел между пресными и солёными водами	сура 25 «Различение», аят 53
	Существование глубинных морей	сура 24 «Свет», аят 40
Биология	Возникновение жизни из воды	сура 21 «Пророки», аят 30
	Опыление ветром	сура 15 «Хиджр», аят 22
	Парность всего сущего	сура 36 «Йа син», аят 36
Физиология	Побудительная функция предцентральной извилины	сура 96 «Сгусток крови», аят 16
	Чувствительная функция рецепторов кожи	сура 4 «Женщины», аят 56
Эмбриология	Возникновение зиготы в результате слияния мужской и женской клеток	сура 76 «Человек», аят 2
	Существование амниотической мембраны	сура 39 «Толпы», аят 6
	Развитие человеческого эмбриона	сура 22 «Паломничество», аят 5
	Превращение зародыша в плод	сура 23 «Верующие», аят 14
Социология	Существование законов общественного развития	сура 35 «Творец», аят 43
	Конечность существования человеческих обществ	сура 7 «Ограды», аят 34
	Упадок развитых обществ после их расцвета	сура 6 «Скот», аят 6
	Нестабильность монополярного мира	сура 2 «Корова», аят 251

Развитие социологии, политологии, психологии и других гуманитарных дисциплин в мусульманском мире побудило улемов к обоснованию неподражаемости **коранического законодательства**. В целом представления о совершенстве шариата Аллаха восходят к раннеисламской эпохе и опираются на коранические тезисы (например, сура 5 «Трапеза», аят 50). Однако полноценные теории относительно связи шариата с *и'джазом*

стали появляться лишь в середине прошлого века. Так, аз-Заркани объясняет неподражаемость коранического устава тем, что он удовлетворяет всем здоровым потребностям личности и общества, обеспечивая гармонию духовного и материального. В частности, Коран уделяет внимание и вопросам идеологии, и религиозной практике, и нравственному воспитанию, и оздоровлению общественных отношений, и обеспечению международного порядка, и защите прав индивидов и в первую очередь уязвимых групп, и экологической ответственности. И благодаря этому система общественных, экономических и государственных отношений, построенная на исламских принципах, отличается большей стабильностью, чем любая другая. Йусуф ал-‘Алим в своей книге *ал-Макъāsид ал-‘āмма ли-ш-шарī‘а ал-ислāмиййа* (Общие цели исламского шариата) акцентирует внимание на пяти главенствующих принципах шариата, а именно — защита духовного, физического и психического здоровья, обеспечение продолжения рода и защита частной собственности. Каждый из этих принципов опирается на ряд основополагающих норм шариата, таких как укрепление института семьи в обществе, поддержание института совета в государственном управлении, обеспечения принципа справедливости в судопроизводстве, гарантирование свободы вероисповедания и т. п.

Из всего сказанного можно заключить, что изучение неповторимости Корана в той или иной степени затрагивает большинство коранических наук, от особенностей восприятия откровения до методики тафсира. Различные аспекты *и‘джāза* проявляются в особенностях ниспослания и собирания Корана, в его чтениях и эвфоническом строе, в его значениях и истолкованиях. Посему не удивительно, что аз-Заркани называет Священный Коран «книгой верного руководства и брошенного вызова». Это короткое определение вполне справедливо, ведь истинность коранического руководства объясняется и постигается только через чудесность его формы и содержания.

Контрольные вопросы

1. С какой целью в Коране утверждается неспособность людей сочинить нечто подобное этому писанию? Какие наиболее яркие попытки принять брошенный вызов запечатлены в истории?
2. Как объясняли неповторимость Корана сторонники *с‘арфы*? Какие аргументы против этой концепции приводят мусульманские теологи?
3. Какова разница между понятиями *назъм* и *та‘лйф*? Разъясните, почему неповторимость Корана связывают с этими элементами коранического стиля.
4. Как можно объяснить необыкновенное воздействие коранической речи на слушателей?
5. Назовите основные содержательные аспекты *и‘джāза*. Какие области знаний охватывают научные знамения в Коране?

Арабские термины

āya

и 'джāз ал-К'ур'āн

калām

му'джиза

наз'м

садж'

с'арфа

та'лїф

фас'ла

§8. СТИЛЬ КОРАНА

Коран и доисламская аравийская словесность

На протяжении всей истории ни один литературный памятник не оказал большего влияния на развитие языка, сознания и культуры арабов, чем Священный Коран. Его появление — явление уникальное, стоящее в стороне от развития словесного творчества жителей пустыни. Коранический стиль не имеет предтечи в творчестве древних арабов и не получил развития в литературе исламского периода. Его идеи и образы, лексические особенности и фонологический строй в той или иной степени отразились на всех памятниках средневековой арабской литературы, ввиду чего исследователи рассматривают Коран как стилевую парадигму арабо-мусульманской культуры. Но с духовной культурой доисламской Аравии его связывает только общий язык. Поэтому его лингвистические особенности представляют интерес не только для понимания мусульманской традиции, но и для установления связей Корана со средой, в которой он начал распространяться.

Из предыдущего параграфа нам стало ясно, что мусульманские авторы изучают стиль Корана в контексте идеи неповторимости. Между тем в трудах востоковедов стиль писания исследуется с целью доказать его связь с литературой языческой Аравии. В 1914 г. бельгийский исламовед и арабист А. Ламменс (ум. 1937) допускает, что истоки коранического красноречия можно найти в корпусе доисламской словесности. В 1925 г. венгерский востоковед И. Гольдциер (ум. 1921) пишет о лексико-стилистической общности языка Корана и *садж'а* прорицателей и племенных ораторов. В более поздних работах как отечественных (П. Грязневич, Е. Резван), так и западных (Р. Белл, У. М. Уотт, Г. Гибб) авторов предпринимаются попытки сопоставить коранический текст с основными формами арабской речи доисламской эпохи: поэзией, племенными преданиями, пословицами, речами прорицателей и племенных ораторов и т. п.

Мы уже отмечали, что на рубеже VI — VII вв. для жителей внутренней Аравии поэзия оставалась основной формой литературного творчества. Будучи подлинными ценителями слова, арабы с детства прививали своим детям любовь к родному языку и поэзии. Племенная поэзия служила способом прославления своего рода, оберегания его чести, укрепления связей

с союзниками, высмеивания и поношения врагов. Люди всего племени заботились о своих поэтах, оберегали их во время войн, время от времени устраивали для них угощения. Говорят, что арабы-язычники поздравляли друг друга только с рождением мальчика, появлением нового поэта и рождением жеребца. Наиболее одарённые поэты чествовались на ярмарках 'Указ, Миджанна, Зу-л-Маджаз. Касыды Имруул-Кайса ал-Кинди, Тарафы ибн ал-'Абда, Зухайра ибн Абу Сулмы, 'Антары ибн Шаддада, Лабида ибн Раби'а, ал-Хариса ибн Хиллизы и 'Амра ибн Кулсума ат-Туглаби были вывешены на стенах Каабы.

Бедуинская поэзия писалась на основе шестнадцати стихотворных размеров, которые назывались *бих* □ *ār*. Этот термин происходит от слова 'море', потому что размеренная речь течёт подобно воде. В священной книге подчёркивается, что кораническая речь отличается от поэзии как по ритму (сура 69 «Неминуемое», аят 41), так и по содержанию (сура 26 «Поэты», аят 225). И хотя концовки многих аятов рифмуются, стилистические различия между Кораном и поэзией очевидны. Строфы арабских стихотворений обычно завершались одной и той же согласной с одинаковыми гласными, а краткие гласные окончания, следующие за согласной рифмой, произносились в конце строфы как долгие. Между тем в Коране чаще всего встречаются ассонансные рифмы, в которых гласные окончания, следующие за согласной рифмой, редуцируются (по У. М. Уотту). Кроме того, как отмечают комментаторы, ни один из коранических аятов не согласуется с общеизвестными стихотворными размерами. Ибн ал-'Араби в своём тафсире *Ах* □ *kām al-K* □ *ur 'ān* (Положения Корана) опровергает мнения ряда авторов о том, что некоторые аяты ложатся на стихотворные размеры. Например, аят

«Когда же Ты упокоил меня, Ты наблюдал за ними. Ты — Свидетель всякой вещи» (сура 5 «Трапеза», аят 117) ошибочно относят к размеру *мутак* □ *āриб*. Это суждение было бы справедливо, если бы аят звучал *الرِّقَّةُ يَبْعَاءُ لِيهِمْ وَأَتَّ عَ لَى كُلِّ شَيْءٍ*. Но без двух последних слов смысл выражения остаётся незавершённым, а в полном виде оно не ложится на стихотворный размер. Другой аят

«Скажи: "Вам обещан день, который вы не сможете отдалить или приблизить даже на час"» (сура 34 «Сава», аят 30) ошибочно причисляется к размеру *рамал*. Если бы это суждение было справедливо, то первая часть аята выглядела бы *تَأْتِي بِيَوْمٍ لَكُمْ*, и совершенно ясно, что в таком виде его нельзя назвать Кораном.

В понимании аравитян красноречие требовало ритмически организовывать каждую речь, и важные обращения обычно декламировались в форме *садж'а* — ритмизированной прозы, обычно с упорядоченными ассонансными созвучиями. *Садж'* отличается от обычной прозы не только наличием рифмы, но и ритмической организацией текста, достигаемой не за счёт чередования долгих и кратких слогов, а за счёт равного количества слов в рифмующихся фрагментах. Таким стилем пользовались племенные ораторы, военачальники, прорицатели. В средневековой литературе сохранились примеры речей, произнесённых *садж'ем*. К их числу относятся

известная проповедь х^анифа Кусса ибн Са‘иды ал-Ийади: النَّاسُ أَيُّهَا
 اسْمِعُوا وَعُوا، هُنَّ عِشْمَاتٌ، وَهِيَ مَاتَ فَاتٌ، وَلَيْتَ لَمْ تُؤْتِ آتٍ لَيْتَ دَاجٍ
 وَسَمَاءٌ ذَاتُ أَبْوَابٍ بَعَارٌ تَزْحَرُ، وَنُجُومٌ تَوَهَّرُ، وَضَوْءٌ وَظَلَامٌ وَبُرٌّ وَآتِلَمٌ
 وَمَطْعٌ وَمَشْرَبٌ وَمَلْسَبٌ وَمَرْفَبٌ مَ إِلَيَّ أَرَى النَّاسَ يَذْهَبُونَ وَلَا يَدْرَجُونَ
 أَرْضُوا بِالْحَيَاتِ فَأَقَامُوا، أَمْ تَرَكَوْا فَنَاحُوا

«О люди! Слушайте и запоминайте! Кто живёт, тот умрёт, а кто умрёт, тот исчезнет. Всё преходящее пройдёт: тёмная ночь и звёздное небо, разливающиеся моря и светящиеся звёзды, благочестие и грехи, яства и напитки, одежды и верховые животные. Почему люди уходят и не возвращаются? Довольны ли они своим пребыванием или же спят?» Обычно при помощи *садж‘а* организовывалась речь, состоявшая из коротких обрывистых предложений. Отдельные фразы оставались недосказанными, благодаря чему создавалось впечатление, что речь оратора не поспевает за движением его мысли. Особенно часто это проявлялось в речах прорицателей-*к̄ахинов*, игравших важную роль в жизни языческого общества. В большинстве своём они прислуживали идолам, поддерживая племенные обычаи, верования и порядки. Сделав приношение идолу, люди просили *к̄ахинов* заглянуть в прошлое или будущее, найти потерянную вещь или разрешить какой-нибудь спор. Те же, в свою очередь, впадали в экстатическое состояние, чтобы получить ответы от «божественных» сил. Речи *к̄ахинов* были обрывистыми и запутанными, нередко содержали непонятные слова. Это соответствовало представлениям арабов о том, как разговаривают духи-джинны, тем более что язычники верили, что *к̄ахинам* помогали могущественные духи. Известно, что мекканцы сравнивали коранические проповеди с заклинаниями *к̄ахинов*, однако трудно утверждать, что именно служило поводом для этого. Сходство религиозного опыта Мухаммада с их экстатическими состояниями? Или сходство *садж‘а* с языком Корана? Или просто желание отвергнуть проповеди Пророка под любым предлогом? Пожалуй, современники Мухаммада осознавали разницу между Кораном и языческими заклинаниями — как в содержательном, так и в стилистическом плане. В противном случае было бы нецелесообразно однозначно проводить различия между ними в самом Коране (сура 69 «Неминуемое», аят 42). Тем не менее, некоторые отечественные и западные исламоведы допускают сходство *садж‘а* с некоторыми фрагментами писания (например, с клятвенными зачинами сур 51 «Рассеивающие» и 77 «Посылаемые»), рассматривая его как предтечу коранического стиля.

Важное место в устном творчестве аравитян занимали и племенные предания (*аййām ал-‘араб*). Это рассказы о войнах, союзах и других событиях из жизни арабских племён, иногда включают в себя стихотворения, боевые гимны, речи военачальников и племенных ораторов, тексты договоров. В отличие от поэзии, которая отражала характер межплеменных отношений, *аййām ал-‘араб* поддерживали социальную организацию внутри племени, обеспечивали сохранение и передачу коллективного исторического опыта. Стилистически аравийские предания имеют мало общего с Кораном, но в содержательном плане некоторые исследователи указывают на сходство в

осмыслении исторических событий. Возможно, это объясняется тем, что *аййām ал-‘араб* были записаны лишь в VIII в. и поучительные коранические рассказы оказали влияние на характер подачи материала. Известными знатоками преданий данного жанра были Ибн ‘Аббас, Хаммад ибн Сабур (ум. 772), Абу ‘Убайда ат-Тайми (ум. 824), ал-Джахиз (ум. 869), Абу ал-Фарадж ал-Асбахани (ум. 967) и др.

Другим жанром устного творчества арабов были пословицы (*амсāl*), в которых образность речи эффектно сочеталась с лаконичностью. В одних пословицах увековечивалась память о старейшинах, воинах и мудрецах арабских племён, в других отражались нормы быта и поведения. Наиболее изысканные пословицы становились частью касыд и стихотворений, а связанные с ними истории изустно передавались из поколения в поколение. Место *амсāl* в доисламской словесности, а также в Священном Коране мы подробно рассмотрим в соответствующем параграфе. Здесь же уместно упомянуть, что в тексте Корана нет ни племенных, ни нравоучительных пословиц, бытовавших в аравийской среде. По мнению богословов, это связано с тем, что каждая пословица когда-либо была впервые произнесена обычным человеком, тогда как Коран — это несотворённая речь Аллаха. Тем не менее, поучительный смысл некоторых *амсāl* отражается в коранических аятах, а дидактические приёмы образной речи искусно используются в притчах-рассказах и притчах-сравнениях.

Сопоставление стиля Корана с основными направлениями литературного творчества арабов свидетельствует о его индивидуальности и уникальности. Он отличается и от стихотворных произведений, и от прозаических жанров. Несмотря на наличие рифмы и ритма, его также нельзя назвать рифмованной прозой в традиционном понимании арабского термина *садж‘*. Как справедливо отметил арабский писатель Таха Хусайн, текст Корана это и не поэзия, и не проза, это просто Коран. Ниже мы подробно остановимся на стилистических и жанровых элементах священного памятника, каждый из которых подчёркивает его содержательное, композиционное и фонологическое своеобразие.

Стилистический образ Корана

На протяжении многих веков исследование литературных особенностей Корана находилось в тени богословских комментариев. Мусульмане признавали стиль Корана как совершенный, но лишь немногие посвящали фундаментальные сочинения данной проблеме. Вместе с тем большие перспективы литературного анализа Корана очевидны уже из того факта, что в нём использованы разные стилистические приёмы и средства. Различия между литературным и богословско-правовым анализом коранического текста не ограничиваются теми целями, которые ставит перед собой исследователь. Они начинаются с отношения к тексту откровения как к объекту исследования. И если изыскания в богословско-правовом поле предполагают, что каждая фраза в откровении имеет особый завершённый смысл, то для литератора наибольшее значение представляет

композиционное единство текста. Иными словами, при изучении стилистических и художественных особенностей Корана в центре внимания оказывается связность текста, а при богословском исследовании — его прерывистость.

Что же такое стиль Корана в понимании литературного критика? **Это системное единство лингвистических, композиционных и жанровых особенностей текста Корана, определяющее общность его художественного образа.** Содержательные компоненты текста (идеи, образы, заповеди) не входят в состав стиля, но относятся к стилеобразующим факторам. Иными словами, стиль Корана — это не совокупность использованных в нём изобразительно-выразительных средств языка, а способ использования и сочетания таких средств, придающий священному тексту неповторимое своеобразие и формирующий в сознании слушателя особый стилистический образ. Сложенный из обычных арабских слов и подчинённый общепризнанным правилам арабской грамматики, коранический текст по своему стилю отличается от любых поэтических и прозаических сочинений арабов. Несмотря на то, что история сложения Корана насчитывает свыше двадцати двух лет и что между ранними и поздними откровениями существуют ощутимые различия, весь текст откровения несёт на себе отпечаток композиционного и стилистического единства. Вместе с тем за период пророчества Мухаммада некоторые коранические понятия и представления претерпевают изменения, что делает актуальным изучение языковых средств и особенностей текста в процессе их развития (диахронный текстуальный анализ).

Стилистический образ Корана начинается с изящества подобранных лексических средств. Коранический слог характеризуется **ясностью** и **точностью**, т. е. слова и обороты Корана имеют вполне определённое значение и их нельзя заменить другими без ущерба для стилистического и риторического своеобразия текста. В качестве примера рассмотрим эпизод, в котором описывается судьба Пророка Йунуса, не пожелавшего проповедовать среди жителей Ниневии: «Вот он сбежал на переполненный корабль» (сура 37 «Стоящие в ряд», аят 140). Использование глагола ‘бежать из рабства’ придаёт описываемому действию дополнительную эмоциональную окраску, словно указывая на то, что рабу Божьему не подобает слушаться своего Господа и сбежать от Его велений. В лингвистике такой приём называется **коннотацией**.

Выбор слова во многих аятах определяется не только его лексическим и этимологическим значением, но и контекстом фрагмента. Например, когда израильтяне попросили заменить манну и перепелов на овощи, Пророк Муса сказал: «Неужели вы просите заменить лучшее тем, что хуже? Спуститесь в любой город и там получите всё, о чём попросили» (сура 2 «Корова», аят 61). Слово *миср* означает ‘город’ и одновременно название страны Египет, что неслучайно, поскольку в ту пору израильтяне только спаслись из египетского плена. За этой двусмысленностью скрываются упрёк и предостережение: «Как быстро вы устали от милости Аллаха?! Если вы

жаждете праздной жизни, то вас снова постигнут унижения, которые вы испытали в Египте».

Ещё одно свойство коранического стиля — **живость**. Под живостью речи подразумевается соответствие её содержательных компонентов движению мысли. Иными словами, каждой заповеди и каждому положению в Коране уделяется ровно столько внимания, сколько необходимо для их уяснения. Так, из истории раннего ислама известно, что изменение *киблы* (первоначально мусульмане молились в сторону Иерусалима) было неоднозначно воспринято некоторыми сподвижниками Мухаммада, а лицемеры использовали это обстоятельство для обвинения его в непоследовательности и лжи. Обстоятельства требовали внесения полной ясности в данный вопрос, и поэтому его разъяснению посвящены целых девять аятов (сура 2 «Корова», аяты 142-150), причём повеление обращаться в сторону Каабы повторяется в них пять раз. Порядок заключения договоров разъясняется в самом длинном аяте Корана — ‘аяте о долге’ (сура 2 «Корова», аят 282), что также связано с актуальностью затронутых в нём предписаний, ведь люди ежедневно вступают друг с другом в разного рода имущественные отношения. Менее важным вопросам в Коране отводится меньше места, например, польза новолуний излагается лишь в одном аяте (сура 2 «Корова», аят 189).

Важным свойством стиля Корана является **повторяемость**. Повторы слов и оборотов, сюжетов и идей цементируют текст писания, придают ему композиционную целостность. Нередко повторы слов придают кораническому слогу эвфоническую выразительность, что нетрудно почувствовать на примере аятов «Мы ниспослали [Коран] с истиной, и он сошёл с истиной» (сура 17 «Ночной перенос», аят 105) и «Если кто жаждет могущества, то ведь могущество целиком присуще Аллаху» (сура 35 «Творец», аят 10). Эти фразы впечатляют своей стройностью, и не обязательно быть искушённым знатоком арабского языка, чтобы ощутить их благозвучие и выразительность. Более подробно стилистические фигуры, в основу которых положены повторы, мы рассмотрим, когда речь пойдёт о риторике Корана.

Повторяемость в Коране проявляется не только в содержательном плане, но и в упорядочении звуковых элементов. Особые ритмико-синтаксические и фонетические соотношения придают кораническому стилю **гармоничность**, благодаря которой речь приобретает внутреннюю цельность и благозвучие, легко произносится и запоминается. Особенности словообразования в арабском языке способствуют тому, что основы для ритмической организации речевого потока закладываются уже на морфологическом уровне (по Б. М. Гранде). Между рифмованными и нерифмованными аятами, между ритмизированными и неритмизированными фрагментами нет определённой закономерности. Напротив, отмечаемые в них интонационно-синтаксические параллели непрерывно изменяются, причём иногда даже в коротких сурах. Например, в суре «Смоковница» равномерность слога в первых пяти и последних двух аятах достигается за счёт близости

синтаксических конструкций по объёму и степени сложности. Из этого ряда выбивается шестой аят «...за исключением тех, которые уверовали и совершали праведные деяния. Им уготована награда неиссякаемая», который нарушает равномерность слога, хотя и совпадает с предыдущими аятами по ассонансу. Ещё чаще такие стилистические приёмы встречаются в длинных сурах (например, сура 23 «Верующие», аяты 12-16). И если отрывки с равномерным слогом отличаются низким эмоциональным напряжением и помогают сосредоточиться на его содержании, то нарушение такого ритма легко устраняет монотонность речи, придаёт ей эмоциональную окраску и выделяет новые смысловые планы. Сходные цели достигаются и за счёт изменения рифмы в смежных строфах.

Напряжённость коранических аятов сильно варьируется в зависимости от объёма предложений, слитности или прерывности выражения мысли. Примером слитной мысли в Коране является стройное описание качеств «богобоязненных» в начале суры «Корова»:

«Это писание, в котором нет сомнения, — верное руководство для богобоязненных, которые веруют в сокровенное, совершают намаз и расходуют из того, чем Мы их наделили, которые веруют в ниспосланное тебе и ниспосланное до тебя и убеждены в последней жизни» (сура 2 «Корова», аяты 2-4). Это — сильно развёрнутое сложносочинённое предложение, характеризующееся полнотой выражения мысли и единством темы. В риторике такие сложные предложения называются **периодом**. Наряду с законченностью, они также характеризуются особым видом интонации: одна часть периода произносится медлительно, а другая — быстрым темпом.

Вместе с тем для большинства коранических фрагментов характерен прерывный слог, отличающийся меньшим напряжением и смысловой разрежённостью. Содержание такой речи развёртывается благодаря включению в неё новых идей и образов, что не обременяет даже самых нетерпеливых слушателей. Если же сложность предмета мысли требует задержаться на нём, то Коран периодически возвращается к нему, чередуя литературные жанры, риторические фигуры и приёмы.

В тексте Корана нет богатого жанрового разнообразия, которое имеет место в иудео-христианских писаниях. Здесь нет ни плачей, ни лирических гимнов, ни профетических рапсодий, ни идиллических поэм. Вместе с тем использованные в Коране риторические средства и жанры позволяют говорить о его собственном литературном репертуаре. Религиозные истины доводятся до умов слушателей то посредством поучительных притч, богатых красочными эпитетами и меткими сравнениями, то посредством рассказов, исполненных трагизма и драматизма и не лишённых элементов сатиры.

Особенности коранического стиля

Рассмотренные выше свойства присущи кораническому стилю, но не отличают его от прочих видовых и индивидуальных стилей. Ясность и лёгкость свойственны многим прозаическим произведениям, а речи

талантливых ораторов обычно отличаются живостью и повторениями. Точность характеризует большинство законодательных актов, а гармоничность украшает многие поэмы и стихотворения. Все эти качества не делают коранический стиль неповторимым и недостижимым для искущённых риторов. Коранический вызов, брошенный всему человечеству, предполагает наличие существенных стилистических особенностей, делающих священный текст необыкновенно выразительным и неподражаемым. И вполне естественно, что данная проблема привлекает к себе внимание многих исследователей и на мусульманском Востоке (ал-Хаттаби, ар-Руммани, ал-Бакиллани, аз-Замахшари, аз-Заркани), и на Западе (Дж. Гарсен де Тасси, Дж. Уонсбро, Т. Саббаг). Аз-Заркаши посвятил исследованию стиля Корана около двух томов своего четырёхтомного труда *ал-Бурхāн фī 'улūм ал-К'ур'āн* (Доказательство в коранических науках).

Пожалуй, наиболее заметной характерной чертой Корана является его **фонетический строй**. Сочетание пауз (*вак'ф*) и остановок (*сакта*), ассимиляции (*идгām*), назализации (*гунна*) и других способов артикуляции в комбинации с рифмой и ритмизацией придаёт кораническому слогу особую темброво-фонетическую стройность, которая не присуща другим произведениям. Согласно традиции, именно эта особенность Корана первой поразила современников Мухаммада, которые быстро уловили различия между речами прорицателей, племенных ораторов и поэтов, с одной стороны, и между Кораном — с другой стороны. Благозвучие и мелодика коранического слога оказывают эмоциональное воздействие даже на людей, не владеющих арабским языком. Этот удивительный ритм превосходит по своей красоте мелодичность музыкальных произведений и певучесть стихов. И если мелодия и рифма быстро наскучивают при частом повторении, то эвфония Корана благодаря многообразию её форм не вызывает скуки и неприятия.

Другая яркая особенность Корана — его **лексико-синтаксическое совершенство**. Слова и обороты подобраны и размещены в Коране наилучшим образом, благодаря чему заложенные в них значения очевидны, а необходимые акценты правильно расставлены. Как отмечают комментаторы, в тексте писания нет ни одного лишнего слова, ни единой случайной частицы. Одним из первых данную проблему поднял ал-Хатиб ал-Искафи (ум. 1030) в своей книге *Дурра ат-танзīл ва гурра ат-та'вīл* (Жемчужина ниспослания и отборное истолкование). В частности, он объясняет причину употребления разных союзов 'ва' и 'фа' в двух похожих аятах

«Войдите в этот город и ешьте там вволю, где пожелаете» (сура 2 «Корова», аят 58) и «Поселитесь в этом городе и ешьте там, где пожелаете» (сура 7 «Ограды», аят 161). В первом аяте позволение есть вволю связывается с вступлением в город и поэтому здесь употребляется союз 'потом', 'и'. Он словно указывает на то, что если люди не подчинятся приказу Аллаха, то не смогут пользоваться благами в том городе. Во втором случае повелению 'ешьте' предшествует глагол 'поселитесь', который подразумевает не единовременное действие, а пребывание где-либо в

течение некоторого времени. Поэтому здесь использован союз ‘и’, не указывающий на причинно-следственную связь между двумя действиями. Обосновывая точность лексических средств и синтаксических конструкций Корана, комментаторы объясняют не только различия между схожими аятами, но и выбор каждого конкретного слова из целого ряда синонимов, и к обсуждению данного вопроса мы вернёмся в следующем параграфе, где речь пойдёт о лексике Корана.

Ещё одна отличительная особенность Священного Корана в том, что приведённые в нём аргументы в одинаковой степени **возбуждают и разум, и чувства**. Они не только доказывают правильность и полезность тех или иных положений и поступков, но и формируют соответствующее эмоциональное отношение к ним, создавая эффект внушения. Например, обосновывая истинность воскрешения после смерти, Коран рисует живописную картину того, как мёртвая земля возвращается к жизни после проливного дождя (сура 41 «Разъяснены», аят 39). В другом месте перечисляются многочисленные знамения во Вселенной, рядом с которыми воскрешение людей не кажется невероятным (сура 50 «Каф», аяты 6-11). Разъяснение философских и этических вопросов иногда сопровождается яркими сравнениями, а иногда встроено в истории о пророках и древних народах. Например, рассказ о пребывании Йусуфа в Египте строится на противопоставлении тяжести прелюбодеяния пользе целомудрия, а центральное место в рассказе о заключении Йусуфа в темницу занимает разъяснение смысла бытия. Безусловно, сложные философские проблемы поднимаются и в некоторых художественных произведениях, а среди научно-популярных сочинений есть такие, которые отличаются высоким художественным мастерством. Но только в кораническом стиле рациональное и эмоциональное сочетаются в такой непринуждённой форме, что практически каждая мысль в писании побуждает к размышлению и вызывает чувственную реакцию.

В отличие от других сочинений, Священный Коран характеризуется **смысловой и композиционной цельностью**. Эта особенность выражается и в выборе языковых средств, и в общности замысла. Но самое главное — весь текст писания пронизан царственным отношением риторы к аудитории и происходящим событиям. Подчинённый идее и целям откровения, стиль Корана всецело выступает воплощением нравственного отношения к намерениям, словам и поступкам. В этом легко убедиться на примере того, как различные элементы стиля утверждают одну из важнейших идей откровения — право на жизнь. Идея осуждения убийства воплощается в Коране посредством разных языковых средств. Заповедь ‘не убий’ неоднократно повторяется в сочетании с угрозами о возмездии в этой жизни и после смерти (например, сура 6 «Скот», аят 151). Разъяснению сущности этого преступления посвящено яркое сравнение: «Кто убил человека не за убийство или распространение нечестия на земле, тот словно убил всех людей» (сура 5 «Трапеза», аят 32). Тяжкие последствия убийства — центральная тема рассказа о двух сыновьях Адама (сура 5 «Трапеза», аяты 27-31). Проблемы мотивации убийства обнажаются в истории об убийстве

копта (сура 28 «Рассказ», аяты 15-19). Она состоит из двух похожих эпизодов, в которых Муса дважды становится свидетелем конфликта между израильтянином и коптом. В первом случае он приходит на помощь своему соплеменнику и убивает врага, причинявшего страдания его народу. На первый взгляд, его действия вполне рациональны, однако их внешняя сторона противопоставляется внутренним переживаниям Мусы и нравственному обличению такого поступка. Описание второго эпизода отражает внутреннюю борьбу Мусы с соблазном покончить с ещё одним врагом. Он близок к тому, чтобы согрешить во второй раз, но своевременное увещание останавливает его. И здесь на первый план выступает значимость искреннего покаяния, которое открывает путь к спасению даже для совершившего убийство. Таким же образом каждая кораническая идея раскрывается в заповедях и притчах, рассказах и диалогах. Эти элементы дополняют друг друга, связывая воедино все части писания и придавая ему художественно-риторическую цельность. И если кто-либо полагает, что это качество в равной степени присуще и другим сочинениям, пусть сравнит любую поэму или любой роман с одной из длинных сур Корана. Насколько непринуждёнными выглядят переходы от одной темы к другой в этих сурах, и как много стилистических и содержательных элементов, объединяющих их аяты в единое целое.

Удивительной особенностью Корана является и то, что **ясность аятов не исключает собирательности их значений**. Принято считать, что речь либо ясна и понятна, либо нуждается в пояснении. Однако это правило не распространяется на коранические аяты, которые с одной стороны постигаются без особых усилий, а с другой стороны предстают в новом свете по мере изучения их лексики и фразеологии, обстоятельств их ниспослания, их взаимосвязи с другими аятами и науками. Раскрытие священных смыслов продолжается до сих пор, и в каждую эпоху тафсиры пополняются новыми и новыми истолкованиями. Например, ранние комментаторы считали, что в упоминании об ‘Узайре (сура 9 «Покаяние», аят 30) речь идёт о библейском книжнике Ездере. Так звали книжника, знавшего наизусть Тору и обучавшего ей израильтян в период вавилонского плена. Когда же израильтяне вернулись в Иерусалим и выкопали свитки Торы, они убедились в том, что Ездра не ошибался ни на йоту. Согласно ат-Табари, именно тогда некоторые израильтяне назвали Ездру сыном Бога, о чём и говорится в Коране. Совершенно иное истолкование данного аята появилось в прошлом столетии, когда открытия египтологов пролили свет на древнеегипетскую мифологию. По мнению аз-Заркани, имя ‘Узайр — это изменённый вариант имени египетского бога Осириса (егип. Усир). За годы проживания в Египте мифические представления местных жителей повлияли на верования израильтян, и некоторые из них стали называть Осириса сыном Бога. На наш взгляд, это толкование вполне приемлемо, тем более что нет исторических или археологических свидетельств того, что иудеи называли Ездру сыном Бога. В предыдущем параграфе мы также привели несколько примеров того, как современные научные открытия влияют на истолкование аятов.

К особенностям коранического стиля можно отнести и сочетание **лаконичности слога с ёмкостью смысла**. Аяты Корана изобилуют фигурами опущения, а указания на определённые понятия и события нередко выражаются немногословными намёками. Благодаря этому нередко создаётся эффект живой речи между собеседниками, которым хорошо известно о предмете речи и подробностях обсуждаемых вопросов. Между тем известно, что краткость речи обычно граничит с двусмысленностью и туманностью, а её полнота требует многословия и пространных разъяснений. И хотя примеры лаконичных и ёмких речей встречаются во многих прозаических и поэтических произведениях, трудно найти другую книгу, помимо Корана, в которой практически весь текст характеризуется этим свойством. Аз-Заркани пишет: «Если ты хочешь самостоятельно убедиться в этой особенности, то открой экземпляр Корана, выбери какое-нибудь предложение и сосчитай его слова. Потом из любой другой книги выбери предложение, состоящее из такого же количества слов, и сравни эти два предложения. Посмотри, какое из них богаче по смыслу и лаконичнее. И ещё посмотри, какое слово можно опустить или заменить на более подходящее в божественной речи и сколько слов следует опустить или заменить в речи человеческой».

Мы рассмотрели лишь некоторые из особенностей коранического стиля, которые упоминаются в трудах богословов. Некоторые из них очевидны, некоторые требуют тщательного исследования и обоснования. Тем не менее, абсолютное большинство исследователей согласны в том, что язык Корана уникален и выделяется своими литературными достоинствами. Как пишет отечественный востоковед Е. Резван, «в ряде позиций он принципиально несопоставим с абсолютным большинством современных ему языковых материалов, которые дошли до нас».

Язык Корана как эталон арабской грамматики

Стиль любого произведения не может быть совершенным, если он не характеризуется чистотой, т. е. соответствием фонетическим, грамматическим и лексическим нормам языка. По мнению мусульманских филологов, ниспослание Корана на 'ясном арабском языке' предполагает отсутствие в нём каких-либо противоречий общепринятым лингвистическим нормам. В трудах средневековых грамматистов правила морфологии и синтаксиса обосновываются многочисленными примерами из писания, равно как и из доисламской поэзии. Безусловно, ни священный текст, ни корпус доисламских касыд не являются источником грамматики целого языка. Однако они представляют собой богатый иллюстративный материал, на который ссылались такие авторитетные филологи, как Ибн ас-Сирадж (ум. 929), Ибн ал-Анбари (ум. 940), аз-Задждаджи (ум. 949), Ибн Джинни (ум. 1002). Чистоту коранического слога признавали и европейские учёные. В частности, А. Ламменс пишет: «С филологической точки зрения стиль Корана находится на самой высшей точке». В то же время среди западных исследователей распространено суждение о том, что лексико-синтаксический строй Корана не лишён недостатков.

Как отмечает Т. Нёльдеке, грамматические категории в Коране иногда изменяются в 'необычной и некрасивой манере'. Данный тезис немецкий исламовед иллюстрирует аятами типа «Неужели ты не видишь, как Аллах ниспосылает с неба воду, посредством которой Мы возвращаем плоды различных цветов?» (сура 35 «Творец», аят 27). Изменение грамматической категории глагола, местоимения и т. д. встречается и в арабской поэзии и описывается в трудах ал-Фарры (ум. 822), Абу 'Убайды ат-Тайми, ал-Мубаррада (ум. 898). В более поздней литературе этот приём обычно именуется *илтифāt* (от араб. 'вращение', 'поворот'). Данный термин ввёл в научный оборот Ибн ал-Му'тазз (ум. 909), но в некоторых сочинениях вместо него используются понятия *талвйн* 'изменение', *инсирāф* 'отхождение' и т. д. Б. Я. Шидфар объясняет *илтифāt* как 'искусственный перебив речи'.

Изменение отношения субъекта действия к говорящему, проявляемое в **изменении лица глагола**, часто встречается в кораническом тексте. В частности, некоторые исследователи насчитывают свыше 140 случаев перехода от третьего лица к первому, например:

«Он — Тот, Кто ниспослал с неба воду. Посредством её Мы взрастили растения всех видов» (сура 6 «Скот», аят 99). По мнению комментаторов, такой приём намекает на неспособность людей постичь сущность Аллаха. Немало случаев перехода от первого лица к третьему (сура 33 «Союзники», аят 9) и от третьего лица ко второму (сура 33 «Союзники», аят 55). Значительно реже встречаются переходы от второго лица к третьему (сура 16 «Пчёлы», аят 72) и лишь однажды — переход от первого лица ко второму. Для иллюстрации последнего случая обычно приводят аят:

«И почему мне не поклоняться Тому, Кто сотворил меня и к Кому вы будете возвращены?» (сура 36 «Йа син», аят 22). Считается, что здесь вместо выражения 'и к кому я буду возвращён' сказано 'и к кому вы будете возвращены'. Однако такой вывод необязателен, и поэтому справедливо признать, что в данном аяте нет *илтифāта*.

Наиболее яркие случаи изменения лица глагола подробно описываются и исследуются в трудах комментаторов и филологов. Так, аз-Заркаши объясняет *илтифāt* в аяте «...и вот вы на кораблях, плывущих вместе с ними при благоприятном ветре» (сура 10 «Йунус», аят 22) тем, что переход от второго лица к третьему указывает на важность описываемого события для многих людей. С другой формой *илтифāта* мы сталкиваемся в аяте

«Разве они не видели, сколько поколений Мы погубили до них? Мы одарили их на земле властью, которой не одарили вас» (сура 6 «Скот», аят 6). По словам аз-Заркаши, здесь имеет место скрытое повеление: «Спроси их, Мухаммад, разве они не знают, сколько поколений Мы погубили до них. Тех погибших Мы одарили властью, которой нет у этих грешников...» В таких случаях арабы допускали как продолжение речи в третьем лице, так и переход ко второму лицу.

К *илтифātu* также относятся случаи **изменения числа** с множественного на единственное или на двойственное, и наоборот. В Коране

насчитывается более пятидесяти аятов с такими приёмами, многие из которых содержат речь Аллаха от первого лица то единственного, то множественного числа, например:

«Если бы Мы пожелали, то наставили бы на прямой путь каждого человека, однако исполнится слово Моё» (сура 32 «Земной поклон», аят 13). Большая часть Корана имеет форму диалога между Аллахом и Мухаммадом, его последователями и противниками. Иногда Аллах обращается к людям от первого лица, иногда — от третьего лица, а иногда вкладывает слова в уста Мухаммада или ангелов. В арабском языке речь от первого лица множественного числа используется, когда ритор желает подчеркнуть свою важность. С похожими приёмами мы сталкиваемся и в других семитских языках. Так, древнееврейское слово *элохим* ‘бог’ морфологически является словом *элоах* с окончанием множественного числа, но в иудейской традиции согласуется с глаголами и другими частями речи в единственном числе, указывая на единого Бога. В мольбах на арабском языке часто используется обращение

аллāхумма, которое имеет собирательный смысл и обозначает обращение к Аллаху посредством всех Его имён. На это указывает буква *в* в конце слова. Следует знать, что в ряде случаев речь от первого лица множественного числа приписывается не Аллаху, а ангелам. В одних местах это очевидно из контекста, например:

«Мы нисходим только по велению твоего Господа» (сура 19 «Марйам», аят 64), а в других подобный вывод, на первый взгляд, кажется неожиданным. Так, в словах «Мы ближе к нему, чем вы, но вы не видите [этого]» (сура 56 «Событие», аят 85) речь идёт об ангелах, на что указывает концовка аята.

Некоторые исследователи относят к *илтифāту* и те пассажи, в которых **обращение к лицу в единственном числе продолжается словами во втором лице множественного числа** (например, сура 10 «Йунус», аят 87). Обычно такой приём используется, когда повеление обращается сначала к Пророку Мухаммаду, а потом распространяется на всех мусульман:

«О Пророк! Когда вы даёте женам развод, то разводитесь в течение установленного срока» (сура 65 «Развод», аят 1). Это расценивается как косвенное указание на то, что религиозная практика Мухаммада положена в основу мусульманского шариата. Иногда подобный приём служит для придания речи большей выразительности, например:

«[Аллах] сказал: «Ступай! И если кто последует за тобой, то геенна будет для вас воздаянием, полным воздаянием» (сура 17 «Ночной перенос», аят 63).

Ещё одна форма *илтифāта*, которая делает необычным синтаксис Корана, — **изменение времени или наклонения** глагола. В одних случаях прошедшее время изменяется на настоящее, что может указывать на то, что выделяемое действие продолжается до сих пор. Так, в аяте

«Вот они напали на вас сверху и снизу, и тогда взоры замерли, души подступили к горлу и вы стали строить предположения об Аллахе» (сура 33 «Союзники», аят 10) использован глагол настоящего времени ‘вы думаете, строите предположения’. И это словно указывает на то, что многие люди до сих пор продолжают недостойно думать об Аллахе,

сомневаясь в Его обещании. В других местах глагол прошедшего времени стоит после глагола настоящего времени, например: «В тот день Мы заставим двигаться горы и ты увидишь, что земля станет плоской. Мы собрали их всех и никого не упустили!» (сура 18 «Пещера», аят 47). Такой переход к прошедшему времени подразумевает неизбежность описываемого события, которое предопределено и уже словно произошло в сокровенном знании Аллаха. Ас-Саккаки и Шараф ад-Дин Ибн ал-Асир (ум. 1225) относили подобные случаи к *илтифātu*, в то время как другие (ал-Казвини, аз-Заркаши, ас-Суйути) считали их близкими к этому феномену.

Много вопросов и обсуждений вызывает другая спорная форма *илтифāта* — **изменение падежа** имён. К ней относится, например, употребление слова ‘терпеливые’ вместо формы именительного падежа (сура 2 «Корова», аят 177), словосочетания ^{الْمُرَّةَ يَوْمَ يَمُنُّونَ} ‘совершающие молитву’ вместо формы именительного падежа ^{الْمُرَّةَ} ^{يَوْمَ} ^{يَمُنُّونَ} (сура 4 «Женщины», аят 162). Как отмечает аз-Заркаши, подобный приём служит для выделения указанных слов из ряда однородных членов в виду важности соответствующих вопросов и особого места, которое они занимают в суре. Так, важность терпения неоднократно подчёркивается в суре «Корова» (аяты 153, 155, 177, 249), а вопросы, касающиеся намаза, неоднократно поднимаются в суре «Женщины» (аяты 43, 77, 101-3, 142, 167). Кроме того, изменение падежа этих имён не осложняет понимания их смысла и связи с другими словами в предложении.

По мнению ал-Куртуби (ум. 1273), изменение падежа в Коране может использоваться и для восхваления или порицания кого-либо или чего-либо, потому что такой приём часто используется в арабской поэзии. В частности, в вышеупомянутых аятах из сур «Корова» и «Женщины» подчёркивается превосходство тех, кто проявляет терпение, и тех, кто исправно совершает молитвы. С другой стороны, в аяте «Они прокляты. Где бы их ни обнаружили, их будут хватать» (сура 33 «Союзники», аят 61) слово ‘проклятые’ стоит в форме винительного падежа для усиления порицания в адрес этих людей.

Наконец, некоторые исследователи относят к *илтифātu* и **повторное употребление имени вместо предлога**. Из арабской риторики известно, что к подобным оборотам прибегают в тех случаях, когда хотят придать выражению дополнительную эмоциональную окраску. Так, во многих аятах имя *Аллāх* повторяется несколько раз, например:

«Аллаху принадлежат восток и запад. Куда бы вы ни повернулись, там будет лик Аллаха. Поистине, Аллах — Объемлющий, Знающий» (сура 2 «Корова», аят 115). Упоминание божественного имени в трёх смежных предложениях придаёт каждому из них смысловую целостность, самодостаточность и самостоятельность. Эта особенность присуща всему тексту писания, и многие аяты завершаются самостоятельными предложениями типа «Поистине, Аллах — Объемлющий, Знающий» или «Поистине, Аллах — Прощающий, Милосердный». Такие концовки придают аятам особую силу и

безусловность. Более подробно о фигурах, построенных на повторении слов и оборотов, мы поговорим в девятом параграфе.

Помимо разных форм *илтифāта*, к сложностям коранического синтаксиса обычно относят и **замену одной морфологической конструкции другой**. Например, в некоторых аятах множественная или двойственная форма имён заменяется моделью : «А кроме того, ангелы — его помощники» (сура 66 «Запрещение», аят 4); «Как же прекрасны эти спутники!» (сура 4 «Женщины», аят 69). Некоторые исследователи расценивают такие обороты как 'несоответствие между логически устанавливаемым количеством субъектов действия и грамматическим (синтаксическим) оформлением этих субъектов' (по А. Игнатенко), однако словообразовательные модели и соотносятся как с именами мужского и женского рода единственного, множественного и двойственного числа.

На первый взгляд, нарушением синтаксического строя являются и случаи употребления глагола настоящего времени в значении повелительного наклонения, и наоборот. Например, в аяте «Вы будете усердно сеять семь лет подряд» (сура 12 «Йусуф», аят 47) содержится скрытое повеление, на что указывает продолжение аята «То, что пожнёт, оставляйте в колосьях...» Есть и противоположные примеры:

«Милостивый дарует щедрую отсрочку заблудшим...» (сура 19 «Марйам», аят 75). Здесь глагол в повелительном наклонении используется в повествовательном предложении.

Употребление одной морфологической формы в значении другой допустимы в арабской речи и часто встречается в Коране. К распространённым случаям можно отнести употребление причастия действительного залога (*исм фā'ил*) вместо причастия страдательного залога (*исм маф'ул*), и наоборот. Например, слово 'находящийся в безопасности' употребляется в значении 'безопасный' (сура 29 «Паук», аят 67), а слово *مَأْتِي* 'то, к чему приходят' — в значении *آتِي* 'приходящий' (сура 19 «Марйам», аят 61). Сюда же относится употребление обоих видов причастий вместо *мас-дара*, например, слова 'лживая' вместо 'отрицание' (сура 56 «Событие», аят 2) или 'бесноватый' вместо 'безумие', 'бесноватость' (сура 68 «Перо», аят 6). В Коране есть и другие виды замен морфологических конструкций, которые подробно описаны в трактате аз-Заркаши.

Таким образом, в трудах по тафсиру и корановедению разъясняется и обосновывается соответствие лексико-синтаксических средств Корана требованиям классической арабской грамматики. На протяжении долгого времени изучение грамматики священного текста шло параллельно с развитием традиции тафсира, и некоторые комментаторы (аз-Задждадж, Макки ибн Абу Талиб, ал-'Акбари) целиком посвящали свои сочинения этой проблеме. Язык Корана и сегодня остаётся непревзойдённым образцом арабского красноречия, и можно сказать, что именно священной книге арабский язык обязан тем, что его грамматические и орфографические

принципы вот уже много столетий остаются неизменными.

Контрольные вопросы

1. В чём отличие стиля Корана от основных направлений литературного творчества арабов на рубеже VI-VII вв.?

2. Что такое стиль Корана? Объясните, в чём проявляются его основные свойства: ясность, точность, чистота, живость, гармоничность, повторяемость.

3. Какие характерные свойства отличают коранический стиль от других видовых и индивидуальных стилей?

4. Какие основные виды нарушений грамматического строя арабского языка усматривают в Коране западные критики? Как их объясняют мусульманские авторы?

5. Что такое *илтифāt*? Назовите его виды и проиллюстрируйте свой ответ примерами из Корана.

Практические задания

1. Рассмотрите свойства коранического стиля на примере сур «Весть» и «Исторгающие». Какие тезисы выдвигаются на первый план в каждой из сур? Какие аргументы приводятся в подтверждение их? Объясните сочетание рационального и эмоционального на примере этих аргументов. Проследите, как соотносятся рифма и ритм аятов со смысловыми планами. Приведите примеры нестандартных решений при выборе лексических средств. Какие цели достигаются благодаря такому выбору?

2. Найдите синтаксические сложности в следующих выражениях:

«Поистине, верующие, а также иудеи, сабии и христиане, которые уверовали в Аллаха и в последний день...» (сура 5 «Трапеза», аят 69);

«Разве ты не видишь, что Аллах подчинил вам все, что на земле, и корабли, которые плывут по морям по Его велению?» (сура 22 «Паломничество», аят 65);

«Придите к Фараону и скажите: “Мы посланы Господом миров...”» (сура 26 «Поэты», аят 16);

«Они сказали: “Мы пришли по доброй воле”» (сура 41 «Разъяснены», аят 11).

Арабские термины

аййām ал-‘араб

амсāl

бих□ār

илтифāt (=талвйн, инс□ирāф)

кāхин

мутак□āриб

рамал

садж‘

§9. ЛЕКСИКА КОРАНА

Гарйб ал-К□ур'ан — наука о коранической семантике

Интерес к коранической лексике в мусульманской среде зародился уже в первом веке хиджры. Он определялся не только необходимостью истолкования текста Корана, но и пониманием того, что со временем лексический состав арабского языка будет претерпевать изменения и некоторые слова, хорошо знакомые современникам Мухаммада, станут архаизмами и выйдут из употребления. С целью сохранения классического арабского языка и облегчения понимания священных текстов значения редких слов разъяснялись в трудах комментаторов Корана, хадисоведов и правоведов. В дальнейшем на основе этих комментариев сформировалась отдельная наука, получившая название *гарйб ал-К□ур'ан*. Ее задачей стало изучение значения и этимологии каждого встречающегося в Коране слова. Арабское слово *гарйб* означает 'чужой', 'незнакомый', 'странный', но с расширением целей и задач исследования лексики Корана, понятие *гарйб* стало соотноситься со всем тезаурусом Священного Писания.

Самое раннее сочинение о *гарйб ал-К□ур'ан* приписывается Ибн 'Аббасу, однако принадлежность этой книги перу указанного ученого сомнительна, поскольку практика толкования отдельных слов Корана не была характерной чертой творчества Ибн 'Аббаса, о чём можно судить по его личным высказываниям, встречающимся в тафсирах. Вместе с тем ас-Суйути, опираясь на тафсиры ат-Табари и Ибн Абу Хатима, составил список слов, значения которых разъяснил Ибн 'Аббас, расположив их в соответствии с очередностью сур и аятов. Специальные сочинения о *гарйб ал-К□ур'ан* приписывают и другим ранним улемам, в том числе Абу ал-Хасану ал-Кисаи (ум. 805) и Абу 'Убайду (ум. 838). Средневековые биографы единодушны в том, что один из первых трактатов на эту тему сочинил Абан ибн Таглиб ал-Бакри (ум. 758). Среди ранних сочинений, посвящённых коранической лексике, выделяется книга *Тафсйр гарйб ал-К□ур'ан* (Истолкование коранической лексики) Ибн Кутайбы. Автор иллюстрирует свои пояснения хадисами Пророка, стихами и пословицами, в которых встречаются эти слова. В некоторых случаях он углубляется в истолкование соответствующих аятов и разъясняет морфологические особенности слов.

Особое место среди трудов по лексике Корана занимает книга *ал-Муфрадāt фй гарйб ал-К□ур'ан* (Словарь коранической лексики) ар-Рагиба ал-Исбахани (ум. 1108). Учёный не ограничился разъяснением редких слов, а подробно исследовал всю кораническую лексику в контексте соответствующих аятов, дополняя словарные статьи комментариями к аятам, хадисами Пророка и стихами. Несмотря на то, что автор лишь изредка обращался к высказываниям других комментаторов и знатоков языка, его

сочинение можно отнести к числу наиболее ярких тафсиров Корана.

В последующие столетия предпринимались попытки составления кратких словарей, в которых главное внимание уделялось лексическим значениям коранических слов. Среди них можно выделить книгу *Тухфа ал-арйб би-мā фй-л-Кур'āн мин ал-гарйб* (Дар мастера о коранической лексике) Абу Хайяна (ум. ок. 1023). Впоследствии она неоднократно перерабатывалась и дополнялась, что позволяет отнести её к важнейшим сочинениям на данную тему.

Современные улемы продолжают исследования коранической лексики. Египетский исследователь 'Абд ар-Рауф ал-Мисри подготовил удобный толковый словарь Корана под названием *Му'джам ал-Кур'āн* (в 2-х томах). Мухаммад Фуад 'Абд ал-Баки составил словарь *Му'джам гарйб ал-Кур'āн*, включив в него редкие слова Корана, истолкованные имамом ал-Бухари в его *Сахйх*. В 1953 г. Академия арабского языка в Египте издала книгу *Му'джам алфāз ал-Кур'āн ал-карйм* (Словарь Священного Корана), в которой указываются лексические значения и морфологические формы коранических слов, а также частота их употребления в Коране.

В западной науке изучение коранической лексики на протяжении нескольких веков развивалось параллельно с попытками перевода Корана на европейские языки. Проникнутые богословской полемикой сочинения средневековых католических (Марк Толедский, Л. Мараччи) и протестантских (Т. Бухман, А. Хинкельман) теологов поначалу были направлены не столько на разъяснение смыслов Корана, сколько на его опровержение. Начиная с XVIII в. интерес к восточным языкам, в первую очередь к арабскому, стал стремительно расти, а европейское востоковедение стало постепенно избавляться от христианского критицизма и приобретать светскую и научную направленность. В первой половине XIX в. в изучении Корана наметились две противоположные тенденции. Одни исследователи пытались применить к кораническому тексту методику анализа библейских текстов, игнорируя особенности культурной среды, в которой проповедовал Мухаммад. Другие, напротив, рассматривали Коран исключительно как продукт культурного и религиозного влияния других народов, считали его апокрифическим сочинением, основанным на заимствованиях из более ранних священных писаний.

Попытка обосновать гипотезу о заимствовании основных идей и понятий ислама из иудео-христианских источников была предпринята в работах А. Гейгера (1833) и К. Герока (1839). Идеи культурного компаративизма легли в основу целого ряда исследований А. Шпренгера (1852), Р. Дворжака (1884, 1885), Ф. Швалли (1898, 1899), С. Френкель (1886), Х. Гримме (1912), Й. Хоровица (1925, 1929), А. Ламменс (1926) и др. Сочинения этих авторов посвящены этимологическому анализу иноязычных слов в Коране. В 1938 г. был издан *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Словарь иностранных слов Корана), составленный А. Джеффери. Эта работа не только подытожила главные достижения западной семитологии на тот период, но и дала толчок культурологическим исследованиям раннего

ислама. Примечательно, что всего год спустя дополнения к ней были опубликованы в статье Д. Марголиуса.

Во второй половине прошлого столетия центральное место в светском корановедении заняло изучение терминологии Корана. М. Бравманн (ум. 1977) в работе *The Spiritual Background of Early Islam* (Духовные истоки раннего ислама) предпринял попытку посредством анализа языка Корана объяснить социокультурные процессы в доисламской Аравии. Примерно в то же время японский учёный Т. Изуцу (ум. 1993) предложил анализировать развитие во времени не отдельных коранических понятий, а тематических групп. В середине 20-х годов прошлого века советская исследовательница К. Кашталёва и немецкий арабист Д. Кюнстлингер пошли обратным путём и предложили выявлять содержательные особенности коранических терминов, опираясь на достижения исторической науки и культурологии.

Существенный вклад в изучение коранической терминологии внёс российский учёный Е. Резван, автор монографического исследования «Коран и его мир» (2001). Рассматривая Коран как историко-культурный и литературный памятник, он анализирует не отдельные термины, а лексико-семантические группы слов. Особенностью предложенного им метода является сопоставление полученных результатов с общесемитским лексическим фондом и эпиграфическими материалами VI-VII вв. Исследователь приходит к заключению, что по мере становления новой религиозной общности и расширения исламской проповеди изменяется значение отдельных терминов: например, если вначале слово 'абд 'раб' употребляется для обозначения последователей Мухаммада, то со временем оно распространяется на всех людей. И если на раннем этапе в отношении мусульман используются понятия, обозначающие небольшую группу (*фарйк*, *тā'ифа*, *шй'а*), то впоследствии они вытесняются термином *умма* 'община', 'народ'. Выводы отечественного учёного весьма интересны и требуют более тщательного изучения. Однако их практическое значение неоднозначно, поскольку результаты диахронного анализа (анализа изменений содержания терминов во времени), с одной стороны, опираются на хронологию сложения текста, а с другой стороны — ложатся в основу новой хронологии, претендующей на научность.

В настоящее время исследования коранической лексики являются одним из приоритетных направлений в российском исламоведении. Будучи неотъемлемой частью работы над подготовкой и редактированием новых переводов Корана на русский язык, они дополняются изучением современных арабских диалектов и древних семитских языков. Большим достижением в исследовании семантики Корана является и появление в последние годы переводов арабоязычного тафсира 'Абд ар-Рахмана ас-Са'ди (ум. 1956) и англоязычного тафсира 'Абдаллаха Йусуфа 'Али (ум. 1953).

Лексика Корана: фонетические и семасиологические особенности

Согласно традиционной точке зрения, одна из важнейших характеристик откровения — ясность. В пяти местах Корана это писание называется ясным,

ещё в двух аятах подчёркивается, что оно ниспослано на «ясном арабском языке». Очевидно, что если Коран является верным руководством, то его основные положения должны быть понятны людям самых разных социальных страт, независимо от их уровня образованности и способностей. Вместе с тем это не исключает того, что смысл откровения остаётся непознанным до конца даже самыми искусственными богословами. Коранические аяты в целом были понятны арабам-современникам Мухаммада, хорошо владевшим родным языком и знакомым с арабской поэзией и преданиями о древних народах Аравии. Многие из них, не желая отказываться от религии своих предков, называли Мухаммада колдуном и безумцем, но никто не ставил под сомнение красноречие и выразительность принесённого им писания.

Что же касается мусульман, признающих Коран Словом Аллаха, то они принимают стиль и лексику Корана за эталон совершенства и красноречия. В тафсирах подчёркивается, что каждое слово в писании является выразительным по смыслу, красивым по звучанию и безупречным по форме. Как пишет Ибн ‘Атиййа, если взять любое слово из любого аята, то во всём арабском языке не найти другого слова, которое лучше подходило бы для этого аята, несмотря на то, что многие арабские слова имеют большой синонимичный ряд. С одной стороны, даже синонимы в большинстве случаев отличаются друг от друга различными оттенками их значений. С другой стороны, выразительность подобранного слова определяется и его певучестью, и семантикой связанных с ним однокоренных слов, и согласованностью с другими словами.

В арабской риторике строгие требования предъявляются не только к тексту целиком или к отдельным фразам, но и к каждому слову отдельно. Слова считаются выразительными, если они лишены четырёх возможных недостатков:

а) диссонанс (*танāфур*), т. е. негармоничное сочетание звуков в слове, которое с трудом произносится большей частью носителей языка. Примером резкого диссонанса может служить сочетание звуков в имени ‘человек с громким голосом’ или глаголе ‘вставать на ноги после болезни’. Незначительный диссонанс встречается в слове ‘огромный’, ‘громадный’;

б) неясность (*гарāба*), т. е. запутанность значений или характерность для малораспространённых диалектов. Считается, что неясные (*гарīb*) слова лишают речь выразительности и утомляют слушателя, и употребление их оправданно лишь в тех случаях, когда нет возможности заменить их более подходящими и ясными словами. К числу *гарīb* относятся, например, слова ‘вади’, ‘пересохшее русло’ или ‘дождь’;

в) несоответствие правилам морфологии (*мухāлафа ал-к□ийās*) может выражаться в разделении удвоенного звука или использовании соединительной хамзы вместо разделительной, и наоборот. Например, в слове ‘величайший’ разделён удвоенный звук [л], поскольку правильное сказать *аджалл*. В арабской поэзии такие слова иногда используются для

соблюдения стихотворного размера;

г) грубое звучание, вызывающее неприязнь у большинства носителей арабского языка и отталкивающее слушателей. В частности, известному поэту Абу ат-Таййибу ал-Мутанабби ставили в упрёк употребление в одном из панегириков слов *حَوْشَا* ‘душа’.

Как утверждают арабо-мусульманские богословы, лексика Корана не содержит перечисленных недостатков и в этом отношении является совершенной. Лишь некоторые слова в нём можно назвать неясными, но они тоже не выпадают из контекста аятов и даже придают им особую звучность. Например, к числу *garīb* относят слово ‘несправедливый’ (сура 53 «Звезда», аят 22). Мустафа Садик ар-Рафи‘и (ум. 1937) пишет, что в принципе его употребление нежелательно, потому что арабы обычно используют модель не в именах прилагательных, а в существительных, например: ‘воспоминание’.

Несмотря на это, в Коране слово *دَايِظَا* использовано на своём месте и удачно рифмуется с окончаниями других аятов: «Неужели у вас [дети] мужского пола, а у Него — женского? Это было бы несправедливым распределением» (сура 53 «Звезда», аят 21-22). Кроме того, оно идеально вписывается в контекст данного отрывка. В нём разъясняется ошибочность верований язычников, которые считали ангелов дочерьми Аллаха, а сами стеснялись иметь дочерей и даже зарывали их живьём. Их верования были ещё более странными и непонятными, чем это редкое слово, которым Коран охарактеризовал их поступок.

Когда сподвижники Мухаммада не понимали значения какого-либо слова в Коране, они обращались к нему за разъяснением, а иногда самостоятельно пытались разобраться в его семантике. Сообщается, что авторитетный комментатор Ибн ‘Аббас не понимал значение аята

«Господь наш! Рассуди между нами и нашим народом по справедливости» (сура 7 «Ограды», аят 89), пока не услышал слова дочери Зу Йазина ал-Химйари, употребившей глагол *фатах* в значении ‘судиться’.

Передают, что он не знал и значения слов *فَاظَرَا* ‘творец’, пока не встретил двух тяжущихся бедуинов, один из которых употребил глагол *фатара* в смысле ‘сделать зачин’. В Коране немало слов, значения которых непонятны арабам, не владеющим диалектами разных племён и не знакомых с доисламской арабской поэзией. Лексика Корана объединяет около сорока диалектов, и если какое-либо слово было незнакомо курайшитам, то оно встречалось в других диалектах, например, тамимитов или кайситов. Так, слово *китра* в *الْقِطْرَا* «Мы заставили источник меди течь для него» (сура 34 «Саба», аят 12) используется племенем *джурхум* в значении ‘медь’. Слово *дасир* в *وَأَنْزَلْنَا لَهُ أَلْوَابَ الْفِجْجِ* «Мы понесли его [в ковчеге] из досок и гвоздей» (сура 54 «Месяц», аят 13) означает ‘гвоздь’ на диалекте племени хузайл.

Значения некоторых религиозных понятий разъясняются в самом тексте Корана. Обычно истолкованию слова предшествует *وَمَا أَدْرَاكَ* ‘откуда ты мог знать?’ Например, слова *сиджжйн* и *‘иллийюн* истолкованы как

‘книга начертанная’. Согласно комментариям, в этих книгах записаны деяния грешников и праведников соответственно. Аналогичным образом слова *х□āk□к□а* (образовано от глагола ‘быть реальным, истинным’) и *к□āри‘а* (от глагола ‘бить’, ‘ударять’) истолкованы как названия Судного дня, а слова *сак□ар* (от глагола ‘обжигать’, ‘придавать загар’), *х□ут□ама* (от глагола ‘разбивать’, ‘ломать’) и *хāвийа* (от глагола ‘падать’, ‘умирать’) — как эпитеты адского пламени.

Для истолкования лексики Корана комментаторы традиционно обращаются к доисламской и раннеисламской поэзии. Сообщается, что Ибн ‘Аббас говорил: «Если спрашиваете меня о словах Корана, то ищите их в поэзии, так как поэзия — это диван арабов», т. е. кладезь знаний и преданий, способ сохранения и передачи коллективного исторического опыта. В стихах сохранялась родословная арабских племён, история их войн и союзов. Стихи служили мерилем выразительности и точности арабской речи. Авторы многих сочинений о лексике Корана подтверждали свои суждения о семантике отдельных слов примерами их использования в таких значениях в стихах Имру’ ал-Кайса, ан-Набиги аз-Зибйани, ал-Муталаммиса, ал-Фараздака и др. Бейтами доисламских поэтов изобилуют тафсиры ат-Табари, ал-Куртуби, Ибн ал-Джаузи, Фахр ад-Дина ар-Рази, Ибн Касира и др.

В целом, изучение лексики Корана тесно связано с литературой, историей и этнографией арабов доисламской эпохи. В связи со сложностью данной проблемы многие комментаторы не касались значений отдельных слов Корана, а ограничивались разъяснением смысла целых фраз и аятов, исследованием обстоятельств их ниспослания и суждений ранних мусульман. Среди тех, кто воздерживался от истолкования коранических слов, был выдающийся знаток арабского языка Абу Са‘ид ал-Асма‘и (ум. 828). И сегодня, как и в раннем средневековье, истолкование Корана теми, кто не знает тонкостей арабского языка, диалектов аравийских племён и не знаком с их поэзией, считается непозволительным.

Полисемия и синонимия в Коране

Как и во многих других языках, в арабском языке встречаются слова, имеющие несколько лексических значений, и слова, различающиеся по звучанию, но близкие по значению. Подобные явления в кораническом тексте изучаются наукой, получившей название *вуджӯх ва наз□ā‘ур*. Слово *ваджх* (мн. *вуджӯх*) используется в значениях ‘передняя сторона’, ‘лицо’, ‘поверхность’, ‘направление’, ‘способ’ и т. д. В шариатской терминологии оно означает употребление одного и того же слова в Коране в разных значениях. Слово *наз□йра* (мн. *наз□ā‘ур*) означает ‘подобие’, ‘копия’, ‘образец’. В корановедении под этим термином подразумевается употребление разных по звучанию и написанию слов в одинаковом значении. Иными словами, наука *вуджӯх ва наз□ā‘ур* изучает полисемию и синонимию в Коране.

Одними из первых самостоятельные сочинения данной проблеме посвятили Мукатил ибн Сулайман (ум. 767), ‘Али ибн Вафид (ум. 808), ал-

Хаки́м ат-Тирми́зи (ум. 898). Знание полисемии и синонимии в Коране считалось обязательным для комментаторов, поскольку без него всестороннее осмысление аятов не представляется возможным. Некоторые авторы рассматривали полисемию и в контексте неповторимости Корана, поскольку употребление одного и того же слова в более чем двух десятках значений нехарактерно для обычной речи. Так, аз-Заркаши указывает на употребление слова *худā* и производных от него слов в семнадцати взаимосвязанных значениях: ‘наставлять’ (сура 1 «Открывающая», аят 6), ‘разъяснение’ (сура 2 «Корова», аят 5), ‘посланники’ или ‘писания’ (сура 2 «Корова», аят 38), ‘Пророк Мухаммад’ (сура 2 «Корова», аят 159), ‘давать аргумент’ (сура 2 «Корова», аят 258), ‘религия’ (сура 3 «Семейство ‘Имрана», аят 73), ‘каяться’ (сура 7 «Ограды», аят 156), ‘приводить в порядок’ (сура 12 «Йусуф», аят 52), ‘проповедник’ (сура 13 «Гром», аят 7), ‘находить дорогу’ (сура 16 «Пчёлы», аят 16), ‘вера’ (сура 19 «Марйам», аят 76), ‘внушать’ (сура 20 «Та ха», аят 50), ‘единобожие’ (сура 28 «Рассказ», аят 57), ‘Тора’ (сура 40 «Прощающий», аят 53), ‘следовать путём’ (сура 43 «Украшения», аят 22), ‘Коран’ (сура 53 «Звезда», аят 23) и ‘вдохновлять’ (сура 64 «Взаимное обделение», аят 11).

Исследование значений слов в контексте различных аятов проливает свет на взаимосвязь их семантики и морфологии. Например, комментаторы обращают внимание на то, что слово *рйх* ‘ветер’ употребляется в Коране в форме множественного числа *рийāх*, когда речь идёт о ветрах, приносящих пользу людям и животным, и в единственном числе, когда речь идёт о ветре, несущем разрушения и смерть. Это объясняется тем, что обычные ветры дуют прерывисто, а ветер, посланный в качестве наказания, подобен смерчу, обрушивающемуся на жилища и посеvy всей своей мощью. Единственным исключением является аят «...и вот вы на кораблях, плывущих вместе с ними при благоприятном ветре» (сура 10 «Йунус», аят 22). Здесь слово *рйх* использовано в единственном числе, однако истолкование этого не вызывает трудностей, поскольку связанное с ним прилагательное указывает на то, что речь о ветре, служащем во благо людям.

Проблема полисемии и омонимии в Коране была поднята Ибн Фарисом ар-Рази (ум. 1004) в его трактате *Китāб ал-афрād* (Книга об исключениях). Обобщив мнения многих комментаторов и филологов, он выявил слова, которые в тексте писания лишь единожды употребляются в значении, отличном от всех остальных случаев их употребления. Например, слово *бурūdж* трижды употребляется в значении ‘созвездия’ и один раз — в значении ‘башни’ (сура 4 «Женщины», аят 78). А слово *хасра* в восьми аятах означает ‘сожаление’, ‘горе’ и только в одном месте — ‘скорбь’ (сура 3 «Семейство ‘Имрана», аят 156). Похожие исследования были проведены и в отношении частиц, которые также употребляются в разных значениях. Так, частица *ва* во всех случаях употребляется в значении ‘для того, чтобы’, за исключением одного аята: «...словно вы будете жить вечно» (сура 26 «Поэты», аят 129). А частица *ла* во всех аятах означает ‘чтобы не’ и только единожды употребляется в противоположном значении: «...чтобы люди

писания знали...» (сура 57 «Железо», аят 29).

Многозначность коранических слов отчасти связана и с тем, что ислам наполнил обычные арабские слова новым содержанием. Коран не только использовал классическую арабскую лексику, но и обогатил её новыми понятиями, в первую очередь религиозными. Например, слова *шахāда* ‘свидетельство’, *с□алāt* ‘мольба’, *закāt* ‘рост’, ‘чистота’, *к□ирā’a* ‘чтение’ в шариате приобрели значения соответственно ‘засвидетельствование того, что нет божества, кроме Аллаха, и что Мухаммад — Его раб и посланник’, ‘ритуальная молитва’, ‘обязательное пожертвование с определённых видов имущества’, ‘чтение Корана’. Религиозная терминология придаёт кораническому слогу точность и ясность, помогает слушателю сосредоточиться на предмете речи. В то же время от исследователя требуется внимательное изучение контекста аятов, в которых встречаются такие слова, поскольку в ряде случаев они употребляются в первичном лексическом значении. Например, слово *закāt* в одном из аятов означает ‘чистота’, ‘искренность’ (сура 19 «Марйам», аят 13), а слово *с□алāt* употребляется в значении ‘келья’ (сура 22 «Хадж», аят 40).

Характерной особенностью Корана является то, что полисемичные слова внутри предложений во многих случаях не теряют своей многозначности. Мы уже отмечали, что ясность коранического слога не противоречит тому, что многие аяты имеют собирательный смысл и несколько равноценных толкований. Например, слово *нус□уб* в аяте «В тот день они торопливо выйдут из могил, словно устремляясь к впереди стоящей цели» (сура 70 «Ступени», аят 43) означает и ‘каменный истукан’, и ‘находящаяся перед глазами цель’. Здесь речь идёт о язычниках, которые в этой жизни спешили к своим истуканам, чтобы помолиться им или сделать приношение. А когда наступит воскрешение, они так же устремятся на зов глашатая, а место сбора будет у них перед глазами. Таким образом, оба значения слова *нус□уб* одинаково подходят для истолкования данного откровения.

Приведём другой пример, в котором смысл аята зависит от значения использованной в нём частицы: «А ведь козни эти могли сдвинуть горы» (сура 14 «Ибрахим», аят 46). Существует мнение, что частица служит для усиления смысла, и на этом толковании основан приведённый выше перевод аята. Согласно другому мнению, это отрицательная частица, и в таком случае данный аят означает: «А ведь козни эти не могли сдвинуть горы». Несмотря на то, что упомянутые толкования противоположны по смыслу, каждое из них находит подтверждение в суждениях комментаторов и в других коранических аятах (например, сура 19 «Марйам», аяты 90-91 и сура 17 «Ночной перенос», аят 37).

Не менее важное значение для понимания текста писания имеет синонимия. Некоторые авторы считают, что в арабском языке нет абсолютно тождественных по значению слов и что синонимы различаются смысловыми оттенками и стилистической окраской. С этим утверждением можно согласиться, поскольку лексическое значение языковых единиц дополняется их этимологической связью с другими словами. В качестве примера

рассмотрим выражения «Аллах запечатал их сердца» (сура 2 «Корова», аят 7) и «Аллах запечатал их сердца» (сура 16 «Пчёлы», аят 108). Глаголы *хатама* и *т^аба‘а* означают ‘ставить печать’, однако их этимологическая близость с другими словами придаёт им индивидуальные смысловые оттенки. Так, глагол *хатама* также означает ‘завершать’, ‘достигать конца’, и это указывает на то, что Аллах запечатывает сердца тех, кто достигает предела нечестия и бесконечно отдаляется от истины. В то же время глагол *т^аба‘а* связан со словом ‘природа’, ‘естественное состояние’, и в данном случае запечатывание сердца означает, что дурные помыслы, намерения и поступки становятся естественным состоянием такого человека.

В Коране немало случаев смежного употребления близких по смыслу слов, которые придают фразе смысловую избыточность. В риторике такие фигуры, известные как **плеоназм**, служат для выделения значимого слова или оттенка значения. Например, в аяте «Я жалуясь на скорбь и печаль только Аллаху» (сура 12 «Йусуф», аят 86) встречаются два близких по значению слова *басс* и *х^аузн*. Первое из двух слов образовано от глагола ‘рассеивать’, ‘обнародовать’, и поэтому оно указывает на крайнюю печаль, которую человек не в состоянии скрыть от других. Получается, что смысл этих слов: «Ничто на свете не может сравниться с моим горем, но я всё равно не жалуясь никому, кроме Аллаха». Другие примеры плеоназма можно встретить в аятах «Здесь нас не коснётся усталость, здесь нас не коснётся изнеможение» (сура 35 «Творец», аят 35); «Затем он нахмурился и насупился» (сура 74 «Завернувшийся», аят 22) и т. д.

Изучение проблемы синонимии в Коране открывает новые перспективы для развития тафсира. В этом отношении особый интерес вызывают исследования ‘Аиши ‘Абд ар-Рахман, которая убедительно доказала, что контекстуальный анализ лексики Корана может быть полезен при комментировании аятов. Например, согласно её наблюдениям, слово ‘дар’, ‘благо’, ‘богатство’ употребляется в Коране 53 раза и указывает только на земные блага. В то же время однокоренное слово ‘блаженство’, ‘счастье’, ‘услуга’ встречается в Коране 16 раз, причём в пятнадцати из них оно совершенно точно указывает на блага в последней жизни. Что же касается аята «А потом в тот день вы будете спрошены о благах» (сура 102 «Страсть к приумножению», аят 8), то, по мнению большинства комментаторов, здесь речь идёт о земных благах. Однако ‘Аиша ‘Абд ар-Рахман, опираясь на результаты контекстуального анализа, интерпретирует данный аят иначе. Она полагает, что в день воскресения грешники узрят наказание и будут спрошены об истинном блаженстве, и тогда им станет ясно, что они приобрели и что потеряли. Вопросам, касающимся *вудж^ух ва наз^айр*, также посвящены труды современных авторов Мухаммада Нур ад-Дина ал-Мунаджжида, Салвы Мухаммада ал-‘Ава и др.

Заимствованные слова в Коране

Вплоть до появления ислама развитие арабской лексики происходило

главным образом за счёт больших возможностей для словообразования (*иитик*□*āk*□) в самом языке. Внутренние области Аравии в силу своих географических и климатических особенностей были непривлекательными для могущественных империй и не представляли для них особой угрозы. Вместе с тем установление политических, торговых и религиозных связей с соседними государствами не проходило бесследно для арабской лексики, и в арабском языке доисламского периода было множество заимствованных слов, получивших название *му'арраб*. В наибольшей степени это касается диалектов племён, проживающих на севере и юге полуострова и испытывавших политическое влияние соседних государств Византии, Персии и Абиссинии. Племена Центральной Аравии больше пеклись о сохранении чистоты родного диалекта. Известно, что жители торговых городов отдавали малолетних детей на воспитание бедуинам, чтобы они обучались чистому арабскому языку и росли вдалеке от очагов болезней.

Среди заимствованных слов, которыми пользовались арабы того периода, встречаются названия домашней утвари и одежды, продуктов питания и готовых блюд, мер длины и объёма, культовые понятия и т. д. Например, название персидской одежды из тонкой хлопчатобумажной ткани *кирбās* вошло в арабский язык как наименование этого вида ткани, а торговцев ею стали называть *карāбисй*. Иногда буквы в заимствованных словах заменялись путём ассимиляции или диссимиляции.

Заимствованные слова приживались в диалектах арабов, видоизменялись в соответствии со словообразовательными моделями, от них образовывались новые имена и глаголы. В одних случаях причиной этого было частое употребление иноязычного слова в аравийской среде, а в других заимствованное слово указывало на особый оттенок или качество, которые оставались незамеченными в близких по значению арабских словах. По этой причине, в частности, из персидского языка было заимствовано слово *сукурруджа* 'маленькая тарелка для соленья и приправы'.

Среди улемов нет единодушия по поводу наличия заимствованных слов в Коране. Аш-Шафи'и и Ибн Фарис считали, что в тексте Корана нет заимствованных слов, потому что он ниспослан на ясном арабском языке. Имам аш-Шафи'и резко критиковал тех, кто допускал наличие в Коране неарабских слов. Ибн Фарис говорил: «Если бы в нём были слова не из арабского языка, то можно было бы предположить, что арабы не могли сочинить нечто подобное ему уже только потому, что он был на неизвестных им языках».

Между тем известно, что Ибн 'Аббас, Муджахид и другие комментаторы, истолковывая отдельные слова, называли их персидскими, древнееврейскими и т. д. Поэтому некоторые авторы говорят: «Употребление заимствованных слов не означает того, что язык Корана не является арабским, ведь два-три арабских слова, встречающиеся, например, в персидской касыде, не означают того, что она написана не на персидском языке». Абу Исхак ас-Са'лаби (ум. 1035) занимает в этом вопросе крайнюю позицию и полагает, что в Коране есть слова, заимствованные из всех

современных ему языков. По мнению Ибн ‘Атийи, заимствованные слова в Коране имеют иноязычную основу и были арабизированы ко времени ниспослания Корана.

Абу ‘Убайд тоже признаёт, что встречающиеся в Коране заимствованные слова были арабизированы до Мухаммада; арабы понимали их и даже использовали в своей поэзии, вследствие чего они стали частью арабского языка. Однако, в отличие от Ибн ‘Атийи, он допускает, что некоторые слова одинаково справедливо назвать, например, и арабскими, и персидскими. Развивая эту точку зрения, ат-Табари, Ибн ал-Джаузи и ал-Куртуби объясняют употребление иноязычных слов в Коране тем, что они являются общими для арабского и для некоторых других языков. Этому мнению отдаёт предпочтение и ас-Суйути, посвятивший данной теме небольшое сочинение *ал-Мухаззаб фй-мā вак□а‘а фй-л-К□ур’āн мин ал-му‘арраб* (Удаление лишнего о заимствованных словах, встречающихся в Коране).

Например, слово *кӯб* ‘кубок’, ‘сосуд с округлым горлышком, без ручек и без носика’ встречается в четырёх аятах во множественной форме *аквāб*. Это слово имеет одинаковое значение в арабском, арамейском и набатейском языках. В арабском языке от него образованы, например, глагол ‘пить из такого сосуда’ и слово ‘маленький барабан’. Слово *сифр* ‘большая книга’ употребляется в таком значении и в ассирийском, и в набатейском языках. В то же время оно является исконно арабским и образовано от глагола ‘сиять’, ‘обнаруживать’. Такое название связано с тем, что книги проливают свет на сокрытые в них знания.

Между улемами нет разногласий в том, что встречающиеся в Коране имена некоторых ангелов и доисламских пророков являются арабизированными. В то же время большинство из них имеют очевидную основу и в арабском языке. Например, имя *Исх□āк□* на древнееврейском языке означает ‘засмеётся’. В арабском языке слово ‘смеющийся’ имеет близкую фонетику: *д□āх□ик* или *д□ах□х□āк*. Имя *Йа‘к□ӯб* соответствует словообразовательной модели и может быть возведено к глаголу ‘следовать’, ‘идти вслед’. Улемы связывают происхождение этого имени со смыслом аята «Тогда Мы сообщили ей радостную весть об Исхаке, а вслед за Исхаком — о Йа‘кубе» (сура 11 «Худ», аят 71). В древнееврейском языке это имя имеет такое же значение, но комментаторы Библии объясняют его происхождение тем, что Иаков родился после Исава. Одним словом, эти имена нельзя назвать в полной мере неарабскими.

Некоторые исследователи выдвигают гипотезу о том, что коранические слова, считающиеся заимствованными, проникли в языки соседних народов из древнеарабского диалекта, а потому в принципе являются исконно арабскими. Это мнение основано на мусульманской традиции, согласно которой Адам и Хавва, находясь в небесном раю, говорили на арабском языке. За годы пребывания на Земле их язык постепенно трансформировался в ассирийский. Из аравийских преданий следует, что язык йеменского племени химьяр стал сближаться с древнеарабским диалектом со времён

Йа‘руба ибн Кахтана (предок чистокровных арабов). Восстановление чистого арабского языка мусульманская традиция связывает с более поздним периодом, с именем Исма‘ила, сына Ибрахима. В достоверном хадисе, приведённом Абу Бакром аш-Ширази в его сочинении *Алкᵀаб ар-ридждāl*, говорится: «Первым, кто заговорил на ясном арабском языке, был Исма‘ил, и тогда ему было четырнадцать лет».

Шихаб ад-Дин ал-Алуси (ум. 1854) в своём тафсире прямо заявляет, что язык Корана — это древнеарабский диалект. На это указывает и то, что в Коране встречаются слова, практически вышедшие из употребления к эпохе его ниспослания. К таковым относится, например, слово *фᵀм* в аяте

«...овощи, огурцы, чеснок, чечевицу и лук» (сура 2 «Корова», аят 61). Некоторые комментаторы считали, что оно означает ‘чеснок’, а звук [с] в нём изменился на [ф]. С подобной заменой мы встречаемся и в словах *джадаc* и *джадаф*, означающих ‘могила’, однако это очень редкое явление для арабского языка. Поэтому большинство считает, что *фᵀм* означает ‘пшеница’, ‘хлеб’. В таком значении оно использовалось в древнеарабском диалекте, и от него были образованы глагол ‘печь хлеб’ и слово ‘колос’.

На наш взгляд, справедливо утверждать, что кораническая лексика была обогащена словами из древнеарабского диалекта, которые проникли в классический арабский из языков соседних народов — персидского, арамейского, древнееврейского, набатейского, коптского и др. Некоторые усматривают в этом указание на всеобщность коранического послания и на то, что Коран разъясняет основы важнейших вещей и явлений, содержит повествования о древних народах и о будущем человечества. Шафиитский кади Шамс ад-Дин ал-Хои (ум. 1240) объясняет наличие заимствованных слов в Коране тем, что во всём арабском языке нет более выразительных слов, которые подходили бы для соответствующих аятов. Например, встречающееся в Коране слово *истабрак*ᵀ ‘парча’, ‘толстая шёлковая ткань’ образовано от персидского слова *истабрах*. Некоторые связывают его этимологию с глаголом ‘сверкать’, однако это неверно, так как начальная *хамза* в слове *истабрак*ᵀ разделительная. Это одно из немногих слов в Коране, которое, по мнению большинства улемов, не имеет арабской основы. И в этом нет ничего удивительного, ведь арабы узнали о шелках от персов и в диалектах арабского языка не было отдельного слова, означающего ‘толстая шёлковая ткань’. Со временем заимствованное слово было освоено арабами и к началу пророчества Мухаммада получило широкое распространение среди жителей пустыни.

Семантика ряда слов в Коране, относящихся к заимствованным, в арабском и в других языках различна. Например, слово *хᵀ авāри* ‘апостол’ на языке набатеев означает ‘купающий’, ‘очищающий’. Существует мнение, что апостолы ‘Исы получили такое название потому, что очищали души людей своими рассказами о религии. В то же время арабы обычно употребляют его в значении ‘помощник’. Из достоверных хадисов известно, что Пророк Мухаммад назвал аз-Зубайра ибн ал-‘Аввама своим апостолом, т. е.

помощником. Интересно различие между семантикой древнееврейского слова *eden*, означающего библейский Эдем, и близкого по форме арабского слова *'адн*, которое употребляется в Коране как эпитет райских садов. Согласно комментаторам Ветхого завета, древнееврейский вариант восходит к глаголу 'радоваться', 'наслаждаться' или глаголу 'вызывать чувственное желание'. Между тем арабское слово 'постоянство', 'устойчивость' указывает на то, что рай станет обителью праведников навечно. Таким образом, фонетическая близость библейских и коранических понятий не всегда предполагает тождественность их значений.

В европейской науке господствует мнение, что арабский является одним из позднейших семитских языков. Аргументом в пользу этого называют, в частности, высокий уровень развития классической арабской грамматики. Руководствуясь этим, западные исследователи говорят о заимствовании многих арабских слов. Например, Г. Бергштрессер указывает на арамейское происхождение таких слов, как 'раб'; 'мир', 'творение'; 'дверь'; 'масло'; 'очищение'; 'стекло'; 'вседержитель'; 'справедливость'; 'книга', 'писание'; 'неверие'; 'город'; 'кораллы'; 'милостивый'; 'гранаты'; 'час', 'промежуток времени'; 'дорога'; 'спокойствие'; 'молитва'; 'пост'; 'нож'; 'рынок'; 'власть'; 'истолкование'; 'покаяние'; 'община', 'некоторое время'; 'различение'; 'вино'; 'печать' и др.

На наш взгляд, убедительных доводов в пользу неарабского происхождения этих слов нет. Более взвешенным представляется мнение о том, что они являются общими для ряда семитских языков. Во-первых, многие из перечисленных слов гораздо чаще используются в классическом арабском, чем в любом другом семитском языке. Во-вторых, словообразовательный ряд этих слов в арабском значительно больше, чем в других языках, что, по мнению ряда исследователей, также указывает на их арабское происхождение.

Таким образом, изучение заимствованных слов имеет большое значение не только для истолкования Корана, но и для лучшего понимания истории арабского языка как доисламского, так и исламского периодов. Исследования в этой области не ограничиваются семантическим и этимологическим анализом слов и выражений — они позволяют понять логику текста и способы отражения в нём действительности, открывают перед нами новые горизонты в постижении коранических наук. Именно поэтому лексикография занимает важное место в исламской текстологии и на протяжении многих столетий развивается усилиями как теологов, так и востоковедов.

Контрольные вопросы

1. Как торговые и политические связи с соседними государствами влияли на диалекты арабских племён?
2. Какие недостатки возможны в словах с точки зрения арабской риторики?
3. Объясните, почему многозначность некоторых коранических слов

сохраняется внутри предложений. Проиллюстрируйте свой ответ примерами.

4. Какие доводы приводят улемы за и против наличия в Коране заимствованных слов?

5. В чём заключается позиция Абу ‘Убайда по данному вопросу? Проиллюстрируйте свой ответ примерами из Корана.

Практические задания

1. Изучите употребление слова ‘основа’, ‘мать’, ‘матрица’ в следующих аятах и объясните связь между словарным и контекстуальным значениями:

«Пророк ближе к верующим, чем они сами, а его жены — их матери» (сура 33 «Союзники», аят 6);

«Поистине, он находится у Нас в матери писания» (сура 43 «Украшения», аят 4);

«Так Мы внушили тебе Коран по-арабски, чтобы ты предостерег мать селений и тех, кто вокруг неё» (сура 42 «Совет», аят 7);

«Тому же, чья [чаша с добрыми деяниями на] весах окажется лёгкой, матерью будет [адская] пропасть» (сура 101 «День оглушающий», аяты 8-9).

2. Изучите значения глагола ‘соблазнять’, ‘плавить’ в следующих аятах и объясните их связь со словом ‘очищение золота путём нагревания’:

«...и остерегайся их, дабы они не отвратили тебя от части того, что ниспослал тебе Аллах» (сура 5 «Трапеза», аят 49);

«Неужели люди полагают, что их оставят и не подвергнут искушению только за то, что они скажут: “Мы уверовали”?» (сура 29 «Паук», аят 2);

«В тот день они будут гореть в огне» (сура 51 «Рассеивающие», аят 13);

«Ты увидишь, и они тоже увидят, кто из вас бесноватый» (сура 68 «Перо», аяты 5-6).

Арабские термины

вуджӯх ва наз □ *ā’ur*

гарāба

гарйб ал-К □ *ур’āн*

иштик □ *āк* □

му’арраб

мухāлафа ал-к □ *ийās*

танāфур

§10. РИТОРИКА В КОРАНЕ

Прямое и переносное значение аятов

Умение тонко подмечать сходство между предметами и явлениями высоко ценится в арабской речи, и поэтому шедевры арабской литературы изобилуют меткими сравнениями и выразительными метафорами. Однако для священного текста, содержащего религиозный закон, ясность имеет гораздо большее значение, чем эмоциональность и живописность. Поэтому между улемами не было единого мнения относительно истолкования коранических слов в переносном значении. Ранние комментаторы не уделяли особое внимание данному вопросу, опираясь в своих толкованиях главным образом на предания и лексико-семантический анализ слов. Однако уже в первой половине IX в. обращение к переносному значению слов легло в основу рационалистического направления в тафсире. Оно было развито богословами мутазилитской школы — предтечи остальных школ *каләма*. Опасаясь антропоморфного истолкования божественных атрибутов, мутазилиты не признавали прямое значение аятов, в которых упоминаются божественные качества или поступки. Например, выражения ‘лик Аллаха’ (сура 55 «Милостивый», аят 27) и ‘своими двумя руками’ (сура 38 «Сад», аят 75) они объясняли как указания на божественную сущность и могущество соответственно. Главными оппонентами мутазилитов были сторонники традиции (*ахл ал-хадис*), отрицавшие допустимость рационалистического истолкования божественных качеств. В результате проблема прямого (*хакйк*) и переносного (*маджаз*) значений слов стала предметом богословских дискуссий, в которых каждая сторона стремилась по-своему подчеркнуть святость божественных атрибутов.

Наличие *маджаз* в арабском языке признаётся большинством филологов, в том числе ал-Джурджани (ум. 1078), Ибн Джинни (ум. 1002), ас-Саккаки (ум. 1229). Согласно ал-Казвини (ум. 1338), *хакйк* соответствует лексическому значению, в котором какое-либо слово принято использовать в заданном контексте (тем самым исключаются случаи ошибочного употребления слова и те значения, которые не имеют распространения). Что касается *маджаз*, то учёный делит его на две категории. К первой он относит употребление слова в значении, которое не характерно для заданного контекста, например, употребление слова *закāt* в значении ‘рост’ в богословско-правовом сочинении. Вторая категория — это употребление слова не в прямом, а в переносном значении, например, наречение смелого, отважного воина ‘львом’. По мнению ал-Джурджани, *хакйк* — это употребление слова в одном из лексических значений, которые закрепились в языке, а *маджаз* — это перенос названия одного предмета (явления, свойства, действия) на другой на основе существующего между ними сходства. Под лексическим значением здесь подразумевается смысловое содержание собственно слова, не определяемое его отношением к контексту. И если лексическое значение применимо к контексту, в котором использовано слово, то понимать его в переносном значении можно только

при наличии контекстуальных предпосылок (к *arā'in*).

Употребление слова в переносном значении означает отрицание его основного значения, например: «Я увидел льва, сражавшегося с врагами. Нет, это был не лев. Это был мужественный воин». Иными словами, *маджāз* можно опровергнуть, и поэтому некоторые богословы отрицали наличие *маджāза* в Коране. Среди них были основатель захиритской школы Давуд ибн 'Али (ум. 883), мутазилитский комментатор Абу Муслим ал-Исфахани (ум. 934), шафиитский богослов Ибн ал-Касс ат-Табари (ум. 946) и др. Они считали, что в Коране не может быть утверждений, которые можно опровергнуть, пусть даже формально. Следовательно, все значения Корана относятся к категории *хак'ик'а* и складываются из того, что первым приходит на ум человеку, осведомлённому о предмете речи. Например, в выражении 'несправедливые селения' (см.: сура 11 «Худ», аят 102) речь идёт о несправедливости людей, проживавших в тех селениях. Выражение 'если вы поможете Аллаху' (сура 47 «Мухаммад», аят 7) тоже не вызывает сложностей, поскольку для разбирающегося в исламе очевидно, что здесь речь идёт о поддержке религии Аллаха. Эти значения первыми приходят на ум размышляющему над Кораном, и поэтому здесь нет переноса значения.

Богословская полемика относительно онтологической заданности имён в языке привела к тому, что многие стали вообще отрицать *маджāз* в арабском языке. Этому мнения придерживались известный филолог Абу 'Али ал-Фариси (ум. 987), богословы Абу Исхак ал-Исфарайини (ум. 1027), Ибн Таймийа (ум. 1328), Ибн ал-Каййим (ум. 1350) и др. Они полагали, что каждое слово и выражение в рамках определённого контекста приобретает то значение, которое вкладывается в него ритором. Следовательно, слова и выражения обладают смыслом не в отдельности, а вместе с контекстом, в котором они используются. А. Игнатенко называет эту идею «концепцией индивидуального контекстуального значения выражений». В современной философии она близка с концепцией плюральности значений естественного языка профессора Кембриджского университета Л. Витгенштейна (ум. 1951).

Между тем большинство комментаторов считает, что *маджāз* не лишает коранический текст ясности, а напротив, подчёркивает его выразительность и неподражаемость. Специальные сочинения этой проблеме посвятили Абу 'Убайда ат-Тайми, аш-Шариф ар-Ради (ум. 1015), Ибн 'Абд ас-Салам. По словам аз-Заркаши, опущение *маджāза* лишило бы текст писания половины его красоты. Он выделяет две формы употребления переносного значения в Коране: логическую (*маджāз 'ак'ли*) и лексико-синтаксический (*маджāз лугавй*).

Логическое перенесение — это приписывание действия, совершаемого одним лицом, другому лицу, предмету или явлению. Примеров такого *маджāза* в Коране много: «Одних он ослаблял, убивая их сыновей и оставляя в живых их женщин...» (сура 28 «Рассказ», аят 4), «Он сорвал с них одежды» (сура 7 «Ограды», аят 27). В первом аяте речь идёт о Фараоне, которому приписывается действие, совершённое не им самим, а его воинами

по его приказу. Их следует понимать следующим образом: «Фараон ослаблял израильтян, приказывая убивать их сыновей и оставлять в живых женщин». Во втором аяте сообщается, что Иблис сорвал одежды с Адама и его жены. На самом деле он был лишь причиной этого, тогда как само действие было совершено Аллахом.

Лексико-синтаксическое перенесение — это собственно употребление слова в переносном значении. Аз-Заркаши выделяет более сорока видов такого *маджāза*, иллюстрируя их примерами из Корана, и мы назовём некоторые из них:

а) перенос названия целого на его часть и наоборот. Например, в аяте «Они затыкают уши пальцами» (сура 2 «Корова», аят 19) под словом *асāби* ‘пальцы’ подразумевается часть целого, т. е. кончики пальцев. В аяте «Обрати же своё лицо в сторону Заповедной мечети» (сура 2 «Корова», аят 144) под словом *ваджх* ‘лицо’ подразумевается всё тело;

б) перенос названия общего на частное и наоборот. Первый случай имеет место в аяте «[Ангелы] просят прощения для тех, кто на земле» (сура 42 «Совет», аят 5), поскольку здесь имеются в виду только праведники. С противоположной формой *маджāза* мы встречаемся в словах «Мы посланы Господом миров» (сура 26 «Поэты», аят 16), где слово *расūл* ‘посланник’ употребляется в отношении более одного человека;

в) перенос названия места на то, что находится в нём, и наоборот. Например, в аяте «Те же, чьи лица побелеют, окажутся в милости Аллаха» (сура 3 «Семейство ‘Имрана», аят 107) речь идёт о рае, месте сосредоточения милости Аллаха. В предложении «Пусть он зовёт своё сборище» (сура 96 «Сгусток крови», аят 17) под словом *нāдй* ‘сборище’ подразумеваются люди, присутствовавшие там;

г) называние лица или предмета так, как они назывались в прошлом или будут называться в будущем, например: «...пусть [опекуны] не мешают им выйти замуж за своих [прежних] мужей» (сура 2 «Корова», аят 232) или «Я видел, что выжимаю вино» (сура 12 «Йусуф», аят 36). В первом аяте речь идёт о повторном браке с бывшим мужем, а во втором — о выжимании виноградного сока, из которого впоследствии образуется вино;

д) перенос названия предмета (признака, действия и т. д.) на противоположный предмет (признак, действие и т. д.). Например, в аяте «Обрадуй же их мучительными страданиями» (сура 84 «Разверзнется», аят 24) глагол *башишара* ‘радовать’ используется в значении ‘огорчать’. А в аяте «Что помешало тебе пасть ниц, когда Я приказал тебе?» (сура 7 «Ограды», аят 12) мы встречаемся с необычным приёмом, в котором глагол *мана* ‘а ‘мешать’ используется в значении ‘побуждать’, ‘подталкивать’.

е) взаимная перестановка частей предложения, в том числе однородных. Например, в основе аята «У каждой записи — свой срок» (сура 13 «Гром», аят 38) лежит выражение *لِكُلِّ لَفَيْتِ ابِ أَحَجْ*, а в основе аята «От их ключей изнывали несколько силачей» (сура 28 «Рассказ», аят 76) — выражение *لَأْتَدُوْهُ أَلْغُصْدُ لُؤْلُ الْأَقْوَةِ*. В аятах «Потом он приблизился и спустился» (сура 53 «Звезда», аят 8) и «Жена его стояла

и засмеялась, и Мы сообщили ей благую весть» (сура 11 «Худ», аят 71) имеет место перестановка однородных членов предложения. Очевидно, что ангел сначала спустился, а потом приблизился к Мухаммаду, и что жена Ибрахима засмеялась после того, как услышала благую весть.

К этому виду *маджāза* относят и случаи употребления одной морфологической конструкции вместо другой, например, употребление причастия действительного залога (*исм фā'ил*) вместо причастия страдательного залога (*исм маф'ул*) или наоборот. Так, в выражении 'из жидкости изливающейся' (сура 86 «Ночной путник», аят 6) слово *дāфик* употребляется в значении *мадфук*. А в выражении 'завеса скрывающая' (сура 17 «Ночной перенос», аят 45) слово *мастур* употребляется в значении *сāтир*. Как уже было отмечено ранее, такого рода подмены характерны для арабской грамматики.

Считается, что одно и то же слово или выражение не может быть истолковано в прямом и переносном значениях одновременно. В традиционной суннитской традиции тафсира обращение к переносному значению допустимо лишь тогда, когда прямое значение исключается в силу убедительных аргументов из Корана и Сунны. Сторонники различных школ *калāма* расширяют сферу применения *маджāза*, пользуясь им для рационалистического истолкования божественных атрибутов. Наибольшую значимость *маджāз* приобретает в тафсирах батинитов, которые приписывают практически всем аятам некий скрытый смысл.

Лексические средства выражения в Коране

С древних времён люди ценили умение подмечать то, что остаётся незамеченным другими, и находить нестандартные решения для украшения речи. Наиболее яркие и запоминающиеся обороты обычно рождались в результате переноса значения одного слова на другое. Слова или обороты речи, употреблённые в переносном значении и создающие образные представления о предметах и явлениях, называются **тропами**. Они используются для усиления изобразительности и выразительности речи, придания ей колоритности и эмоциональности. В тексте Корана можно встретить несколько видов тропов: эпитеты, сравнения, метафоры, метонимии и т. д.

Эпитет — образная характеристика какого-либо предмета или явления, содержащая скрытое сравнение. Этот вид троп подчёркивает ту или иную особенность предмета, создаёт зримый образ, производящий на слушателя яркое впечатление. С эпитетом мы встречаемся, например, в описании райских кубков, которые изготовлены из «хрусталя серебряного» (сура 76 «Человек», аят 16). Это серебро настолько чистое и прозрачное, что выглядит и сверкает, как хрусталь. В другом эпитете «жемчужная звезда» (сура 24 «Свет», аят 35) сияние звезды сравнивается с блеском жемчуга.

Сравнение — образное выражение, построенное на сопоставлении двух предметов, понятий или состояний, обладающих общим признаком. Этот вид троп часто встречается в Коране и используется для выделения наиболее

существенной особенности предмета или явления. Так, бегство грешников от увещаний Коран сравнивает с поведением ослов, бегущих от льва (сура 74 «Завернувшийся», аяты 49-51), а беспокойство неверующих — со стеснением в груди, которое ощущает путник высоко в горах (сура 6 «Скот», аят 125). Обманчивые надежды тех, кто обожествляет творения, сопоставляются с непрочностью паутины (сура 29 «Паук», аят 41). В последних двух примерах абстрактные понятия сравниваются с материальными образами, а в первом сравниваются два материальных образа.

Сравнение близко по значению к *ташбѣху* в арабской риторике. В зависимости от особенностей синтаксической конструкции этот приём делится на два вида: *мурсал* и *му'аккад*. К первому относятся прямые сравнения, которые вводятся словами или частицами, обозначающими сравнение, например: «Плоды его словно головы шайтанов» (сура 37 «Стоящие в ряд», аят 65). Если *ташбѣх* не содержит слов и частиц, обозначающих сравнение, то он называется *му'аккад*: «А его жены — их матери» (сура 33 «Союзники», аят 6); «Его осадок — мускус» (сура 83 «Обвешивающие», аят 26). Такие приёмы более выразительны и обычно подразумевают сходство сравниваемых предметов и явлений во многих отношениях.

Метафора — употребление слова в переносном значении, основанное на сходстве, аналогии или неназванном сравнении. В большинстве метафор переносное значение слова выдвигается на первый план, а его прямое значение придаёт выражению особую эмоциональную окраску. В качестве примера рассмотрим выражение ‘голова запылала сединой’ (сура 19 «Марйам», аят 4). Сколь выразительна эта короткая метафора! В воображении слушателя она рождает образ почтенного старца, густые волосы которого начинают седеть по краям головы и покрывают своим блеском всю голову. И как велика разница между ней и между выражением ‘на голове запылала седина’! Это можно прочувствовать, сравнив выражения ‘в доме запылал огонь’ и ‘дом запылал огнём’. Если первая фраза позволяет предположить, что в доме разожгли огонь, то из последней очевидно, что весь дом охвачен пламенем.

Рассмотрим другой пример, в котором описывается состояние мекканских язычников: «Аллах облачил их в одеяние голода и страха» (сура 16 «Пчѣлы», аят 112). В основе этой метафоры лежит употребление слова *либѣс* ‘одеяние’ в переносном значении, что указывает на тяжесть положения мекканцев. Голод причинял им физические страдания, а страх — не менее тяжкие душевные, что отражалось на их внешнем виде. Ёмкость и выразительность данного приёма усиливаются и тем, что глагол *азѣк* ‘дать почувствовать вкус’ здесь тоже употребляется в переносном значении.

Олицетворение — наделение неодушевлѣнных предметов или явлений человеческими чувствами, мыслями, речью. Например, в аяте «Клянусь рассветом, когда он начинает дышать» (сура 81 «Скручивание», аят 18) используется глагол *танаффаса* ‘дышать’. В этих словах окружающий нас

мир преобразуется и оживает. Ночью он словно задерживает дыхание, а с наступлением утренней зари возвращается к жизни. С каждым мгновением он дышит глубже и глубже, пока солнечный свет не проникает в самые отдалённые уголки земли. Комментаторы нередко истолковывают олицетворения в прямом значении, что объясняется особым видением неодоушевлённого мира: «Нет ничего, что не прославляло бы Его хвалой, но вы не понимаете их славословия» (сура 17 «Ночной перенос», аят 44). Олицетворения часто относят к разновидностям метафор, и в арабской риторике эти два вида троп объединяются под названием *исти'āра*.

Метонимия — замена одного слова другим на основе связи их значений по смежности. Эта связь может определяться пространственными, временными или причинными отношениями. В этом главное отличие метонимии от метафоры, в которой лексическое и переносное значения слов не связаны между собой реально. Примером метонимии, построенной на пространственных отношениях между смежными понятиями, является употребление слова *кария* 'селение' в значении 'жители селения' (сура 12 «Йусуф», аят 82). В аяте «Мы ниспослали вам одеяние» (сура 7 «Ограды», аят 26) речь идёт о ниспослании дождя, без которого невозможно произрастание растений и размножение скотины, необходимых для изготовления тканей и одежды. В данном случае смежные понятия объединены причинной связью.

Большое сходство с предыдущим видом троп имеет **синекдоха**. Так называется оборот, основанный на именовании целого по его части или наоборот. Например, слово *рак'аба* 'шея' используется в значении 'раб', 'невольник' (сура 4 «Женщины», аят 92). В другом аяте под Каабой понимается Заповедная мечеть целиком (сура 5 «Трапеза», аят 95). В этих примерах целое только подразумевается, а внимание слушателя переносится на наиболее характерную часть его. В некоторых случаях синекдоха используется для замены грубого, неприятного на слух слова, например, половая близость определяется словами *рафас* 'постыдное слово' (сура 2 «Корова», аят 197), *дух'ул* 'вхождение' (сура 4 «Женщины», аят 23), *мул'амаса* 'соприкосновение' (сура 4 «Женщины», аят 43), *муб'ашара* 'соприкосновение' (сура 2 «Корова», аят 187).

Перифраза — замена прямого названия описательным выражением, используемое для украшения речи и для указания на особенности предмета. Например, в выражениях 'из одного человека' (сура 4 «Женщины», аят 1) и 'одному из ваших мужей' (сура 33 «Союзники», аят 40) подразумеваются Пророк Адам и сподвижник Зайд ибн Хариса соответственно. Перифразой является и название Мекки 'матерью селений' (сура 6 «Скот», аят 92). Комментаторы объясняют это название тем, что именно в Мекке находится древнейший из храмов на Земле — Кааба. Приведённые выше примеры перифраз, метонимий и синекдох в арабской риторике объединяются понятием *кин'айа*.

Парадокс — неожиданный, непривычный приём, расходящийся с

общепринятыми нормами рассуждения. В такой тропе совмещаются на первый взгляд несовместимые понятия, и на фоне возникающего контраста сущность описываемого явления проявляется с большей выразительностью. Например, описывая состояние грешника в аду, Коран говорит: «Не умрёт он там и не будет жить» (сура 87 «Всевышний», аят 13). Другой пример — слова иудеев, обращённые к Пророку Мухаммаду: «Послушай то, что нельзя слушать» (сура 4 «Женщины», аят 46). Непривычность хода мысли заставляет задумываться над значением тропы, а тонкость скрытых в ней значений изумляет даже самых искусшённых риторов.

С теологической точки зрения в Коране нет **гипербол** и **литот** (виды троп, содержащие сознательное чрезмерное увеличение или уменьшение свойств предмета), поскольку все коранические сравнения точны и правдивы. Вместе с тем некоторые красноречивые сравнения и выражения в художественном отношении выглядят как гиперболы: «Оно метает искры, подобные замку» (сура 77 «Посылаемые», аят 32),

«Небо готово расколоться, земля — разверзнуться, а горы — рассыпаться в прах от того, что они приписывают Милостивому сына» (сура 19 «Марйам», аяты 90-91).

Рассмотренные нами изобразительно-выразительные средства в Коране строятся на изменении смыслового содержания слов. Неожиданность возникающих при этом значений усиливает художественную ценность аятов и их эмоциональное воздействие на аудиторию. В арабских сочинениях такие стилистические приёмы объединяются в три группы: *ташбīх*, *исти'āра* и *кинāйа*. Экспликация их смысла не представляет особой сложности и не лишает коранический текст ясности. Напротив, создаваемые метафорами и сравнениями визуальные образы актуализируют абстрактные понятия и придают полноту описаниям тех или иных явлений. А теперь мы перейдём к обсуждению изобразительно-выразительных средств, в основе которых лежит специфическое построение фразы.

Синтаксические средства выражения в Коране

Синтаксические конструкции, построенные на особом, выходящем за рамки обычного сочетания слов, называются риторическими (стилистическими) фигурами. В научной литературе это понятие нередко смешивается с тропами. На наш взгляд, между риторическими фигурами и тропами следует проводить чёткие различия. Если художественная ценность тропов определяется образностью, достигаемой за счёт перенесения значений слов, то риторические фигуры — это способ организации высказывания, в основе которого лежит необычная, но заданная в языке синтаксическая модель. При всём многообразии встречающихся в Коране риторических фигур их можно разделить на четыре группы: фигуры прибавления, фигуры убавления, фигуры расположения и фигуры мысли.

Фигуры прибавления строятся на основе повторов слов, оборотов и синтаксических конструкций. В арабской риторике не принято повторять слова, когда нет необходимости придать выражению дополнительную

смысловую нагрузку. Повторы усиливают значение повторяемого элемента, помогают почувствовать его важность. Нередко именно повторяемое слово или выражение является ключевым, например:

«Благочестие не в том, чтобы входить в дома с их задней стороны, но благочестив тот, кто богобоязнен...» (сура 2 «Корова», аят 189). Слово *бирр* 'благочестие' повторяется здесь дважды, а весь аят посвящён разъяснению этого понятия.

К часто встречающимся фигурам повторения относятся репризы, анафоры, эпифоры. **Реприза** — повторение слова в сочинительной конструкции, образующее пояснительный оборот, например:

«Веди нас прямым путём, путём тех, кого Ты облагодетельствовал, не тех, на кого пал гнев, и не заблудших» (сура 1 «Открывающая», аяты 6-7).

Анафора — повторение одних и тех же слов или оборотов, ритмических или синтаксических построений в начале смежных или близко расположенных друг к другу фраз, например:

«Неужели жители селений не опасались того, что Наше наказание постигнет их ночью, когда они спят? Неужели жители селений не опасались того, что Наше наказание постигнет их утром, когда они забавляются?» (сура 7 «Ограды», аяты 97-98). Повторяющиеся слова бывают не только значимыми, но и *х^арфами*:

«Когда солнце будет свёрнуто, когда звёзды падут, когда горы будут сдвинуты» (сура 81 «Скручивание», аяты 1-3). И если в первом случае логическое ударение в параллельных конструкциях падает на повторяющиеся элементы, то в последнем — на придаточные предложения в целом.

Эпифора — повторение одних и тех же слов или оборотов в конце смежных или близко расположенных друг к другу фраз, например:

«Но он не стал преодолевать крутую тропу. Откуда ты мог знать, что такое крутая тропа?» (сура 90 «Город», аяты 11-12);

«Когда же подуют в рог всего один раз, когда земля и горы будут подняты и превратятся в песок за один раз...» (сура 69 «Неминуемое», аяты 13-14). Смысл таких повторов не только в достижении созвучия в окончаниях аятов, но и в усилении смысла повторяющегося слова или словосочетания.

Во многих случаях риторические фигуры образуются за счёт повторения целых предложений или отдельных их членов. Так, смежные повторяющиеся аяты обычно служат для нагнетания эмоционального напряжения:

«Но нет, они узнают! Ещё раз нет, они узнают!» (сура 78 «Весть», аяты 4-5);

«Горе тебе, горе! Ещё раз горе тебе, горе!» (сура 75 «Воскресение», аяты 34-35). В некоторых сурах один и тот же аят повторяется через более или менее равные промежутки текста в виде

рефрена. Например, аят «Какую же из милостей вашего Господа вы считаете ложью?» повторяется тридцать один раз в суре «Милостивый», а аят

«Горе в тот день считающим [истину] ложью!» — десять раз в суре «Посылаемые».

Ряд — фигура, построенная на повторении одного и того же члена предложения, например:

«Поистине, для мусульман и мусульманок, для верующих мужчин и верующих женщин, для покорных мужчин и покорных женщин, для правдивых мужчин и правдивых женщин, для терпеливых мужчин и терпеливых женщин, для смиренных мужчин и смиренных женщин, для подающих милостыню мужчинам и подающих милостыню женщинам, для постящихся мужчин и постящихся женщин, для хранящих целомудрие мужчин и женщин и для часто поминающих Аллаха мужчин и женщин Аллах уготовил прощение и великую награду» (сура 33 «Союзники», аят 35). Выразительность этого ряда определяется не только его величиной, но и тем, что перечисление однородных членов предшествует главным членам предложения. Тем самым слушатель находится в состоянии напряжённого ожидания, к чему и сводится основной риторический эффект таких повторов.

Градация — последовательное нагнетание или ослабление силы сравнений, образов и других выразительных средств речи. Например, в аяте «Делайте пожертвования из того, чем Мы наделили вас, до наступления дня, когда не будет ни торговли, ни дружбы, ни заступничества» (сура 2 «Корова», аят 254) последовательно отрицается всё, на что могут рассчитывать грешники в последней жизни. Они не смогут откупиться от наказания, у них не будет друзей, которые спасли бы их от мучений, и у них не будет ходатаев, которые заступились бы за них.

Встречающиеся в Коране градации бывают возрастающими и убывающими. В возрастающих градациях слова и выражения располагаются в усиливающемся по силе интонации и смыслу порядке, а в убывающих — наоборот. Например, в аяте «Пролей на нас терпение, укрепи наши стопы и помоги нам одержать победу» (сура 2 «Корова», аят 250) каждая последующая мольба усиливает значение предыдущей. А в аяте

«Приукрашена для людей любовь к соблазнам: женщинам, сыновьям, накопленным кантарам золота и серебра, прекрасным коням, скотине и ниве» (сура 3 «Семейство 'Имрана», аят 14) соблазны перечисляются в порядке убывания их силы.

К фигурам убавления относятся эллипсис и апосиопеза. **Эллипсис** — опущение одного или нескольких слов, которые ясны из контекста предложения. Такой приём обычно используется для указания на общий смысл высказывания, например: «Вы приняли [грешить], подобно им» (сура 9 «Покаяние», аят 69). Глагол *хādā* 'переходить вброд' часто используется в значении 'браться за что-либо'. Здесь, как и во многих других местах Корана, он указывает на совершение самых разных недостойных поступков, поскольку дополнение после него опущено.

Апосиопеза — стилистическая фигура, заключающаяся в прерывании начатой речи. Синтаксически умолчание выглядит как пропуск части предложения, что обычно усиливает эмоциональное напряжение в тексте. С таким приёмом мы сталкиваемся, например, при описании препровождения праведников в рай: «Когда они, наконец, подойдут к нему и его врата распахнутся...» (сура 39 «Голпы», аят 73). Опущение главного предложения делает кораническое высказывание более красноречивым и создаёт большой

простор для воображения.

К **фигурам расположения** относятся антитеза, гипербатон и вставка. Гипербатон — изменение синтаксической последовательности слов, сочетающихся по смыслу. Например, первые два аята суры «Пещера»

следует понимать: «Хвала Аллаху, Который ниспослал Своему рабу писание правильное и не поместил в нём кривды». Однако в арабском тексте слово *كـالـايـيـم* ‘правильный’ отодвинуто назад, благодаря чему внимание слушателя акцентируется на этой особенности писания. Вопросы препозиции и постпозиции в Коране подробно изучены в трактате *ал-Мукъаддима фй-л-алфāз ал-мукъаддама* (Введение в слова, выдвинутые вперёд) Ибн ас-Саиға (ум. 1375).

Антитеза — резкое противопоставление понятий, образов и состояний. В одних случаях противоположение выражает весь смысл высказывания, например: «Аллах — богат, а вы — бедны» (сура 47 «Мухаммад», аят 38); «Они считают его далёким, Мы же считаем его близким» (сура 70 «Ступени», аяты 6-7); «Кого Аллах наставляет на прямой путь, тот идёт им, а кого Аллах вводит в заблуждение, те терпят убыток» (сура 7 «Ограды», аят 178). Это примеры чистой антитезы. В других случаях противоположение составляет лишь часть высказывания, например: «Поистине, за каждой тягостью наступает облегчение. За каждой тягостью наступает облегчение» (сура 94 «Раскрытие», аяты 5-6).

Вставка — вводная конструкция, грамматически не связанная с другими членами предложения, например: «Эта клятва — если бы вы только знали — великая!» (сура 56 «Событие», аят 76); «Господи, я родила девочку — Аллах лучше знал, кого она родила, — а ведь мальчик не то, что девочка» (сура 3 «Семейство ‘Имрана», аят 36). Вставка вносит в речь дополнительное эмоциональное или экспрессивное значение и интонационно выделяется более низким тоном и убыстрённым темпом речи.

Среди **фигур мысли** в Коране выделяются риторические вопросы, риторические восклицания, риторические обращения.

Риторический вопрос — это утверждение, которое выражается в форме вопроса, не требующего ответа, например: «Разве Мы караем кого-либо, кроме неблагодарных?» (сура 34 «Сава», аят 17); «Разве будет погублен кто-либо, кроме людей нечестивых?» (сура 46 «Барханы», аят 35). В этих двух примерах подразумевается отрицательный ответ на заданный вопрос. Возможны случаи, когда подразумеваемый ответ — утвердительный, например: «Разве не в геенне обитель неверующих?» (сура 29 «Паук», аят 68); «Разве Аллаха не достаточно для Его раба?» (сура 39 «Толпы», аят 36). По мнению улемов, в таких случаях не используется вопросительная частица ‘разве’.

Риторические вопросы обычно несут дополнительную эмоциональную нагрузку, выражая:

а) гордыню: «Разве не мне принадлежат власть над Египтом и эти реки, что текут подо мною?» (сура 43 «Украшения», аят 51);

- б) порицание: «Разве земля Аллаха не была обширна для того, чтобы вы переселились?» (сура 4 «Женщины», аят 97);
- в) упрёк: «Разве не пришло время для того, чтобы сердца верующих смирились при упоминании Аллаха?» (сура 57 «Железо», аят 16);
- г) возвеличивание: «Кто сможет заступиться перед Ним без Его дозволения?» (сура 2 «Корова», аят 255);
- д) устрашение: «Разве не в геенне обитель возгордившихся?» (сура 39 «Толпы», аят 60);
- е) удивление: «Что это за книга?!» (сура 18 «Пещера», аят 49) и т. д.

Риторическое восклицание — это восклицательное предложение, выражающее сильное чувство, например: «После всего этого он желает, чтобы Я добавил ему!» (сура 74 «Завернувшийся», аят 15), т. е. никогда не бывать тому, чтобы грешнику оказали милость после смерти.

Риторическое обращение — повеление, выраженное в форме утверждения или вопроса, например: «Матери кормят своих детей грудью два полных года» (сура 2 «Корова», аят 233), т. е. матери должны кормить детей грудью в течение двух лет.

Мы рассмотрели лишь некоторые из изобразительно-выразительных средств выражения в Коране. Более детально данная проблема исследована в трудах, посвящённых арабской риторике (*'илм ал-байъан*) и фигурам речи (*'илм ал-бадй'*). Значительный вклад в изучение риторических средств Корана внесли известные стилисты ал-Бакиллани и ал-Джурджани, комментаторы Фахр ад-Дин ар-Рази и аз-Замахшари. Некоторые авторы связывали изысканность коранической риторики с теорией *и'джъаза*. Ибн ал-Му'таз (ум. 909) и ас-Суйути считали, что в священном тексте можно найти архетипы всех риторических средств. И это обстоятельство они относили к проявлениям неповторимости Корана. В то же время ал-Бакиллани полагал, что сами по себе риторические средства не могут быть неповторимыми. В любом случае, знание особенностей коранического стиля со временем стало обязательным для всех комментаторов и муджтахидов.

Риторические аргументы в Коране

Мы уже отмечали, что коранический стиль определяется общими целями откровения — убедить в истинности положений веры и побудить к соблюдению её заповедей. Коранический призыв обращён ко всем людям, независимо от их национальности, цвета кожи, происхождения или уровня образованности. А поскольку люди по-разному воспринимают информацию, особенно если она не опирается на эмпирический опыт, священный текст изобилует аргументами, подтверждающими его правоту. Фрагмент речи, посредством которого обосновывается правильность тезиса, принято называть **риторическим аргументом**.

Существует мнение, что в тексте Корана встречаются архетипы всех риторических аргументов. Поддерживая эту точку зрения, аз-Заркаши добавляет, что кораническая аргументация не опирается на сложные философские рассуждения и логические схемы. По словам учёного, это

объясняется двумя обстоятельствами. Во-первых, во времена ниспослания Корана арабы не пользовались подобной аргументацией, а язык Коран учитывает особенности их речи (сура 14 «Ибрахим», аят 4). Во-вторых, философские и логические суждения непонятны большинству людей и прибегать к ним целесообразно лишь тогда, когда нет возможности обосновать свою правоту иным способом.

Изучение текста Корана показывает, что большинство аргументов в нём апеллирует к рациональным доводам, и мы будем называть их **логическими**. Они обращены, прежде всего, к той части аудитории, которая признаёт авторитет разума и не позволяет себе отвергать положения, истинность которых очевидна или убедительно доказана. В качестве примера рассмотрим логический аргумент в пользу существования творца у Вселенной:

«Неужели они были сотворены сами по себе? Или же они сами — творцы? Или же это они сотворили небеса и землю?» (сура 52 «Гора», аяты 35-36). Увидев величественный дворец с прекрасным садом вокруг, благоразумный человек никогда не скажет, что он возник сам по себе. Ещё более абсурдным выглядит предположение, что дворец создал сам себя. Здравый смысл не оставляет сомнений в том, что здесь трудились искусные архитекторы, строители и садоводы. Следуя такой логике, Коран убеждает людей в существовании творца небес и Земли.

С другим способом логической аргументации мы сталкиваемся в аятах, разъясняющих единственность творца: «Аллах не обзавёлся сыном, и нет наряду с Ним другого бога. В противном случае каждый бог унёс бы то, что сотворил, и одни из них возвысились бы над другими» (сура 23 «Верующие», аят 91). Здесь выдвинутый тезис доказывается методом от противного. Допустим, что Вселенная была создана несколькими богами, каждый из которых всемогущ и требует подчинения себе. Между ними непременно началось бы противостояние, которое закончилось бы либо безоговорочным триумфом одного из богов, либо разрушением Вселенной. Иными словами, существование удивительного порядка на Земле и в космосе, согласно Корану, является убедительным доказательством единственности творца.

Интересны аргументы к логике, в основе которых лежит ссыла на оптимальность принимаемого решения, например: «Что они потеряют, если уверуют в Аллаха и последний день и станут расходовать из того, чем наделил их Аллах?» (сура 4 «Женщины», аят 39). Люди свободны в своём выборе: они могут уверовать и подчиниться воле Аллаха, а могут отказаться от веры. Однако они не в силах отказаться от своего предназначения и не сделать выбора вообще. Что же потеряют верующие, достойно прожившие свою земную жизнь, если будущей жизни нет? И что потеряют грешники, распространявшие нечестие и порок, если обещание Аллаха правдиво? Одни не проиграют ничего, а другие лишатся всего. Таким образом Коран разъясняет самым упорствующим неверующим превосходство повиновения Аллаху.

Наряду с логическими аргументами, ориентированными на

актуализацию человеческих познаний, в Коране встречаются и **эмоциональные аргументы**, оказывающие психологическое воздействие на слушателей. Создавая эмоциональное отношение к тем или иным убеждениям и поступкам, они склоняют аудиторию к принятию навязываемого ей мнения. Например, разъясняя положение неверующих в день воскресения, Коран связывает их спасение с невероятным условием:

«Они не войдут в рай, пока верблюд не пройдёт сквозь игольное ушко» (сура 7 «Ограды», аят 40);

«Поистине, если бы у неверующих было всё, что есть на земле, и ещё столько же, чтобы откупиться от мучений в день воскресения, это не было бы принято от них» (сура 5 «Трапеза», аят 36).

В основе эмоциональных аргументов нередко лежат ссылки на внешний авторитет и на аудиторию. Для мекканских язычников авторитетными были слова людей писания — иудеев и христиан, к которым Коран апеллирует для подтверждения правильности отдельных положений, связанных с особенностями пророчества (сура 21 «Пророки», аят 7). Подобных примеров апелляции к внешним авторитетам немного, что объясняется ограниченностью круга вопросов, разрешимых на таком уровне. Более того, в ряде случаев Коран упрекает «авторитетные инстанции» в принесении заведомо ложных свидетельств (сура 4 «Женщины», аят 51).

Аргументы к аудитории в Коране чаще всего обращены к современникам Мухаммада и построены на их представлениях и верованиях. Хорошо известно, что язычники признавали Аллаха единственным творцом Вселенной, но обращали свои мольбы к выдуманным богам. На противоречивость таких языческих убеждений Коран ссылается для обоснования истинности единобожия:

«Если ты спросишь их: “Кто создал небеса и землю?” — они непременно скажут: “Аллах”. Скажи: “Видели ли вы тех, к кому взываете вместо Аллаха? Если Аллах захочет навредить мне, разве они смогут отвлечь Его вред?”» (сура 39 «Толпы», аят 38). Суть данного аргумента в следующем: если язычники признают абсолютную власть Аллаха над небесами и землёй, то им следует знать, что не каменные истуканы и не прочие творения, а только Он один может прийти к ним на помощь и ответить на их мольбы.

Приведённый выше пример в риторике называют *ad hominem* ‘аргументом к человеку’. Это одна из разновидностей аргументов к аудитории. Среди прочих аргументов этой группы выделяют прагматические, аргументы долженствования и аргументы необходимости (по А. А. Волкову). В прагматических аргументах посылки апеллируют к полезности того или иного выбора. Сюда можно отнести аяты, разъясняющие пользу, которую мекканцы могли извлечь из обращения в ислам (сура 21 «Пророки», аят 10). Аргументы долженствования строятся на обосновании понятия долга, признаваемого аудиторией. Так, до ниспослания Корана язычники клялись, что если к ним явится Пророк, то они станут соблюдать божьи заповеди лучше, чем иудеи и христиане. Потому и призыв мекканцев к

исламу сопровождается напоминанием об обязательствах, которые они взяли на себя (сура 35 «Творец», аят 42). Наконец, в аргументах к необходимости разъясняется неотвратимость предлагаемого решения, например:

«Предостерегай [этим Кораном] тех, которые страшатся того, что будут собраны перед своим Господом. Нет у них, помимо Него, ни покровителя, ни заступника» (сура 6 «Скот», аят 51). Как могут люди сворачивать с пути Аллаха, если у них нет другого покровителя и заступника? Такими доводами Коран убеждает людей в необходимости обращения в веру и соблюдения божьих заповедей.

Логические и эмоциональные аргументы в Коране обычно сочетаются друг с другом, благодаря чему доказательность первых усиливаются эмоциональным воздействием последних. Посмотрите, как выразительно разъясняется тщетность поклонения вымышленным богам:

«Таков Аллах, ваш Господь! Ему принадлежит власть, а те, к кому вы взываете помимо Него, не владеют даже плевой на финиковой косточке. Когда вы взываете к ним, они не слышат вашей молитвы, а если бы и услышали, то не ответили бы вам» (сура 35 «Творец», аяты 13-14). Коран не просто разъясняет преимущество поклонения одному Аллаху, но и формирует у слушателей адекватное отношение к данному вопросу. Разве станет здравомыслящий человек молить о помощи того, кто не обладает никакой властью и не способен слышать? Сочетание убедительности логических и образности эмоциональных элементов делает кораническую аргументацию яркой и неоспоримой.

Из рассмотренных выше примеров видно, что аргументация в Коране выполняет не только доказательную, но и коммуникативную функцию. Она способствует сближению позиций ратора и аудитории, и с этой целью используются различные вербальные способы установления контакта: обращения и прямые вопросы к аудитории, риторические вопросы и т. д. Например, обосновывая истинность воскрешения, Коран вовлекает слушателей в дискуссию:

«Неужели человек полагает, что он будет оставлен без присмотра? Разве он не был каплей из семени источника, а потом не превратился в сгусток крови? Разве после этого [Аллах] не создал его и не придал ему соразмерный облик, и не сотворил из него чету: мужчину и женщину? Разве [совершивший] такое не способен воскресить мёртвых?» (сура 75 «Воскресение», аяты 36-40). Как видно, согласие с очевидными истинами побуждает оппонента согласиться и с тем, что он не желал признавать.

Одним словом, аргументация в Коране выступает как средство убеждения слушателей в правильности или ошибочности тех или иных верований, поступков и нравственных качеств. Риторическая ценность этих аргументов выражается в том, что они не только обосновывают истинность коранических тезисов, но и оказывают позитивное словесное воздействие на психическую сферу человека. И хотя аудитория Священного Корана возросла с немногочисленных аравийских племён до нескольких миллиардов

человек во всех уголках планеты, коранические аргументы остаются доказательными для людей с самыми разными убеждениями и научными познаниями.

Контрольные вопросы

1. В чём заключается сущность концепции индивидуального контекстуального значения выражений?
2. Какие виды *маджāза* в Коране выделяет имам аз-Заркаши?
3. Объясните различия между риторическими фигурами и тропами на примере коранических высказываний.
4. Что означают понятия *ташбīх*, *исти ‘āра* и *кинāйа*? Какие виды троп соответствуют им?
5. В чём различия между логическими и эмоциональными аргументами? К каким видам инстанций апеллирует кораническая аргументация?

Практические задания

1. Определите, к каким видам троп относятся следующие выражения: ‘ваши жёны — одеяние для вас’ (сура 2 «Корова», аят 187); ‘когда гнев смолк’ (сура 7 «Ограды», аят 154); ‘склони свои крылья перед верующими’ (сура 15 «Хиджр», аят 88); ‘стена хотела обрушиться’ (сура 18 «Пещера», аят 77); ‘Аллах сдирает день с ночи’ (сура 36 «Йа син», аят 37); ‘приникший к земле бедняк’ (сура 90 «Город», аят 16); ‘люди будут подобны рассеянному мотылькам’ (сура 101 «День оглушающий», аят 4).

2. Определите типы градаций в следующих аятах и укажите, как изменяются интонация и смысл в этих фигурах:

«Те, которые повинуются Аллаху и посланнику, окажутся вместе с пророками, правдивыми мужами, павшими мучениками и праведниками» (сура 4 «Женщины», аят 69);

«Не будет грехом для слепого, не будет грехом для хромого, не будет грехом для больного...» (сура 24 «Свет», аят 61);

«Они дают пищу беднякам, сиротам и пленникам» (сура 76 «Человек», аят 8).

3. Объясните, в чём выражается перенесение значения одного слова на другое в следующих примерах:

«Кто намеревается совершить хадж в эти месяцы, тот не должен вступать в половую близость» (сура 2 «Корова», аят 197);

«Они выводят их из света к мракам» (сура 2 «Корова», аят 257);

«О сыны Адама! Мы ниспослали вам одеяние для прикрытия ваших срамных мест и для украшения» (сура 7 «Ограды», аят 26);

«Среди вас есть такие, которые возвращаются в жалкую старость» (сура 16 «Пчёлы», аят 70).

Арабские термины

‘илм ал-бадй’

‘илм ал-байан

исти 'āra
 кинāйа
 к□арйна (мн. к□арā'ин)
 маджāз 'ак□лī
 маджāз лугавī
 таибīх му'аккад
 таибīх мурсал
 х□ак□йк□а

ГЛАВА III. ОСОБЕННОСТИ СОДЕРЖАНИЯ КОРАНА

§11. ПРИТЧИ В КОРАНЕ

Место амсāl в арабской словесности

Арабский фольклор уходит корнями в глубокую древность, когда люди хранили и передавали свои мысли и чувства, воспоминания и наблюдения в преданиях, стихах и пословицах. Одним из самых распространённых жанров народного творчества арабов были *амсāl* (ед. *масал*). В арабской литературе это понятие объединяет пословицы, поговорки и притчи.

Пословица — сжатое, образное, грамматически и логически завершённое изречение с поучительным смыслом. В качестве примера приведём две арабские пословицы:

رَبَّ عَجَلٍ تَهَبُ رَيْثًا 'спешка ведёт к промедлению' (ср.: поспешишь — людей насмешишь);

الدُّوَادِ لِي الدُّوَادِ لِي 'раз верблюд, два верблюд — будет стадо' (ср.: копейка рубль бережёт).

В *амсāl* арабы восхваляли щедрость и мужество, свободолюбие и смекалистость, высмеивали пороки и недостатки. Например, в пословице كَلْبٌ عَنَّ خَيْرٌ مِنْ أَسَدٍ رَاجَسَ 'вынюхивающий пёс лучше лежащего льва' лень противопоставляется трудолюбию. Многие пословицы отражают складывавшиеся веками нормы поведения, родства и соседства, например: سَوْءُ الْإِنْسَانِ الْكَخَيْرِ مِنْ حُسْنِ الصَّوْعَةِ 'плохо устоять лучше, чем красиво упасть' или بَعُ الْبُحْرَانِ كَبَيْعِ الدِّينِيَّةِ 'вдали от дома как вдали от родных'.

Поговорка — образное выражение, в котором метко подмечено какое-либо явление жизни. В отличие от пословиц, поговорки не всегда содержат прямой поучительный смысл и нередко характеризуются синтаксической незавершёностью. В основе поговорок часто лежат тропы (метонимии, гиперболы, сравнения и т. д.), например:

جَاءَ تَضَبُّ لَيْثِ انْفَدَ 'у него слюнки текут' (букв.: у него дёсны текут);
 رَبِّ قَوْلِي أَشَدُّ مِنْ صَوْلِي 'слово бьёт сильнее удара' (букв.: слово может быть сильнее атаки);

رُبَّ صَدْفٍ تَحْتَ الرَّأْعِدَةِ 'зимой снега не выпросишь' (букв.: и под облаком бывает бесплодно).

Нередко поговорки, как и пословицы, строятся на основе повторов,

фонетического сходства или соответствия слов, например: **جَاءَ بِ الْمَطِّ وَالْمَاءِ** ‘принёс большое богатство’ (букв.: принёс много воды и праха).

Притча — нравственное поучение, в котором абстрактные идеи выражаются посредством конкретных образов. Одни притчи представляют собой поучительные рассказы с развитым сюжетным движением, другие имеют вид развёрнутого или сжатого сравнения. В них редко встречаются описания внешних явлений или посторонних предметов. Вся ткань повествования здесь проникнута основной идеей, представляющей главные предметы и явления субъектом этического выбора. Несмотря на то, что постижение сравнения и аналогии требуют размышлений, притчи считаются одной из самых эффективных форм донесения умозрительных истин. Придавая отвлечённым понятиям образ осязаемых предметов и видимых явлений, притчи будоражат воображение слушателя, помогают ему самостоятельно обнаруживать скрытые грани сопоставляемых понятий.

Абу ‘Убайд называет *амсāl* мудростью арабов и выделяет в них три особенности: краткость, меткость и изящность сравнения. Справедливо заметить, что этим условиям отвечают не все *амсāl*, а только пословицы. Между тем, как было отмечено выше, это понятие распространяется и на притчи, которые могут иметь развёрнутую форму и не содержать сравнений. Если же говорить о пословицах, то к их характеристикам следовало бы добавить и благозвучие и фонетическую стройность, ведь от этих качеств зависит, приживётся изречение в народе или нет. Естественно, что многие житейские мудрости выражались не одним человеком и самыми разными способами, но коллективная память народа сохраняла и передавала через много поколений только самые изысканные изречения.

Как и в арабской поэзии, в *амсāl* допустимы отклонения от устоявшихся правил классического арабского языка и его грамматики. Это связано с тем, что в них в большей степени находит отражение лексика и грамматика разговорных диалектов. Например, поговорка **أَخَىٰ وَأَبَىٰ** ‘сами построили — сами разрушили’ (букв.: его разрушители — его строители) этимологически связана с фразой **بُنِيَ أَيْمَانًا**, но слова в ней изменены в нарушение правил классической арабской морфологии. В поговорке **أَعْلَىٰ** ‘отдай лук тому, кто отточит его’ (ср.: дело мастера боится) последнее слово должно находиться в винительном падеже, а употребляется с *сукūном*. В поговорке **لَا يَهْنُ حَرَا** ‘от него нет добра’ (букв.: из его камня не струится вода) глагол настоящего времени тоже употребляется с *сукūном*. А в поговорке **الضَّيْفُ الضَّرِيْعُ** ‘ты упустил свой шанс’ (букв.: ты потеряла молоко летом) глагол, стоящий в форме женского лица, не изменяется, даже когда эти слова обращены к мужчине или к группе людей.

Устное творчество арабов поначалу сохранялось внутри племени, отражая особенности говора и племенной культуры. Посредством *амсāl* арабы вписывали в историю имена своих выдающихся предков (родоначальников, старейшин, воинов) и высмеивали недостатки у представителей враждебных племён. Например, поговорка **أَبْلَغُ هِي**

‘красноречивее, чем Кусс’ увековечила память об известном ораторе доисламской эпохи Куссе ибн Са‘иде из племени *bānū uyyād*. Считается, что именно он впервые использовал выражение *بَعْدَ الْمِ* ‘а затем...’, которое отделяет вступление от основной части речи. В поговорке ‘скупее, чем Мадир’ высмеивается мужчина по имени Мухарик из рода *bānū xilāl ibn āmir*, который пробил дно колодца, чтобы оставшаяся после него вода не досталась другим. Как справедливо подмечает Е. Резван, именно родоплеменной характер некоторых пословиц побудил ал-Муфаддала ад-Дабби (ум. 784) в его сочинении *Амсāl ал-‘араб* (Пословицы и поговорки арабов) сгруппировать *амсāl* по племенному признаку. В более поздних собраниях *амсāl* сгруппированы по тематическому (Абу ‘Убайд, ар-Рамахурмузи) и алфавитному (Абу Хилал ал-‘Аскари, Абу ал-Фадл ал-Майдани) признакам.

Средневековые арабо-мусульманские авторы усердно собирали предания о происхождении *амсāl*. Совершенно очевидно, что любая пословица или поговорка была впервые произнесена определённым человеком при определённых обстоятельствах. Аравийские предания сохранили сведения о происхождении многих *амсāl*, благодаря чему удаётся определить особенности их значения и обстоятельства применения. Достоверность этих сообщений не имеет решающего значения, поскольку, став пословицей, изречение теряет привязку к своему авторству и выступает как часть общественного сознания. Например, поговорка *عَلَّمَ جُ هَيْئَةَ الْخَيْبِ الْيَقِينِ* ‘в *джухайне* знают правду’ (так говорят человеку, пытающемуся разузнать весть, которая известна другим) восходит к ал-Ахнасу ал-Джухани, который во время поездки вероломно убил Хусайна ибн ‘Амра ал-Килаби. Сестра убитого Сахра долго оплакивала своего брата, расспрашивая о нём путников, но никто не мог утешить её. Насмехаясь над ней, ал-Ахнас воспел своё злодеяние в стихах, а его изречение стало притчей во языцех.

Пословица ‘и у плохого стрелка бывает хороший выстрел’ была впервые произнесена ал-Хакамом ибн ‘Абд Йагусом ал-Минкари, который был известен своим умением стрелять из лука. Однажды он поклялся принести в жертву антилопу, но не сумел подстрелить её. На утро следующего дня он пообещал своим соплеменникам, что вечером убьёт себя, если не зарежет антилопу. Его сын отправился на охоту вместе с ним, и случилось так, что антилопу для заклятия подстрелил не опытный стрелок, а его сын. Тогда ал-Хаким и произнёс свои знаменитые слова.

Многие *амсāl* отражают быт, представления и наблюдения жителей пустыни и связаны с окружающими их животным и растительным миром. Так, поведение ядовитых змей эф, которые не роют для себя нор, а поселяются в чужих норах и убивают их обитателей, отразилось в поговорке *أَظَلَّ مِنِّي أَوْ فَجِعَ* ‘несправедливее, чем эфа’. Отсюда и такие поговорки, как *أَخْوُ مِنِّي أَضْرَبُ* ‘осмотрительнее, чем зрячий’, *أَبْصَرُ مِنِّي عَقَابِ* ‘более зрячий, чем орёл’, *أَجْوَدُ مِنِّي لَاهِظُ* ‘щедрее, чем море’. В этих образах нравственные и психологические качества людей сравниваются с поведением представителей животного мира или особенностями природных явлений,

выражая чувства, переживания и мечты арабов.

Исследование *амсāl* позволяет лучше понять истоки арабско-мусульманской культуры, постичь дух и характер народа, которому было суждено первым услышать Священный Коран и понести его остальному человечеству. С распространением ислама *амсāl* обогатились притчами из Корана и Сунны, мудрыми сравнениями и афористичными высказываниями мыслителей. Отражая исторический и духовный опыт многих народов, исповедующих ислам, *амсāl* и сегодня остаются одним из богатейших и не полностью исследованных пластов мусульманской культуры.

Коранические амсāl: определение и значение

Образные конструкции занимают важное место в системе выразительных средств Корана. Наряду с другими литературными приёмами, *амсāl* широко используются для разъяснения духовных истин, нуждающихся в понимании и осмыслении. Они служат напоминанием и назиданием, содержат похвалу и обличение, подчёркивают важность или малозначительность поступков. Их значимость для постижения основ ислама подчёркивается в самом Коране, и поэтому имам аш-Шафи‘и относил *амсāl* к тем наукам, в которых обязан разбираться *муджтахид*. Отдельные сочинения этой проблеме посвятили ал-Маварди, ал-Хаким ат-Тирмизи и др. Системное исследование *амсāl* выполнил ас-Суйути в трактате *ал-Итк‘āн фī ‘улūм ал-К‘ур‘āн* (Совершенство в коранических науках). Более сорока коранических притч подробно истолкованы Ибн ал-Каййимом в книге *И‘лām ал-мувак‘к‘и‘йн ‘ан рабб ал-‘āламйн* (Уведомление подписавшихся за Господа миров).

Слово *масал* имеет много лексических значений, среди которых основными являются ‘подобие’, ‘пример’. В Коране оно употребляется в значениях ‘притча’ (сура 25 «Различение», аят 39), ‘описание’ (сура 47 «Мухаммад», аят 15), ‘рассказ’ (сура 18 «Пещера», аят 32), ‘назидание’ (сура 43 «Украшения», аят 56), ‘знамение’ (сура 43 «Украшения», аят 59), ‘состояние’, ‘достоинство’ (сура 16 «Пчелы», аят 60), ‘судьба’ (сура 60 «Корова», аят 214).

Из контекста названных аятов видно, что лексические значения слова *масал* так или иначе связаны со сравнением или аналогией. Например, притчей были названы возражения язычников, которые пытались опровергнуть Мухаммада: «Почему Коран не ниспослан ему целиком за один раз?» (сура 25 «Различение», аят 32). Они попытались противопоставить Коран предыдущим писаниям, проведя аналогию между ними. Однако сравнения, к которым прибегают люди, не всегда оказываются правильными и меткими. Это имело место и в данном случае, ведь ниспослание частями не умаляет достоинств откровения (скорее, наоборот). Между тем коранические сравнения всегда правдивы: «Какую бы притчу они ни привели тебе, Мы обязательно откроем тебе истину и наилучшее толкование» (сура 25 «Различение», аят 33).

При упоминании *амсāl* в Коране обычно используются глаголы

с *аррафа* (сура 17 «Ночной перенос», аят 89) и *дараба* (сура 39 «Толпы», аят 27), которые придают выражению ‘приводить притчу’ разные оттенки. Первый из них восходит к слову ‘изменение положения или состояния’, и поэтому выражение подчёркивает многообразие сюжетов и форм *амсāl*. Второй глагол восходит к слову ‘удар’, а его богатая семантика определяет многогранность выражения ‘приводить притчу’. В частности, оно указывает на приметность, осязательность коранических *амсāl* (ср.: *ضَرَبَ الخِيْمَةَ* ‘устанавливать палатку’), на возможность их употребления в похожих ситуациях (ср.: *ضَرَبَ* ‘странствовать по земле’), на их созидательное, иницилирующее воздействие на человеческий разум (ср.: *ضَرَبَ النَّاقَةَ* ‘покрывать верблюдицу’).

Существуют различные подходы к толкованию коранических *амсāl* через ряд характеристик: сжатость, образность, наличие аналогий или сравнений. В то же время выявить наиболее существенные признаки *амсāl* непросто, поскольку среди притч есть и не содержащие сравнений. Кроме того, многие авторы (в т. ч. ас-Суйути) относят к кораническим *амсāl* и фразы, отражающие смысл арабских пословиц или ставшие афоризмами, если даже те не имеют дидактической направленности и не содержат сравнения. Поэтому, на наш взгляд, справедливо исследовать данный вопрос с учётом всей специфики этого жанра.

В самом Коране наибольшее значение придаётся *амсāl*, которые содержат наставления и облачают отвлечённые идеи в материальные образы. Это собственно притчи, которые благодаря метким сравнениям играют важную роль в разъяснении религиозных истин. Их сюжеты заимствованы из повседневной жизни и потому близки и понятны каждому. Аналогии с природными явлениями, затрагивающие проблемы жизни и смерти, добра и зла, помогают осознать онтологическое единство человека и природы. Нередко такие сравнения увязаны с центральной идеей суры и представляют собой смысловое ядро, в котором концентрируются значения предыдущих и последующих аятов. Более того, названия сур «Свет» и «Паук» происходят от основного элемента вошедших в них притч.

Амсāl занимают важное место в коранической системе духовно-нравственного воспитания.

Во-первых, сравнения побуждают людей думать, самостоятельно обнаруживая сокрытый в них смысл. Постигая знание путём размышления, человек воспринимает его как собственное открытие и относится к нему с большим доверием. Благодаря этому назидания и предписания, изложенные в форме притч, оказывают большее воздействие, чем обычные повеления и запреты. Эта особенность *амсāl* неоднократно подчёркивается в Коране (напр.: сура 39 «Толпы», аят 27; сура 59 «Сбор», аят 21).

Во-вторых, *амсāl* облегчают восприятие религиозных положений, связанных с потусторонним миром. Например, в притче о раздающем милостыню, желая показать себя перед людьми, наглядно разъясняется, что такой поступок не принесёт человеку никакой награды:

«Такие [подавания] подобны гладкой скале, покрытой слоем

земли: когда выпадает ливень, она остаётся голой. Они не властны ни над чем из того, что приобрели» (сура 2 «Корова», аят 264).

В-третьих, *амсāl* раскрывают суть явлений и поступков, сопоставляя тайное с явным, а скрытое — с очевидным. Абстрактные понятия легче постигаются, когда они воплощены в доступные для восприятия материальные образы. Так, в аяте «Пожирающие лихву восстанут, как восстаёт тот, кого шайтан поразил безумием» (сура 2 «Корова», аят 275) подчёркивается, что жажда лёгкой наживы в виде ссудного процента подобна безумству и потому в день воскресения их будут узнавать по безумному взгляду и разбухшим животам, под тяжестью которых они будут падать на землю.

В-четвёртых, *амсāl* пробуждают интерес к достойным поступкам и желание заслужить обещанную за них награду. К числу таковых можно отнести сравнение награды за милостыню с проращением зерна:

«Расходующие своё имущество на пути Аллаха подобны зерну, из которого выросло семь колосьев и в каждом колосе — по сто зёрен» (сура 2 «Корова», аят 261).

В-пятых, посредством *амсāl* Коран возбуждает неприязнь к дурным деяниям и желание сторониться их. Например, в суре «Ограды» приводится притча о тех, кто отворачивается от знамений Аллаха и не прислушивается к наставлениям:

«Однако он приник к земле и стал потакать своим желанием. Он подобен собаке: она высовывает язык и когда прогоняешь её, и когда оставляешь её в покое. Такова притча о тех, которые считают ложью Наши знамения» (сура 7 «Ограды», аят 176). Потакая низменным страстям и помышляя только об удовольствиях, они теряют достоинство и уподобляются собаке, которая высовывает язык и когда прогоняешь её, и когда оставляешь её в покое. Они пребывают в заблуждении и не перестают творить зло, независимо от того, увещевают их или нет.

В-шестых, *амсāl* используются для похвалы или порицания, в них наглядно подчёркиваются превосходство или низость людей, качеств и поступков. Например, в последнем аяте суры «Победа» сподвижники Мухаммада сравниваются с посевами, которые постепенно взошли и окрепли. Некогда их община была слабой и малочисленной, но со временем она выросла и окрепла, и люди нуждаются в их наследии не меньше, чем в посевах и урожаях.

Коранические *амсāl* привнесли в арабскую поэзию новые сюжеты и образы, способствовали развитию прозаических жанров. Под их влиянием возрос интерес к пословицам и афористичным изречениям доисламских поэтов. *Амсāl* были широко представлены в творчестве корифеев арабской поэзии Абу ал-‘Атахийи (ум. 826), Абу Таммама (ум. 846), ал-Мутанабби. Поговорки и легенды, притчи и афоризмы были собраны и систематизированы в десятках сочинений, среди которых *Китāб ал-байāн ва-т-табийн* (Книга о риторике и изъяснении) ал-Джахиза и ‘*Уйūн ал-ахбār* (Источники известий) Ибн Кутайбы. Вместе с тем влияние коранических

амсāl не ограничивалось литературой и риторикой. Они сыграли значимую роль в формировании нравственного сознания мусульманских народов и на протяжении многих веков поддерживают образность их мышления.

Ясные *амсāl* в Коране

Ввиду многообразия форм *амсāl* в Коране принято делить на три группы: ясные (*зāхира*), скрытые (*кāmина*) и афористичные (*мурсала*).

Амсāl зāхира — это сравнения или рассказы, подчёркивающие сходство между предметами, явлениями или понятиями в каком-либо отношении или их типичность для определённой группы людей. В большинстве случаев эти **сравнения прямые**, т. е. содержат слова и частицы, обозначающие сравнение, например:

«Деяния тех, кто не уверовал в своего Господа, подобны пеплу, над которым пронёсся сильный ветер в бурный день. Они не смогут распорядиться ничем из того, что приобрели» (сура 14 «Ибрахим», аят 18);

«А кто приобщает сотоварищей к Аллаху, тот словно падает с неба: птицы подхватят его или же ветер забросит его в далёкое место» (сура 22 «Паломничество», аят 31). В первом аяте сравнение выделяется словом *масал* и частицей ‘как’, ‘словно’, а во втором случае — только соответствующей частицей.

Коранические притчи-сравнения придают отвлечённым рассуждениям конкретность и образность. Так, в суре «Ибрахим» вера сравнивается с прекрасным деревом, корни которого прочны, а ветви восходят к небу. Его корни — это свидетельство единобожия, его ствол — это любовь к Аллаху, страх перед Ним и надежда на Него, его ветви — это намаз, пост и другие основные формы поклонения, а его плоды — это добрые слова и поступки, которые он совершает без усталости. Если же в сердце человека нет веры, то его можно сравнить с колоквином — растением без корней, которое легко вырывается с места ветром. И если даже оно сохраняется и приносит плоды, они несъедобные и горькие.

В другой притче разъясняются последствия отступления от клятв:

«Не уподобляйтесь той, которая распустила свою пряжу полностью после того, как придала ей прочность» (сура 16 «Пчёлы», аят 92). Принёсший клятву именем Аллаха не может взять свои слова назад или отказаться от добровольно принятых на себя обязательств. Если он нарушает клятву, то оказывается в убытке, как и женщина, которая распускает пряжу. Она лишается изделия, на которое были потрачены силы и время, а оставшаяся при ней шерсть уже далеко не та, что прежде.

Нередко сопоставляемые в притчах понятия имеют сходство в нескольких отношениях. Например, в притче о мирской жизни (сура 10 «Йунус», аят 24) подчёркивается преходящий характер земных благ. Они сравниваются с зеленью, которая доставляет людям радость своим видом, но быстро увядает и превращается в сухие былинки. Они сравниваются и с землёй, которая дарит людям плоды, но эти дары могут погибнуть от жары или от ветров, когда люди совершенно не ожидают этого. Наконец, они

сравниваются с дождевой водой, которая недолго сохраняется на земле, равно как и богатство недолго остаётся у человека. Как дожди становятся причиной гибели урожая и разрушений, когда они выпадают сверх меры, так и мирские блага вредят человеку, когда они в избытке. Как попавший под дождь не остаётся сухим, так и приобретший богатство не может уберечься от искушения им.

Колоритность коранических притч потрясает воображение и оказывает сильное эмоциональное воздействие на аудиторию. Например, в притче о свете (сура 24 «Свет», аят 35) сердце верующего сравнивается с нишей, в которой светит лампада, подобная жемчужной звезде. Она наполнена маслом, которое выжато из наилучшего сорта оливок и готово светиться даже без соприкосновения с огнем. Содержимое этой лампы сравнивается с качествами верующих, которые готовы к восприятию духовных истин и выполнению Божьих предписаний. Стоит им услышать призыв к добру, как их сердца озаряются светом веры и благочестия. Чистота и непорочность их сердец делают этот свет ещё более ярким: один свет ложится поверх другого. Каждое сравнение в этой притче увлекает вдумчивого слушателя в красочный мир связанных друг с другом образов: освещённая лампадой ниша; яркая звезда на ночном небе, подобная сверкающему жемчугу; оливковое дерево на вершине холма, поглощающее солнечный свет от рассвета до заката; и наконец, чистое, почти светящееся масло, вспыхивающее ярким пламенем от соприкосновения с горящей лучиной. Сколько энергии в этих сравнениях и какое пространство для полёта фантазии!

Большинство коранических сравнений посвящены проблеме веры и неверия. В них разъясняется необходимость поклонения одному Аллаху и тщетность обожествления творений, описываются душевные переживания верующих и атеистов. Так, психологическое состояние людей, которые не признают жизни после смерти и связывают все свои надежды с земным миром, разъясняется на примере сравнения с собакой: «...она высовывает язык и когда прогоняешь её, и когда оставляешь её в покое» (сура 7 «Ограды», аят 176). Так и тот, кто верит только в материальный мир: он не находит покоя в земном богатстве и продолжает желать большего, независимо от размеров его благосостояния.

Что же касается познания сущности и атрибутов Аллаха, то Коран отрицает возможность такого познания путём сравнения или сопоставления:

«Никого не сравнивайте с Аллахом! Поистине, Аллах знает, а вы не знаете» (сура 16 «Пчёлы», аят 74); «А описание Аллаха — самое возвышенное» (сура 16 «Пчёлы», аят 60). Вместе с тем безупречность божественных атрибутов постижима посредством сравнения, получившего название *к^аийās ал-аулā*. Это отрицание наличия среди божественных атрибутов недостатков, которые не приличествуют даже творениям. На таком принципе построена, например, притча о рабе и господине:

«Он привёл вам притчу о вас самих. Разве среди [невольников], которыми овладели ваши десницы, есть совладельцы того,

чем Мы наделили вас? Разве они с вами имеют одинаковые права на это и вы опасаетесь их так, как опасаетесь друг друга?» (сура 30 «Римляне», аят 28).

В коранических притчах также используется **непрямое сравнение**, которое не выделяется при помощи слов и частиц, обозначающих сравнение. Например, злословие за спиной верующего сравнивается с пожиранием его тела после смерти:

«И не злословьте за спиной друг друга. Разве понравится кому-либо из вас есть мясо своего умершего брата, если вы чувствуете к этому отвращение?» (сура 49 «Комнаты», аят 12). Естественно, что умерший не способен помешать тому, что делают с его телом; так и живой не может защитить свою честь, если злословят за его спиной. И если человек осознаёт омерзительность прикосновения к трупам своего близкого с дурным намерением, то ему не следует и посягать на его честь и достоинство.

Некоторые притчи в Коране **не содержат сравнения**, и их можно разделить на три вида:

а) примеры, в которых на первый план выводятся качества, наиболее типичные для определённой категории людей: «Аллах привёл в пример неверующим жену Нуха и жену Лута» (сура 66 «Запрещение», аят 10). Они не уверовали в единого Аллаха, и даже близкое родство с пророками не спасло их от наказания. И остальным грешникам тоже неоткуда ждать помощи, если они не раскаются и не станут творить добро;

б) аргументы в пользу определённого суждения, которые распространяются на все похожие ситуации, например:

«Поистине, те, кому вы поклоняетесь помимо Аллаха, не сотворят и мухи, если даже объединятся для этого. Если же муха заберёт у них что-нибудь, им не отобрать этого у неё» (сура 22 «Хадж», аят 73);

в) небольшие притчи-рассказы, в которых даётся нравственно-этическая оценка поступкам людей, а их последствия воплощаются в материальные образы. К числу таких *амсъл* относится притча о двух мужах (сура 18 «Пещера», аяты 32-44) и притча о жителях селения (сура 36 «Йа син», аяты 13-29). Ввиду наличия сюжетного движения эти притчи можно отнести и к рассказам (*касас*), которые будут рассмотрены в следующем параграфе.

Многогранность идейного содержания притч-рассказов эффектно сочетается с совершенством их формы. Так, в притче о двух мужах осуждаются высокомерие и самонадеянность, привязанность к земным благам и неверие в последнюю жизнь, подчёркивается превосходство терпения и старания, благодарности и убеждённости в божественной заботе. Важное место здесь отводится осмыслению сущности богатства, его происхождения и предназначения. В развязке богач лишается своего сада и понимает, что понесённый убыток — следствие его надменности и неверия. Он сожалеет о том, сколько сил и средств он вложил в него. Но является ли его поведение раскаянием или же это кратковременная реакция на тяжёлый удар судьбы? Коран не посвящает нас в продолжение этой истории, предоставляя человеку возможность продолжить её на своём собственном

примере.

Таким образом, *амсāl з-ахира* могут быть построены на прямых или не прямых сравнениях, а могут и вовсе не содержать сравнений. Встроенные в мозаичную стилистическую палитру Корана, они выделяются многообразием задействованных в них фигур и перекликаются с другими литературными приёмами и жанрами.

Скрытые и афористичные *амсāl*

Мы уже отмечали, что предания о возникновении пословиц и поговорок сохранялись в племенных традициях арабов. Коран же нарочито подчёркивает, что является откровением от Аллаха и не содержит высказываний людей (сура 69 «Неминуемое», аяты 40-43). Поэтому не удивительно, что в тексте Корана нет ни одной пословицы или поговорки, возводимой к кому-либо из древних арабов. Вместе с тем значения некоторых аятов совпадают с мудростью племенных *амсāl*. Поэтому ас-Суйути, наряду с собственно притчами, рассматривает и так называемые *амсāl кāmина* — образные выражения, отражающие смысл арабских пословиц.

Например, пословица ‘что непонятно — то ненавистно’ созвучна с аятом «Но они объявляют ложью то, что не способны объять знанием» (сура 10 «Йунус», аят 39). А пословица

‘благодать — в движении’ (ср.: под лежащий камень вода не течёт) близка по смыслу к аяту «Кто переселится на пути Аллаха, тот найдет на земле много пристанищ и достаток» (сура 4 «Женщины», аят 100).

Не трудно заметить, что по своей форме *амсāl кāmина* отличаются от пословиц и поговорок, хотя и характеризуются глубоким смыслом и выразительностью. В связи с этим некоторые исследователи считают, что их неправильно рассматривать в данной главе. Несмотря на это, сопоставление содержательной стороны племенных *амсāl* с кораническими аятами прочно вошло в традиционное богословие. Одним из первых проблемой *амсāl кāmина* занимался известный куфийский богослов ал-Хусайн ибн ал-Фадл (ум. 895). К нему возводят сообщение, которое приводится во многих сочинениях о коранических науках и в котором более десятка пословиц увязываются с кораническими откровениями.

Табл. 6. Примеры *амсāl кāmина* в Коране

Пословица	Перевод аята
Верующего не жалят из одной норы дважды	«Разве я доверю его вам, как прежде доверил его брата?» (сура 12 «Йусуф», аят 64)
Змея родит только змею	«[Грешники] породят только грешных неверующих» (сура 71 «Нух», аят 27)
Какою мерою мерите, такую же обмерится и вам	«Кто творит зло, тому воздастся за него» (сура 4 «Женщины», аят 123)

Лучше один раз увидеть, чем сто раз слышать	«Но я хочу, чтобы моё сердце успокоилось» (сура 2 «Корова», аят 260)
Невежда получает блага, а сведущий лишается их	«Милостивый продлевает жизнь заблудшим» (сура 19 «Марьям», аят 75)
Остерегайся того, кому сделал добро	«Они мстят только за то, что Аллах и Его посланник обогатили их из Его милости» (сура 9 «Покаяние», аят 74)
У стен есть уши	«Среди вас найдутся такие, которые подслушивают для них» (сура 9 «Покаяние», аят 47)
Честного заработка хватает на хлеб насущный, а нечестный приходит наобум	«По субботам рыбы приплывали к ним открыто и не приплывали в другие дни» (сура 7 «Ограды», аят 163)

Если *амсъл к̄мина* напоминают пословицы только своим содержанием, то *амсъл мурсала* благодаря своей лаконичности, выразительности и ритмичности сами стали крылатыми фразами. Эти афористичные выражения составляют третий вид *амсъл* в Коране. Среди них есть такие, которые содержат поучительный смысл, и такие, которые метко характеризуют какое-либо явление.

К *амсъл мурсала* дидактического характера относятся афоризмы, в основе которых лежат духовные истины или правила житейской мудрости, например:

«Быть может, вам неприятно то, что есть благо для вас» (сура 2 «Корова», аят 216);

«Каждая душа вкусит смерть» (сура 3 «Семейство ‘Имрана», аят 185);

«У каждого сообщения — свой срок» (сура 6 «Скот», аят 67);

«Но злое ухищрение поражает только творящих зло» (сура 35 «Творец», аят 43);

«Каждый человек — заложник того, что он приобрёл» (сура 52 «Гора», аят 21);

«Воздают ли за добро иначе, чем добром?» (сура 55 «Милостивый», аят 60).

Второй вид *амсъл мурсала* — выражения, ставшие поговорками и употребляемые вне контекста, в котором они встречаются в Коране. Как и обычные поговорки, эти афоризмы остаются неизменными, независимо от рода, лица и числа окружающих их синтаксических конструкций. Вот некоторые из них:

«Только сейчас! А ведь прежде ты ослушался» (сура 10 «Йунус», аят 91) — поговорка о том, кто выказывает запоздалое раскаяние или

сожаление;

«Дело, о котором вы спрашиваете, уже предрешено» (сура 12 «Йусуф», аят 41) — говорят, когда человек уже не в силах изменить что-нибудь;

«Теперь истина прояснилась» (сура 12 «Йусуф», аят 51) — говорят, когда открываются обстоятельства, окончательно проливающие свет на истину;

«Каждая группа радуется тому, что имеет» (сура 23 «Верующие», аят 53) — говорят о разногласящих сторонах, не желающих примирения;

«Между ними и тем, что они пожелают, воздвигнута преграда» (сура 34 «Сава», аят 54) — говорят о том, кто терпит неудачу;

«Ты полагаешь, что они едины, но сердца их разобщены» (сура 59 «Сбор», аят 14) — поговорка о людях, которые поддерживают друг друга только внешне, но не в сердцах.

Появление *амс̄ал мурсала* — одно из свидетельств того, какое влияние оказал Коран на развитие арабской литературы и арабского языка. Тем не менее, некоторые правоведы считают нежелательным употребление коранических афоризмов в повседневной речи, особенно если это делается в шутку или с насмешкой. Согласно Абу ‘Убайду, например, неодобрительно чтение аята «...ты пришёл в срок, о Муса» (сура 20 «Та ха», аят 40), если человек подумал о ком-либо и тот пришёл к нему без предупреждения. В то же время многие разрешали цитирование Корана с целью назидания или для выражения своих чувств, если их содержание соответствует какому-либо происшествию и если это делается всерьёз. Так, если человек оказался в трудном положении и отчаялся в помощи людей, он может сказать: «Никто, кроме Аллаха, не способен отвратить это» (сура 53 «Звезда», аят 58).

Таким образом, *амс̄ал* являются тем филологическим материалом, который не только украшает текст, но и позволяет более образно донести до читателя смысл различных предписаний и установлений, раскрыть не всегда понятные картины того, что будет происходить в мире земном или потустороннем. Коранические *амс̄ал* связывают традиционные морально-этические установки мусульманских народов с Божьими предписаниями, исполненными наивысшей мудрости. Коранические *амс̄ал* широко используются в арабской литературе и в повседневной речи. Они оказали ощутимое влияние на язык и сознание мусульманских народов, благодаря чему их относят к числу основных культурообразующих элементов Корана. Многочисленные примеры, собранные в данном параграфе, дают основание говорить о коранических *амс̄ал* как о самостоятельном жанре, отличающемся от классических *амс̄ал* в арабском языке. Оставаясь на протяжении многих столетий неизменным формирующим органом мысли, *амс̄ал* представляют интерес для исследователей культуры и психологии арабоязычных народов. Их духовная связь с библейскими притчами имеет значение не только для текстуального анализа — она может и должна использоваться для укрепления межконфессионального диалога и согласия.

Контрольные вопросы

1. Какие жанры народного творчества объединяет понятие *амс̄ал*?
2. Какие цели преследует использование *амс̄ал* в Коране?
3. В чём проявляется образность коранических *амс̄ал*?
4. Назовите виды ясных *амс̄ал* и приведите примеры на каждый из них.
5. В чём различия между скрытыми и афористичными *амс̄ал*?

Практические задания

1. Прочтите нижеследующие аяты и определите, к какому виду *амс̄ал* они относятся:

«Поистине, те, которые скрывают ниспосланное Аллахом в писании и продают его за малую цену, поедают в своих животах один лишь огонь» (сура 2 «Корова», аят 174);

«Он ниспосылает с неба воду, и долины наполняются потоками в соответствии с их размерами. Поток несёт пену, поднявшуюся на поверхность. Такая же пена появляется на том, что раскаляют в огне для изготовления украшений или утвари. Такие притчи Аллах приводит об истине и лжи. Пена будет выброшена, а то, что приносит людям пользу, останется в земле. Такие притчи приводит Аллах» (сура 13 «Гром», аят 17);

«Аллах привёл притчу о рабе, который принадлежит [своему господину] и ни на что не способен, и о человеке, которому Мы даровали прекрасный удел и который расходует его тайно и открыто» (сура 16 «Пчёлы», аят 75).

2. Ознакомьтесь с контекстом нижеследующих выражений и объясните их употребление в качестве *амс̄ал мурсала*:

«Разве утро не близко?» (сура 11 «Худ», аят 81);

«Каждый избирает свой путь» (сура 17 «Ночной перенос», аят 84);

«Слаб и тот, кто добивается, и тот, от кого добиваются» (сура 22 «Паломничество», аят 73);

«Он привел Нам притчу и забыл о своём сотворении» (сура 36 «Йа син», аят 78).

Арабские термины

амс̄ал з̄а̄х̄ира

амс̄ал к̄а̄мина

амс̄ал мурсала

к̄ас̄ас̄

к̄ий̄ас̄ ал-аула̄

масал (мн. *амс̄ал*)

§12. РАССКАЗЫ В КОРАНЕ

Коранические рассказы: определение и значение

Рассказ как один из популярных прозаических жанров занимает важное место в литературе многих народов. Короткий сюжет рассказов, сцементированный единой идеей, легко западает в душу читателей и вызывает самые разные переживания. Люди сравнивают судьбы их персонажей с возникающими жизненными ситуациями и стремятся походить на любимых героев. Любовь к живым и поучительным рассказам присуща человеческой природе и проявляется уже в детском возрасте. Поэтому наставления в форме рассказов считаются более эффективными, чем учебные и философские тексты.

Истории о древних городах и населявших их народах часто встречаются в Коране. В них прослеживается судьба этих народов и посланных к ним пророков, содержатся описания отдельных эпизодов из их жизни. Не углубляясь в незначительные подробности и переступая границы пространственно-временных ограничений, коранические рассказы проливают свет на важнейшие страницы духовной истории, затерявшиеся в глубине веков и едва сохранившиеся в памяти человечества. Рисуя картины древнего мира и воссоздавая события давно минувших дней, они утверждают вечные истины и непреходящие ценности, прослеживают долгий и тернистый путь духовных исканий человека. Этим и объясняется то, что исторические повествования в Коране получили название *к^ас^ас*.

Слово *к^ас^ас* означает 'последовательное, основанное на фактах изложение какого-либо свершившегося события'. Ближким по значению является слово 'история', 'рассказ'. Они не используются в отношении вымышленных, нереальных историй, потому что этимологически восходят к слову 'следование по пятам'. В таком значении слово *к^ас^ас* использовано, например, в аяте «...и они вернулись назад по своим следам» (сура 18 «Пещера», аят 64). Однокоренное слово 'месть' приобрело такое значение, потому что возмездие следует за преступлением. *К^ас^ас* в Коране — это истории о древних народах, предыдущих пророчествах и событиях, произошедших при жизни пророка Мухаммада.

Согласно мусульманской традиции, сюжеты коранических рассказов почерпнуты из истории. Тем не менее, их цель не сводится к описанию исторических личностей и событий, установлению их хронологии или датировки. Эти рассказы не похожи на хроники, летописи или художественные произведения. Их значение определяется общими целями откровения. Их цель — духовное руководство, а их смысл — в поучительных уроках и назиданиях. Коран характеризует их самыми прекрасными эпитетами. Так, рассказ о Пророке 'Исе назван правдивым (сура 3 «Семейство Имрана», аят 62), рассказ о двух сыновьях Адама — истинным (сура 5 «Трапеза», аят 27), рассказ о Пророке Йусуфе — самым прекрасным (сура 12 «Йусуф», аят 3), а рассказ о праведнике Зу-л-Карнайне — поучительным (сура 18 «Пещера», аят 83).

Эти удивительные истории — духовная пища для обладающих разумом. Они побуждают к совершению добрых поступков, приподнимают завесу над многими тайнами истории, помогают вникнуть в суть событий сегодняшнего дня. Они формируют особое видение духовной истории человечества, которая, начавшись с сотворения человека в раю, являет собой непрекращающуюся борьбу между добром и злом.

Несмотря на значительное сходство с библейскими сказаниями, рассказы о пророках в Коране выделяются композиционными и содержательными особенностями. В композиционном отношении библейские рассказы имеют цельный вид, тогда как в Коране «их элементы вкраплены в отдельные суры в виде своего рода иллюстративного материала» (по Б. Я. Шидфар). По мнению западных исследователей, содержательные различия между кораническими и ветхозаветными сказаниями сводятся к второстепенным деталям и объясняются отсутствием прямых контактов между Мухаммадом и переписчиками священных писаний. У. М. Уотт сводит основное различие между ними к отсутствию в Коране понятия жертвы и совершающих это жертвоприношение служителей. На наш взгляд, различия затрагивают и основные вопросы вероучений, в том числе саму концепцию пророчества. В отличие от ветхозаветных книг, в которых некоторые пророки совершают недостойные поступки, в Коране пророки предстают как образцы благочестия и праведности. Аллах оберегает их от низких поступков и помыслов, не давая повода усомниться в их правдивости. Вместе с тем в Коране неоднократно подчёркивается единое происхождение священных книг и общечеловеческий характер проповедуемых ими ценностей. Коранические аяты не противопоставляются предыдущим писаниям, они подтверждают их истинность и оберегают их от искажения.

Общность коранических и библейских сказаний делает исторические и археологические подтверждения библейской истории актуальными и для мусульман. Результаты раскопок в Египте, Палестине, Месопотамии и Аравии подтверждают содержащиеся в Коране описания древних городов и отдельных событий. Последнее громкое открытие в этой области было сделано в начале 90-х гг. прошлого века Николасом Клэппом, обнаружившим в песках Южной Аравии останки древнего города, описанного в Коране. До этого открытия предание о городе Ираме, вотчине могущественных адитов, не имело научных подтверждений и на Западе считалось благочестивой легендой.

Коранические рассказы содержат назидания и поучения, играют важную роль в духовном воспитании мусульман. В них подчёркивается превосходство нравственных добродетелей, проповедуется важность уважительного отношения к человеку, независимо от его взглядов и убеждений. Восстанавливая связь времён, они укрепляют веру в добро и торжество справедливости, воспитывают человеколюбие, терпимость, целеустремлённость. Эта особенность *к^ас^ас* подчёркивается в аяте

«Мы рассказываем тебе повествования о посланниках, чтобы

укрепить ими твоё сердце» (сура 11 «Худ», аят 120).

Формируя особый взгляд на мировую историю, коранические сказания лежат в основе концепции исламского историзма, улавливающей духовно-нравственные закономерности становления, развития и упадка человеческих обществ. В Коране эти неизменные закономерности получили название *сунаналлāх* (сура 35 «Творец», аят 43). Ярко выделенная в *к̣ас̣ас̣* идея единства исторического бытия позволяет познавать события настоящего, обращаясь к прошлому. В них не просто описываются жизненные ситуации, но вскрывается мотивация тех или иных поступков, разъясняется ценностный выбор людей. Благодаря этому *к̣ас̣ас̣* позволяют взглянуть на события прошлого глазами их участников, пережить событие вместе с ними и извлечь из этого полезные выводы.

Содержащиеся в *к̣ас̣ас̣* проповеди и диалоги — прекрасное пособие не только для молодых людей, но и для воспитателей и педагогов. Построенные по принципу от простого к сложному, они содержат разные приёмы дидактики, аргументации и убеждения. Они учат сосредотачиваться на основных вопросах, принимать во внимание психологическое состояние аудитории, не упускать из виду малейшие изменения в её поведении. А поскольку интерес к поучительным историям проявляют люди всех возрастов, они могут использоваться на любых уровнях обучения.

В силу своей очевидной значимости для понимания мусульманского вероучения *к̣ас̣ас̣* на протяжении многих веков остаются в центре внимания знатоков тафсира и других улемов. Ещё в эпоху сподвижников Мухаммада изучением рассказов о пророках на основе иудео-христианской традиции занимался ‘Абдаллах ибн ‘Амр, со слов которого до нас дошли удивительные истории. Многие из них были собраны в сборнике *Тārīх ал-умам ва-л-мулūk* (История народов и царей) Ибн Джарира ат-Табари. Особое значение исследованию и анализу рассказов о пророках придавал выдающийся комментатор Корана Абу Зайд ас-Са‘алиби (ум. 1470). Среди современных улемов данной проблеме посвящены сочинения египетского писателя Мухаммада Ахмада Халафаллаха (ум. 1983), тунисского богослова Мухаммада ал-Хадира Хусайна (ум. 1958), индийского мыслителя Абу ал-Хасана ан-Надви (ум. 1999). Одно из самых авторитетных сочинений о коранических сказаниях — книга *К̣ас̣ас̣ ал-анбийā* (Рассказы о пророках) Ибн Касира.

Особенности коранических рассказов

Коранические рассказы отличаются от форм эпического повествования, характерных для литературных традиций как Востока, так и Запада. Их художественные и содержательные особенности во многом определяются тем, что исторические события выступают в них как средство выражения целей божественного послания. Центральное место в них занимают не отдельные личности или факты, а убеждения, нравы и обычаи людей. Так, в истории о Пророке Ибрахиме вера в единого Бога противопоставляется язычеству, а в истории о Пророке Йусуфе целомудрие и верность

противополагаются потаканию страстям и предательству.

Касас редко содержат подробности и описания, связывающие их с конкретной эпохой или страной. Комментаторы объясняют это тем, что затрагиваемые в них проблемы не теряют своей актуальности с прошествием времени. В них отсутствуют даты исторических событий, нередко опускаются названия местностей и имена персонажей. Примером этого являются рассказ о том, 'кто проходил мимо разрушенного до основания селения' (сура 2 «Корова», аят 259) или история о 'жителях селения' (сура 36 «Йа син», аяты 13-29). Внимание слушателя сосредотачивается лишь на тех частностях и событиях, которые подчёркивают главную цель повествования. Поэтому следующие друг за другом эпизоды нередко отделены значительными временными промежутками. Например, в первых аятах суры «Марйам» описываются мольба Пророка Закарийи и откровения, ниспосланные ему вслед за ней. История продолжается упоминанием о пророческой миссии его сына Йахйи. Этот рассказ не содержит подробностей о его рождении, младенчестве и детстве, поскольку в данном контексте они имеют второстепенное значение.

Одна из важнейших особенностей *касас* — их повторение в разных сурах. Известно, что непрерывное повествование затрудняет сосредоточивание на ключевых эпизодах рассказа и извлечение необходимых выводов из него. Благодаря разделению повествования на отдельные эпизоды удаётся и чётко обозначить его цели, и добиться максимальной концентрации слушателей. В Священном Коране одна и та же история встречается в разных сурах, иногда в краткой форме, а иногда — в подробном изложении. Так, поучительная история о Пророке Мусе упоминается в Коране около 120 раз, что неудивительно, поскольку она целиком и полностью посвящена проблеме добра и зла. Эта история содержит психологические портреты последователей пророков и их противников, разъясняет последствия праведных и дурных деяний. Её переложения дополняют друг друга, проливая свет на подробности, которые не раскрываются в других местах. А поскольку у каждой суры есть своя центральная тема, один и тот же эпизод в разных местах приобретает новые оттенки и раскрывается в новом свете.

Отдельные эпизоды рассказов повторяются в разных местах Корана, но никогда в одной и той же суре. Повторы — эффективный дидактический приём, способствующий наилучшему усвоению материала, однако неоднократное напоминание о чём-то незначительном быстро наскучивает и даже вызывает раздражение. Если же какая-либо идея представляет особую важность, то повторение её встречается с живым интересом. Коранические повторы, различающиеся по стилю и темпу, не утомляют слушателей, а напротив, подчёркивают неповторимое красноречие Корана. Они выделяют отдельные события и поступки, побуждая к размышлению над ними.

Персонажи *касас* не просто исторические личности. Это воплощения абстрактных качеств, определяющих отношение человека к духовным ценностям и идеалам. Рисуя их словесные портреты, Коран в

одних случаях раскрывает черты характера (например, сура 68 «Перо», аяты 8-15), в других — описывает их поведение (сура 74 «Завернувшийся», аяты 18-25). В последнем примере мы сталкиваемся с образом знатного и богатого мекканца, обеспокоенного распространением исламского призыва. Его вполне устраивают языческие обычаи, гарантирующие ему власть и уважение. Но для их сохранения необходимо помешать Мухаммаду и убедить людей в том, что его проповеди лживы. И вот язычники в замешательстве приходят к нему, чтобы услышать его мнение о Коране и последовать его примеру. Он не в состоянии опровергнуть слова Пророка, но от него ждут убедительной речи и доказательств. И тогда он делает вид, что всерьез размышляет над посланием Мухаммада и пытается понять истину. Для большей важности он сдвигает брови, чтобы его соплеменникам и в голову не пришло, что его решение может быть легкомысленным и необдуманым. Он играет и делает это так расчётливо и искусно, что присутствующие не замечают этого и с волнением ожидают его вердикта. Наконец, он медленно поворачивается и горделиво заявляет, что Мухаммад всего лишь пересказывает слова колдунов и прорицателей. Сколько притворства и ханжества в этом поведении, и как выразителен этот немногословный портрет!

Для коранических описаний характерна объемность, позволяющая взглянуть на события в разных перспективах. В этом смысле показательна история о встрече Пророка Мусы с праведником ал-Хадиром (сура 18 «Пещера», аяты 60-82). Поведение праведника на протяжении всего путешествия вызывает у пророка израильтян недоумение и осуждение. Его оценка основана на внешнем видении происходящего, которое в концовке рассказа дополняется внутренним видением ал-Хадира. В таком многомерном и контрастном изображении поступки приобретают новое содержание и переоцениваются вопреки привычным стереотипам.

Язык *к̣ас̣ас̣* колоритен и живописен, полон метких сравнений и образных выражений. Описания природных явлений и реальных ситуаций, которые легко представить и которые были хорошо знакомы жителям пустыни, придают кораническим рассказам дополнительную силу и выразительность. Вот завывающий холодный ветер поднимает в небо тела несправедливых адитов, словно стволы выкорчеванных пальм (сура 54 «Луна», аят 20), а вот Пророк Ибрахим оставляет своего долгожданного сына в бесплодной пустыне, где нет ни растений, ни живой души — ничего, кроме основания древней Каабы (сура 14 «Ибрахим», аят 37).

Прямая речь в *к̣ас̣ас̣* встречается чаще, чем косвенная, поскольку именно прямая речь предполагает точность передачи лексико-фразеологических и интонационных особенностей высказывания. Обычно она вводится глаголом *к̣āла*, который используется не только как глагол речи (сказать, спросить), но и как глагол мысли (например, сура 12 «Йусуф», аят 77). В некоторых местах она предваряется глаголами действия (сура 21 «Пророки», аят 65) или восприятия (сура 28 «Рассказ», аят 30). Нередко прямая речь прерывается замечаниями, в которых поясняется мотивация

говорящего или даётся этическая оценка его поступкам. Вместе с тем слушателя не покидает ощущение недосказанности чего-то важного, и он продолжает размышлять над историей и заключёнными в ней выводами.

Эффект недосказанности обычно создаётся благодаря пропускам отдельных синтаксических конструкций, которые подразумеваются из контекста. В других случаях поступки или слова настолько неожиданны и на первый взгляд несвязны, что их значение становится ясно только из комментариев. Наглядным подтверждением этого являются слова ангелов, которые явились к Пророку Луту. Оповещая его о цели своего визита, они говорят:

«Мы посланцы твоего Господа, и они не причинят тебе зла. Отправляйся в путь вместе со своей семьёй среди ночи, и пусть никто из вас не оглядывается. И только твою жену поразит то, что поразит остальных. Их срок выйдет утром. Разве утро не близко?!» (сура 11 «Худ», аят 81). В этом коротком высказывании уместился целый разговор между Лутом и его гостями. Поначалу он не признаёт в них ангелов и пытается уберечь от своих соплеменников. Когда же он отчаивается в благоразумии своих соплеменников, ангелы успокаивают его и сообщают о своей миссии. Поняв, что соплеменники не причинят им вреда, Лут высказывает обеспокоенность за себя и за судьбу своих дочерей. Тогда ангелы развеивают его беспокойство и велят ему покинуть город, который будет уничтожен на рассвете. И тут обессиленный Пророк восклицает: «Почему утром? Почему так поздно? Эти люди сотворили столько зла и ещё недавно домогались вас. Они не заслуживают такой отсрочки!» Словно отвечая ему, ангелы говорят: «Их срок выйдет утром. Разве утро не близко?!»

Это лишь некоторые особенности *к^ас^ас* в Коране. Они придают букве религиозного закона художественную привлекательность и неповторимость. Благодаря большому арсеналу литературных средств *к^ас^ас* заставляют читателя сопереживать своим героям и постепенно приводят его к пониманию истинности тех идеалов, которые отстаивали Божьи пророки и их последователи. Они раскрывают слабости и недостатки человеческой души, учат избавляться от них и ведут к тем высоким пределам совершенства, которых когда-либо достигал человек.

Виды рассказов в Коране

В зависимости от содержания коранические *к^ас^ас* можно разделить на три группы. **Первая** — это рассказы о пророках и тех древних народах, к которым они были посланы. Чаще других встречаются истории из жизни заключительного Божьего посланника Мухаммада, библейских персонажей Адама, Нуха, Ибрахима, Лута, Мусы и Харуна, 'Исы, аравийских пророков Худа, Салиха и Шу'айба. В них разъясняются проповеди, с которыми пророки обращались к своим народам, и описываются чудеса, которые они показывали в подтверждение своей правдивости. Особое место в этих историях отводится противостоянию между пророками и их противниками, которое всегда завершается победой добра над злом.

Ко **второй группе** относятся рассказы о древних народах, городах и личностях, не принадлежавших к племени пророков. Сюда относятся, например, история о Талуте и Джалуте (библ. Саул и Голиаф) (сура 2 «Корова», аяты 246-251), двух сыновьях Адама (сура 5 «Трапеза», аяты 27-31), людях пещеры (сура 18 «Пещера», аяты 9-26), праведнике Зу-л-Карнайне (сура 18 «Пещера», аяты 83-98), богаче Каруне (библ. Корей) (сура 28 «Рассказ», аяты 76-82), воинстве слона (сура 105 «Слон», аяты 1-5) и др.

Третья группа — это рассказы о событиях из жизни Пророка Мухаммада и его современников. Некоторые из этих историй описываются в подробностях, например, битва при Бадре (суры 3 «Семейство ‘Имрана» и 8 «Трофеи»), битва при горе Ухуд (сура 3 «Семейство ‘Имрана»), битва при Хунайне и поход на Табук (сура 9 «Покаяние»), битва у рва (сура 33 «Союзники»), подписание мира в Худайбии (сура 48 «Победа»), сражение с *бānū ан-над̣īр* (сура 59 «Сбор»). Другие исторические события, такие как хиджра в Медину или ночное посещение Иерусалима, упоминаются в отдельных аятах.

Другая классификация *к̣ас̣ас̣* основана на их композиционных особенностях. Одни *к̣ас̣ас̣* представляют собой короткие рассказы, в которых все действия разворачиваются вокруг одного главного события, другие — развёрнутые повествования, в которых эпизоды сменяют друг друга, а третьи — короткие фрагменты, не отличающиеся сюжетным движением.

Пример **короткого рассказа** — история об испытании Пророка Ибрахима повелением принести в жертву его первенца (сура 37 «Стоящие в ряд», аяты 100-107). В этом рассказе, состоящем всего из шестидесяти слов, можно выделить экспозицию (мольба Ибрахима), основную часть (готовность Ибрахима и его сына покориться воле Господа) и концовку (чудесное спасение Исма‘ила). В основной части раскрывается центральная идея рассказа, а в концовке обозначается нравственный и духовный характер изложенного события, описываются его последствия для героев.

История о Пророке Ибрахиме занимает одно из ключевых мест в Коране. Его образ олицетворяет наивысшую любовь и покорность Творцу. Ибрахим отвернулся (*х̣анафа*) от богов своего народа ради поклонения Единому Богу, заслужив прозвище *х̣анӣф* ‘обратившийся от язычества к Богу’ (по точному определению К. С. Кашталёвой). Его сердце было проникнуто (*тахаллала*) любовью к Аллаху, благодаря чему он был известен как *х̣алӣлаллāх* ‘любимец Аллаха’. Идея поклонения единому Богу является центральной в истории этого Пророка, и каждый эпизод в ней указывает на значимость монотеистической традиции для духовного развития личности и общества.

На примере этой истории видно, как короткие рассказы из разных сур дополняют друг друга. Преследуя воспитательно-дидактические цели, Коран не раз возвращается к событиям из его жизни. Однако ни один из этих рассказов не повторяет другой полностью. Напротив, каждый из них содержит новые подробности из его жизни, раскрывает глубинные черты его

характера, уточняет особенности его учения и проповедей. Так, в суре «Марйам» описывается разговор Ибрахима с его отцом Азаром (аяты 41-49), в суре 26 «Поэты» — полемика между ним и его соплеменниками (аяты 69-87), в суре «Скотина» — монолог об ошибочности идолопоклонства (аяты 75-79), в суре «Пророки» — разрушение идолов и спасение Ибрахима из огня (аяты 57-73), в суре «Корова» — спор между ним и царём Нимрудом (аят 258), в суре «Ибрахим» — выселение Хаджар (библ. Агарь) и её сына в пустыню (аяты 35-41), в суре «Стоящие в ряд» — испытание Ибрахима повелением принести в жертву Исма'ила (аяты 100-107), в суре «Корова» — строительство Каабы (аяты 127-129). Собранные воедино эти рассказы приобретают форму целостного и законченного повествования, в основе сюжета которого лежит проблема поклонения одному Аллаху.

Отдельные короткие рассказы имеют форму **диалога** или **монолога**. В них наглядно описываются методы проповеднической деятельности, разъясняются характер и содержание проповедей, простота и убедительность коранических аргументов. Интересен во многих отношениях диалог между Мусой и Фараоном (сура 26 «Поэты», аяты 16-35). В нём разъясняются основы монотеистической традиции, с которой пророк израильтян начинает свою проповедь. Это приводит его противника в смятение. Его душа полна сомнений, а мысли непоследовательны и запутанны. Не имея убедительных аргументов, он пытается внести сумбурность в разговор и вовлечь в него свою свиту. Он обвиняет своего собеседника в безумии и угрожает ему заключением, но ничто не отвлекает Мусу от его главной цели. Он последовательно разъясняет важнейший из постулатов веры, а когда все хитрости и уловки Фараона заканчиваются, он предлагает ему воочию убедиться в своей правдивости и окончательно разбивает его. Этот диалог интересен и тем, что в нём поставлена проблема мотивации человеческого поведения. В то время как Муса ведёт себя уверенно и спокойно на протяжении всего разговора, Фараон сначала проявляет фальшивую вежливость и снисходительность, потом переходит к язвительным насмешкам, а потом и вовсе срывается. Его психологическое состояние быстро меняется, и стремительный темп диалога эффектно подчёркивает эти перемены.

Для рассмотрения монолога в Коране обратимся к монологу Ибрахима, обращённому к его соплеменникам (сура 6 «Скот», аяты 75-79). Стремясь разъяснить истинную суть язычества, он прибегает к эффектному полемическому приёму — допущению. Не сомневаясь в единстве Бога, он вначале повторяет слова своих соплеменников, чтобы потом изобличить их заблуждение. Выбор монологической речи в данном случае весьма удачен. Выстраивая свои рассуждения, Ибрахим словно полемизирует с самим собой и упреждает доводы язычников, которым остаётся только согласиться с ним.

Некоторые *касы* целиком описаны в одной суре (например, история о праведнике Зу-л-Карнайне или о богаче Каруне) и не повторяются в других местах. По мнению комментаторов, в этих случаях одного упоминания вполне достаточно для достижения целей откровения.

Например, рассказ о праведнике, проходившем мимо разрушенного до основания селения (сура 2 «Корова», аят 259), с одной стороны содержит описание этого удивительного события, а с другой стороны — свидетельствует о всемогуществе Аллаха и воскрешении мёртвых. Совершенно ясно, что для достижения первой цели достаточно и одного упоминания о свершившемся факте. Что же касается всемогущества Аллаха, то Коран многократно возвращается к этому вопросу, используя самые разные стилистические приёмы. Следовательно, нет и необходимости повторять эту историю в других сурах.

Примером последовательного **развёрнутого повествования** является история Пророка Йусуфа, которая целиком излагается в одноимённой суре. Этот рассказ можно сравнить с классической драмой: в его сюжете выделяются экспозиция (сон Йусуфа и его диалог с отцом), завязка (заговор братьев Йусуфа), развитие действия (продажа Йусуфа в рабство, его жизнь в доме вельможи и заточение в темницу), кульминация (освобождение из темницы, назначение на должность министра и встреча с братьями) и развязка (воссоединение Йусуфа с семьёй). В кульминации рассказа развитие сюжета ускоряется, а напряжённость, созданная в его первой половине, постепенно уменьшается.

Рассмотренные выше примеры *к^ас^ас* характеризуются смысловой завершённостью. Наряду с ними встречаются и **фрагменты**, не отличающиеся сюжетным движением и завершённостью. Обычно они дополняют рассказы, приведённые в других сурах, содержат упоминания о событиях из жизни пророков или указывают на оказанные им милости. В некоторых сурах такие фрагменты следуют после коротких рассказов о других пророках (например, сура 19 «Марйам», аяты 51-57).

Коранические рассказы: правда или вымысел?

С точки зрения мусульманского богословия, коранические рассказы являются достоверными в историческом плане. Это суждение основывается на аятах, указывающих на правдивость *к^ас^ас*, как и любых других коранических утверждений (например, сура 18 «Пещера», аят 13; сура 28 «Рассказ», аят 3). Противоположная позиция в мусульманской среде впервые получила распространение в середине прошлого века.

Большой резонанс вызвала книга *ал-Фанн ал-к^ас^ас^ай фй-л-К^ур'ан ал-карим* (Жанр рассказа в Священном Коране) египетского исследователя Мухаммада Халафаллаха. В работе отстаивается гипотеза, что *к^ас^ас* в Коране основаны на сведениях, известных современникам Мухаммада, которые были подвергнуты художественной обработке. Основной посылкой для такого вывода стало мнение исследователя о том, что Коран якобы ни разу не опровергает слова язычников, называвших его *ас^ат^айр ал-аввалйн* 'легендами древних народов'. Следует заметить, что данная посылка ошибочна в силу нескольких обстоятельств. Во-первых, Коран грозит суровым наказанием тем, кто сравнивает его с легендами (сура 16 «Пчёлы», аят 25). Во-вторых, в Коране неоднократно подчёркивается, что

ниспославший его Аллах знает происходящее на небесах и на Земле (сура 25 «Различение», аяты 4-6). И если *к̣ас̣ас̣* названы правдивыми рассказами, то описанные в них события действительно имели место. В-третьих, Коран объясняет чудесность *к̣ас̣ас̣* тем, что Мухаммад не был свидетелем тех событий (сура 3 «Семейство ‘Имрана», аят 44), и будь они вымышленными, подобные объяснения были бы лишены всякого смысла. Наконец, в одном из аятов *к̣ас̣ас̣* недвусмысленно противопоставляются придуманным историям: «Это не вымышленный рассказ, а подтверждение того, что было прежде, разъяснение всякой вещи, верное руководство и милость для людей верующих» (сура 12 «Йусуф», аят 111).

Халафаллах объясняет художественный вымысел в Коране тем, что Мухаммад рассказывал истории о древних народах не по своему желанию, а в ответ на требования мекканцев. Язычники, желая убедиться в его правдивости, расспрашивали иудеев о жизни библейских пророков, и Мухаммад был вынужден пересказывать эти истории согласно услышанному ими, чтобы не дать им повода усомниться в своей правдивости. Это утверждение тоже является неверным. Из мусульманской традиции известно, что Мухаммада действительно расспрашивали о различных историях (например, о людях пещеры или о праведнике Зу-л-Карнайне), чтобы испытать его правдивость, однако коранические рассказы имеют много отличий от библейских. Общеизвестно, что ислам признаёт истинность всех небесных посланий, и поэтому существующее между Кораном и библейскими книгами сходство вполне естественно. Вместе с тем Коран претендует на истинность именно тех повествований, которые приводятся в нём, а устранение неточностей в текстах предыдущих писаний — одна из целей его ниспослания (сура 5 «Трапеза», аят 48).

Правдивость коранических *к̣ас̣ас̣* ставит под сомнение и египетский писатель и литературовед Таха Хусейн (ум. 1973). В своей книге *Фй-ш-ши‘р ал-дж̣ахилй* (О доисламской поэзии) он допускает, что упомянутые в Коране и других священных книгах персонажи были вымышлены ради достижения религиозных или политических целей. Так, коранические истории об Ибрахиме и его сыновьях писатель объясняет желанием укрепить связи между арабами и евреями и обосновать преемственность между иудаизмом и исламом. Предтечей этой мысли стало предположение ряда востоковедов, что упоминание о родстве Исма‘ила с арабами появилось в Ветхом Завете после того, как иудеи оказались под властью Рима и нуждались в поддержке арабов.

Вполне естественно, что взгляды Таха Хусайна тоже были негативно восприняты в мусульманском мире. Целый ряд исследователей (в том числе Фарид Ваджди, Мухаммад ал-Хадир Хусайн, ‘Абд ал-Мута‘ал ас-Са‘иди) посвятили отдельные труды анализу его воззрений. На наш взгляд, известный писатель не только обосновывает свои выводы сомнительными аргументами, но и оставляет без внимания обстоятельства, ослабляющие его позицию. В частности, если иудеи искали близости с арабами и поселились

по соседству с племёнами-потомками Кахтана (именно они проживали в Ясрибе), то остаётся неясным, почему они «придумали» родство не с ними, а с проживавшими на юге Хиджаза потомками 'Аднана. Тем не менее, в работах Таха Хусайна и Мухаммада Халафаллаха предпринята попытка привнести новые методологические подходы в мусульманскую традицию.

Следует отметить, что критическое отношение к достоверности коранических рассказов во многом инспирировано трудами востоковедов (Дж. Тримингэм, У. Сент-Клэр Тисдалл), в основе которых лежит концепция заимствования *к'ас'ас'* из библейской традиции и аравийских преданий. Мы должны признать, что исторических и археологических свидетельств о том, какие легенды бытовали в Центральной и Южной Аравии в доисламский период, крайне мало. Сведения о религиозных представлениях иудео-христианских общин, проживавших в этих областях, тоже крайне ограничены. Более того, значительная часть имеющихся на этот счёт сведений опирается на источники исламского периода, к которым западная наука относится с известной осторожностью. Поэтому все попытки установить факт заимствования, предпринятые до сегодняшнего дня, ограничиваются констатацией наличия общих мест в библейских и коранических сказаниях и оригинальными гипотезами, лишёнными убедительной аргументации. Не случайно отечественный востоковед Е. Резван признаёт, что прямые источники заимствования коранических сюжетов и притч не обнаружены.

На наш взгляд, отношение к кораническим рассказам и их персонажам — это предмет веры, а не исторической науки. Коран не претендует на то, что подлинность *к'ас'ас'* будет подтверждена историческими документами и научными фактами. Напротив, эти рассказы считаются частью того сокровенного знания, которое люди узнают только через Божьих посланников:

«Это один из рассказов о сокровенном, который Мы дали тебе в откровении» (сура 12 «Йусуф», аят 102). Исследования древних надписей и манускриптов могут подтвердить лишь факт существования и исчезновения древних городов и цивилизаций. Между тем в *к'ас'ас'* ударение делается на верования и нравы исчезнувших народов, а постигая их участь связывается с событиями, которые в любом случае будут расцениваться исключительно как религиозная традиция.

Подводя итог данному исследованию, необходимо сказать, что рассказы в Коране представляют собой самостоятельный жанр, дающий целостное представление о литературных особенностях Корана. Их изучение также имеет значение для развития сравнительного религиоведения и для понимания основ исламской гомилетики и экзегетики. Применение методов литературной критики к тексту Корана пока ещё не получило достаточно широкого распространения. Тем не менее, в имеющихся немногочисленных работах по данной проблематике уже очерчены контуры перспективного направления в современном корановедении. Оно позволяет не только исследовать стилистические тонкости языка писания, но и является основой для сближения теологического и востоковедческого подходов к изучению

священного текста.

Контрольные вопросы

1. Назовите основные композиционные и содержательные отличия коранических рассказов от библейских.
2. На какие виды делятся *к̣ас̣ас̣* по содержанию и по композиции?
3. С какой целью короткие рассказы повторяются в разных сурах? И чем комментаторы объясняют наличие в Коране историй, которые упоминаются единожды?
4. Какое место в *к̣ас̣ас̣* занимают диалоги и монологи? Проиллюстрируйте свой ответ на примере диалога между Мусой и Фараоном и монолога Ибрахима.
5. Приведите аргументы сторонников и противников идеи исторической достоверности *к̣ас̣ас̣* в Коране?

Практические задания

1. Сравните историю гибели народа Лута в Коране (сура 7 «Ограды», аяты 80-84; сура 11 «Худ», аяты 69-83; сура 15 «Хиджр», аяты 61-74; сура 21 «Пророки», аяты 74-75; сура 26 «Поэты», аяты 160-173; сура 27 «Муравьи», аяты 54-58; сура 29 «Паук», аяты 28-35; сура 37 «Стоящие в ряд», аяты 133-138; сура 51 «Рассеивающие», аяты 24-37) и в Библии (Быт. 18-19). Выявите основные композиционные, стилистические и содержательные различия между ними.
2. Выявите сходства и различия между коранической и библейской историями о Пророке Йусуфе (сура 12 «Йусуф» и Быт. 37-47). Отметьте, на каких подробностях акцентируется внимание слушателя в обоих повествованиях. Какова центральная идея коранической истории и как она выражается на протяжении всей суры?

Арабские термины

к̣ас̣ас̣
сунаналлāх

§13. КЛЯТВЫ В КОРАНЕ

Клятвы в доисламском обществе и в монотеистических традициях

Священный Коран — уникальный источник сведений об обычаях и нравах не только раннеисламской уммы, но и доисламских обществ Аравии. Аяты, ниспосланные по поводу конкретных событий, сохранили в памяти человечества обрывочные эпизоды из жизни Мухаммада и его современников, порой неимоверно сжатые, а порой расписанные в деталях. Эти картины настолько красочны и эмоциональны, что кажется, будто отдалённая история оживает на страницах книги. Коранические аяты то вторят, то возражают очевидцам их ниспослания, подтверждают правдивость

одних и опровергают других. Их яркий и выразительный язык и сегодня позволяет понять не только мировосприятие и верования, но и манеры, нравы арабов того периода. К числу языковых феноменов, имеющих не только художественно-функциональную, но и социальную значимость, относятся клятвы.

Общеизвестно, что до появления ислама пороки и добродетели переплетались в нравах гордых и честолюбивых жителей пустыни. Арабы отличались свободолобием и жестокостью, щедростью и мстительностью. Одним из достоинств, которые они ценили и уважали, была верность обещаниям. Свои обещания они обычно скрепляли клятвами, веря в то, что ложная клятва навлекает на человека и его семью беду. Иногда клятвы приносили все взрослые мужчины племени или рода. Арабы клялись жизнью и честью, племенем и предками. Особую святость приобретали клятвы языческими богами Латом, Уззой, Манатом, Хубалом, Фалсом и др.

Клятвы и взаимные обязательства имели особое значение для поддержания межплеменного мира и обеспечения личной безопасности. Скрепленные клятвами союзы лежали в основе социально-политической организации доисламского общества. При заключении таких союзов было принято собираться вокруг сосуда с кровью и опускать в него руки, что символизировало готовность отомстить за кровь союзников любой ценой. Известны случаи, когда подобные клятвы скреплялись умощением благовонием или связыванием верёвок, которыми опоясывались мужчины союзных племён. Рассказывают, что сыновья Мурры ибн 'Ауфа из *бāнū зибйāн* скрепили свою клятву у костра и приближались к нему до тех пор, пока не обгорели. Иногда клятвы дополнялись обетом не пить вино, не прикасаться к благовониям или не расчёсывать волосы до тех пор, пока клятва не будет исполнена.

Свидетельством социальной значимости клятв в жизни аравийского общества является и наличие целого ряда слов, используемых в значении 'клятва': *йамйн*, *х□алф*, *к□асам*, *улва*, *алиййа*. Слово *йамйн*, означающее 'сила', 'правая рука', 'справедливость', приобрело значение 'клятва', потому что при скреплении договоров клятвами мужчины пожимали друг другу руки. Слово *х□алф* восходит к слову 'союз', 'союзник', и это объясняется тем, что арабы скрепляли свои союзы клятвами. Слова *улва* и *алиййа* образованы от глагола 'делать упущение' и используются в значении клятвы, связанной с упущением или ограничением в чём-либо. Слово *к□асам* произошло от названия древнего обычая коллективного клятвенного свидетельства *к□асāма*. Этот обычай существовал среди арабов с древних времён. Если одно племя обвиняло другое в совершении убийства, не имея очевидных доказательств, то пятьдесят взрослых мужчин племени клялись в том, что их слова правдивы. Обвинения снимались, если пятьдесят мужчин другого племени клялись в том, что они не причастны к преступлению. Если мужчин было меньше пятидесяти, то присутствующие произносили клятвы несколько раз, доводя их число до пятидесяти. Этот обычай сохранился и в мусульманском шариате.

В арабском языке, как и в любом другом, клятвы обычно служат для подтверждения взятых на себя обязательств или убеждения присутствующих в собственной правоте. Они играют важную роль в межличностном общении, люди прибегают к ним для подтверждения своих прав или снятия с себя обвинений. В некоторых случаях клятвы оказываются единственным способом разрешения конфликтных ситуаций, и поэтому в нравственно-этических и правовых положениях монотеистических традиций им отводится особое место. В священных текстах иудаизма, христианства и ислама есть много примеров клятв. В одних случаях Бог клянётся сам, в других случаях клятвы произносятся людьми.

Библия изобличает тех, кто клянётся ложными богами и подчёркивается святость клятвы именем Бога: «Не клянись именем Моим во лжи, и не бесчести имени Бога твоего» (Лев. 19:12). За нарушение клятвенных договоров Бог посылает голод целому народу (II Цар. 21:1) и губит детей (Нав. 6:25). В одних стихах произнесённые клятвы скрепляются проклятием в адрес тех, кто нарушит договор или принесёт лжесвидетельство, в других случаях наказание за нарушение клятвы только подразумевается.

Согласно ветхозаветному законодательству, в некоторых ситуациях клятвы служили основанием для вынесения судебного решения в имущественных тяжбах: если истец не имел доказательств или свидетелей, ответчика освобождался от ответственности на основании клятвы (Исх. 22:7-12). В новозаветной традиции клятвы также рассматриваются как способ разрешения споров: «Люди клянутся высшим, и клятва во удостоверение оканчивает всякий спор их» (Евр. 6:16).

Библия запрещает призывать в качестве свидетелей клятвы неодушевлённые предметы, расценивая такой поступок как проявление идолопоклонства. Стихи, содержащие запреты «не клянись» (Мф. 5:34) и «не клянись» (Иак. 5:12), не распространяются на благочестивые клятвы и истолковываются как требование быть правдивым всегда и во всём, словно всё сказанное верующим скреплено клятвой.

В исламе также запрещается приносить лживые клятвы и клясться кем-либо, кроме Аллаха. Клятвы пророками и родителями, Каабой и праведниками считаются пережитком доисламской эпохи и противоречат принципам единобожия. Клятва Священным Кораном считается правильной, если под ним подразумевается не книга, а записанное в ней Слово Аллаха. Религиозно-правовые положения, связанные с клятвами, подробно рассматриваются в трудах по мусульманскому законоведению.

В шариате клятвой называется уверение в правдивости или ложности какого-либо утверждения или обещание совершить что-либо или не делать этого, подкреплённое упоминанием имени или качества Аллаха. Шариат предостерегает от произнесения клятв без особой надобности, например, во время заключения торговых сделок. Заведомо ложная клятва считается тяжким грехом, требующим незамедлительного раскаяния. Но если мусульманин нарушил клятву, которой он скрепил обещание сделать что-либо или не делать этого, то такой проступок можно

искупить. В Коране сказано:

«Аллах не взыщет с вас за празднословные клятвы, но взыщет за то, что вы скрепили клятвами. В искупление этого необходимо накормить десятерых бедняков средним из того, чем вы кормите свои семьи, или одеть их, или освободить раба. Кто не сможет сделать этого, тот должен поститься в течение трёх дней» (сура 5 «Трапеза», аят 89).

Коран рекомендует верующим не воздерживаться от совершения добрых поступков из-за клятвенных обещаний: «Пусть клятва именем Аллаха не мешает вам творить добро» (сура 2 «Корова», аят 224). Это значит, что если мусульманин поклялся не делать чего-либо, а потом осознал, что данный поступок является богоугодным и полезным, то он имеет право освободиться от клятвы одним из четырёх перечисленных выше способов.

Как и в библейской традиции, в исламе клятва освобождает ответчика от имущественного иска, если истец не может представить доказательства своей правоты. Отказ от принесения клятвы в таких случаях равносителен поражению в тяжбе. Согласно Корану, присвоение чужого имущества путём принесения ложной клятвы навлекает на человека гнев Аллаха, и по этому поводу сказано: «Поистине, тем, которые продают завет с Аллахом и свои клятвы за ничтожную цену, нет доли в последней жизни» (сура 3 «Семейство 'Имрана», аят 77).

Таким образом, в шариате, как и в предыдущих религиозных законодательствах, благочестивые клятвы не считаются предосудительным поступком. Более того, в некоторых аятах Пророку Мухаммаду было приказано поклясться именем Господа. Религиозно-правовые вопросы, связанные с клятвами, более подробно изучаются в мусульманском правоведении. В рамках коранических наук в центре внимания оказываются клятвы самого Аллаха, встречающиеся в Коране. В следующих подразделах мы подробно остановимся на том, чем и по какому поводу клянётся Аллах, рассмотрим содержательные и стилистические особенности этих клятв.

Значение клятв и их истолкование

Главной целью принесения клятвы является подтверждение взятых на себя обязательств или истинности сообщения. Услышав какое-либо известие, люди обычно делятся на три группы: одни верят ему, другие сомневаются в нём, а третьи отрицают его. Первая группа, в отличие от двух остальных, не нуждается даже в уверениях, а для убеждения сомневающихся и отрицающих необходимы многочисленные уверения и доказательства.

Священный Коран ниспослан на ясном арабском языке и обращён ко всему человечеству. Его заповеди и назидания касаются высших истин, имеющих исключительное значение для духовного благополучия людей. Однако среди людей есть и уверовавшие в Коран, и сомневающиеся в нём, и надменно отрицающие его. Поэтому, наряду с умозрительными и естественнонаучными аргументами, подтверждающими истинность Писания, коранический текст изобилует уверениями, которые выражаются при

помощи усиления (*таукїд*), свидетельств (*шахāда*) и клятв (*к̣асам*).

Клятва — это художественный приём, который благодаря своей лаконичности и выразительности оказывает сильное воздействие на слушателя. Как утверждают психологи, если клятвы и не избавляют человека от сомнений, то, по меньшей мере, побуждают его лишний раз задуматься над поднятой проблемой. Мы уже отмечали, что арабы верили в святость клятв и часто прибегали к ним для подтверждения своей правоты. Поэтому им не составляло труда прочувствовать тот суровый пафос, который клятвы придавали откровениям. В подтверждение этого ас-Суйути приводит рассказ о том, как бедуин, услышавший клятву в одном из аятов Корана, воскликнул: «Кто же так разгневал Достославного, что Он вынужден клясться?!»

В коранических рассказах много клятв, произнесённых пророками и обычными людьми, но наибольший интерес вызывают клятвы, принесённые самим Аллахом. В семи местах Всевышний клянётся сам собой. Ас-Суйути перечисляет эти семь мест, но ошибочно относит к ним два повеления поклясться Аллахом, обращённые к Мухаммаду (сура 10 «Йунус», аят 53 и сура 64 «Взаимное обделение», аят 7). Вместо них в этот список следует поместить 56-й и 63-й аяты из суры «Пчёлы». Из этих семи случаев в пяти предметом клятвы является воскрешение и воздаяние, в одном случае Аллах клянётся Собой в подтверждение важности повиновения Пророку (сура 4 «Женщины», аят 65), а в последнем — в подтверждение истинности его пророческой миссии. Все остальные клятвы Аллаха — клятвы творениями. Известно, что шариат запрещает клясться творениями, но религиозные предписания и ограничения распространяются только на людей. С коранической точки зрения, Аллах не несёт ответственности перед кем-либо и волен совершать всё, что пожелает.

Комментаторы по-разному объясняют смысл клятв творениями. Одни считают, что под ними подразумеваются клятвы Господом этих творений, поскольку любая вещь и любое явление указывают на их Создателя. Более убедительной представляется другая точка зрения. Согласно ей, такие клятвы подчёркивают превосходство или полезность творений, которыми поклялся Аллах. Они помогают слушателю задуматься над знаменами, указывающими на совершенство Аллаха и напоминающими о Его благах. Например, клятва жизнью Пророка (сура 15 «Хиджр», аят 72) подчёркивает его превосходство над остальными людьми. Его жизнь была полна поучительных уроков и назиданий. Поклявшись ею, Аллах словно призвал людей задуматься над жизненным путём Пророка и во всём следовать его примеру.

Ещё одна особенность коранических клятв в том, что посредством конкретных образов они облегчают понимание вопросов, связанных с верой и сокровенным знанием. Человеческий разум эффективнее воспринимает информацию, когда она воплощена в конкретные образы, особенно если речь идёт об абстрактных понятиях. Сравнивая истину с утренним светом, а ложь с ночным мраком, Аллах возвещает неизбежную победу света веры и знания над мраком безверия и невежества. С подобными приёмами мы сталкиваемся

в нескольких местах Корана, где Аллах клянётся ночью и днём, ночью и утренней зарёй. Одним словом, клятвы придают сакральному тексту особую выразительность и служат для уверения в правдивости Пророка, для подтверждения истинности того, о чём клянётся Аллах, для привлечения внимания к знамениям во Вселенной, для облегчения восприятия абстрактных понятий и т. д.

Исследование текста Корана показывает, что в большинстве случаев Аллах клянётся в подтверждение основ веры, знание которых обязательно для людей. В зависимости от предмета коранических клятв их можно разделить на четыре группы:

а) подтверждающие истинность поклонения одному Аллаху (например, сура 37 «Стоящие в ряд», аяты 1-4);

б) подтверждающие истинность ниспослания Корана (например, сура 44 «Дым», аяты 2-3 или сура 56 «Событие», аяты 75-77);

в) подтверждающие пророческую миссию Мухаммада (например, сура 36 «Йа син», аяты 1-3 или сура 53 «Звезда», аяты 1-2);

г) подтверждающие неизбежность воскрешения и расчёта (например, сура 51 «Рассеивающие», аяты 1-5 или сура 77 «Исторгающие», аяты 1-7);

д) подчёркивающие какое-либо качество или состояние человека (например, сура 90 «Город», аяты 1-4 или сура 100 «Скачущие», аяты 1-6).

Как отмечает аз-Замахшари, для клятв в Коране характерна связь между их предметом и объектом. Например, в суре «Событие» Аллах клянётся местами заката звёзд в подтверждение правдивости Корана. Комментируя значение этой клятвы, улемы указывают на связь между звёздами и кораническими аятами. Во-первых, как звёзды указывают путь во мраке ночи, так и аяты Корана указывают верный путь во мраке неведения. Во-вторых, как звёзды служат для украшения неба, так и Коран украшает внутренний мир уверовавшего в него. В-третьих, как звёзды служат для защиты небес от шайтанов, так и Коран отдаляет шайтанов от человека. В-четвёртых, как звёзды указывают на могущество Аллаха, так и аяты Корана указывают на Его имена и атрибуты, с той лишь разницей, что звёзды человек видит глазами, а Коран воспринимает на слух. Примечательно, что к слову *наджм* 'звезда' восходит и глагол 'распределять по частям'. Поэтому некоторые считали, что в вышеуказанном аяте Аллах поклялся не местами заката звёзд, а местами ниспослания отдельных фрагментов Корана.

Клятвы в Коране не только отличаются внутренней стройностью, но и удачно дополняют композиционную целостность текста. Это можно проиллюстрировать на примере суры «Заря», которая начинается клятвами утренней зарёй, десятью ночами, чётотом и нечётотом, а также ночью. По мнению многих комментаторов, под десятью ночами здесь имеются в виду первые десять ночей месяца зу-л-хиджжа, каждая из которых предваряет самые благодатные дни в году. Согласно хадисам, в эти дни праведные поступки приносят верующим наибольшую пользу, и поэтому их рекомендуется проводить в посте и молитве. Конец этой декады знаменуется началом хаджа и праздником жертвоприношения. Под чётотом и нечётотом

подразумеваются любые важные места, часы и поступки, связанные с хаджем и соответствующие этой характеристике. Например, холмы Сафа и Марва относятся к чёту, а Кааба — к нечёту. Праздник жертвоприношения, попадающий на десятое число, тоже относится к чёту, а предшествующий ему день стояния у горы Арафат — к нечёту. Перечисленные в этой суре клятвы связаны с обрядами поклонения, требующими от человека покорности и смирения. Этим качествам противопоставляются непокорность и высокомерие погубленных народов, которые упоминаются в последующих аятах, благодаря чему зачин увязывается с основной частью суры.

Мы уже отметили, что клятвы обычно отличаются лаконичностью. Эта особенность присуща и клятвам в Коране, благодаря чему они совмещают в себе сразу несколько значений. Так, в суре «Смоковница» Аллах вначале клянётся смоковницей и оливой, потом — горой Синаем, а потом — безопасным городом. В первой клятве не только подчёркивается польза плодов смоковницы и оливы, но и содержится указание на древнюю землю Палестины, где эти деревья широко распространены. На ней жили и проповедовали многие израильские пророки, в том числе последний из них — Пророк 'Иса. Синай — известная гора, на которой Муса разговаривал с Аллахом без посредников. Безопасный город — это Мекка, откуда началась проповедь Пророка Мухаммада. Упоминание наиболее характерной черты этого города вместо его названия делает последнюю клятву ещё более лаконичной. Эти клятвы не только подчёркивают превосходство и особенности трёх географических областей, но и указывают на правдивость трёх величайших пророков — Мусы, 'Исы и Мухаммада.

Из приведённых примеров видно, что значение коранических клятв раскрывается не сразу, а постепенно. Обнаруживая сокрытый в клятвах смысл, слушатель осознаёт красоту стиля Корана, постигает глубину его значений. Благодаря этому достигается одна из важнейших целей его прочтения — размышление над аятами Аллаха.

Виды и грамматические особенности клятв в Коране

Клятвы в Коране различаются не только по содержанию, но и по форме. В арабском языке клятвы состоят из трёх частей: *х̣* *арфа* (или соответствующего глагола), объекта и предмета. Объектом клятвы называют то, чем клянутся, а её предметом — то, что хотят подтвердить. Если клятва вводится глаголами *ак̣сама* и *х̣алафа* 'клясться', то объекту клятвы обязательно предшествует частица : «Именем Аллаха они принесли величайшие клятвы о том, что Аллах не воскресит умерших» (сура 16 «Пчёлы», аят 38). Если упомянутые выше глаголы опущены (а это делается для большей выразительности), клятва чаще всего вводится в текст при помощи частицы . Если объектом клятвы является одно из имён Аллаха, то допустимо использование частицы : «Клянёмся Аллахом, мы пребывали в очевидном заблуждении» (сура 26 «Поэты», аят 97). В Коране последняя частица используется в восьми клятвах и только со словом 'Аллах', но арабы используют его и перед другими именами Всевышнего,

например, в выражении «клянусь Господом Каабы».

Во многих случаях предмету клятвы предшествует частица (*lām dжавāb ал-к□асам*), и в этом случае глагол обычно стоит в настоящем времени и к нему добавляется буква для усиления смысла (*нӯн ат-таукїд*):

«Клянусь твоим Господом! Мы непременно спросим всех их» (сура 15 «Хиджр», аят 92). Если предмет клятвы содержит глагол прошедшего времени, перед которым нет управляемых слов, то частица предмета клятвы обязательно соединяется с частицей подтверждения (*к□ад ат-тах□к□йк□*):

«Мы сотворили человека в прекраснейшем облике» (сура 95 «Смоковница», аят 4). В подобных случаях опущение частицы предмета клятвы допустимо лишь тогда, когда текст клятвы слишком длинный. Например, в первых восьми аятах суры «Солнце» перечисляются сразу одиннадцать клятв, предмет которых начинается частицей : «Преуспел тот, кто очистил её» (сура 91 «Солнце», аят 9).

Если все части клятвы или большинство их упомянуты в тексте, то клятва называется явной (*з□āхир*). Если в тексте встречается только предмет клятвы, то она называется подразумеваемой (*муд□мар*).

В подразумеваемых клятвах отсутствуют как частица клятвы, так и глагол «клянусь». На предмет клятвы в одних случаях указывает стоящая перед ним частица предмета клятвы , а в других случаях — контекст отрывка. Например, аят «Испытания непременно коснутся вашего имущества и вас самих» (сура 3 «Семейство ‘Имрана», аят 186) означает: «Клянусь Аллахом, вы непременно будете испытаны», потому что соответствующий глагол начинается частицей предмета клятвы. В аяте «Каждый из вас войдёт туда» (сура 19 «Марйам», аят 71) на наличие клятвы указывает контекст фрагмента, начинающегося фразой «Клянусь твоим Господом...» (сура 19 «Марйам», аят 68).

Нередко подразумеваемые клятвы встречаются после условного придаточного предложения, например: «Если ты не перестанешь, то я непременно побью тебя камнями» (сура 19 «Марйам», аят 46). В подобных оборотах вторая часть является не главным предложением в сложносочинённом условном предложении (*джавāб аш-шарт□*), а предметом клятвы (*джавāб ал-к□асам*). В противном случае глагол в главном предложении находился бы в усечённом наклонении (*маджзӯм*). Так, в аяте «Скажи: “Если бы люди и джинны объединились для того, чтобы сочинить нечто, подобное этому Корану, это не удалось бы им”» (сура 17 «Ночной перенос», аят 88) глагол находится не в усечённом наклонении, а в форме настоящего времени (*марфӯ’*).

Лаконичность явных клятв в некоторых случаях достигается за счёт опущения предмета клятвы. В арабском языке допускается опущение отдельных слов или частей предложения в тех случаях, когда они очевидны или когда предложение имеет самый широкий смысл. Например, в Коране встречаются случаи опущения главного предложения, когда условное придаточное предложение начинается частицей «если бы». Например, концовка аята «Поистине, когда срок Аллаха наступает, он

уже не откладывается. Если бы вы только знали!» (сура 71 «Нух», аят 4) означает: «Если бы вы знали истину, то не стали бы противиться ей и приобщать сотоварищей к Аллаху». Выражение ‘если бы вы только знали’ часто используется арабами без главного предложения, когда речь идёт о чем-то важном или удивительном.

Предмет клятвы обычно опускается тогда, когда на него недвусмысленно указывает объект клятвы. Например, в начале суры «Сад» Аллах клянётся Кораном, содержащим напоминание и заслуживающим упоминания. Опускание предмета клятвы в данном случае означает, что Аллах поклялся в подтверждение правдивости Корана. В первых аятах суры «Воскресение» содержатся клятвы днём воскресения и душой попрекающей. Предмет этих клятв тоже опущен; следовательно, Аллах поклялся неизбежностью возвращения к Нему, когда каждый человек станет попрекать себя в совершённых грехах и упущениях.

Говоря о клятвах в Коране, комментаторы уделяют особое внимание тем случаям, когда глаголу ‘клянусь’ предшествует частица . Такая грамматическая конструкция встречается и в доисламской поэзии и обычно служит для усиления клятвы и для указания на её важность. В Коране она встречается в восьми аятах, причём дважды — в зачинах сур «Воскресение» и «Город». Истолкование этих аятов стало предметом серьёзной полемики между знатоками тафсира и арабского языка, и поэтому мы рассмотрим данный вопрос подробнее.

Согласно первому мнению, частица является отрицательной (*lā nāfiyya*) и указывает на отрицание клятвы. В таком случае, например, зачин суры «Город» означает: «Я не клянусь этим городом». В чём же смысл такого отрицания? По словам Фахр ад-Дина ар-Рази, оно подчёркивает важность того, чем Аллах отказался поклясться. Иными словами, предмет клятвы настолько ясен и очевиден, что нет никакой необходимости клясться в подтверждение его. Абу ас-Су‘уд считал, что таким образом Аллах указывает на важность объекта клятвы. Однако данное истолкование опровергается аятами из суры «Событие», в которой Аллах поклялся местами заката звёзд. Данной клятве также предшествует частица , однако в последующем аяте ясно говорится, что это великая клятва. Следовательно, использование частицы перед клятвами в Коране не означает того, что Аллах не желает клясться этими вещами.

Согласно второму мнению, это добавочная частица (*lā zā'ida*), не имеющая смысла или служащая для усиления клятвы. Многие комментаторы считали данное суждение несостоятельным, поскольку совершенство коранического стиля исключает наличие слов или выражений, лишённых всякого смысла. Кроме того, использование этой частицы перед клятвой, напротив, указывает на её значимость, и поэтому называть её добавочной неправильно.

Третьи полагали, что частица служит для отрицания суждения, которое опущено и подразумевается. В таком случае аят «Нет, клянусь днём воскресения» (сура 75 «Воскресение», аят 1) означает: «Нет, ошибаются

те, которые отрицают будущую жизнь. Клянусь днём воскресения, он непременно наступит». В опровержение этого мнения улемы приводят три основных довода.

Во-первых, подразумеваемые слова в данном случае неочевидны, а утверждать подобное на основании предположения неправильно. Во-вторых, в таком случае после частицы *لَ* следовало бы употребить соединительный союз *وَ*, который указывал бы на возобновление речи. В-третьих, опускать целое предложение после отрицательной частицы *لَ* допустимо только в ответе на вопрос.

Существует мнение, что в основе своей частица *لَ*, использованная перед глаголом 'клянусь', является частицей *لَ*, служащей для усиления смысла (*lām at-taukīd*), к которой добавлен *لَ*. Это подтверждается *كَلِمَاتِ* *لَ* *إِرْبِ* *أَثَمِ* ал-Хасана ал-Басри и ряда других чтецов, которые читали

«Поистине, клянусь днём воскресения» (сура 75 «Воскресение», аят 1) и *لَ* *أَقْسِمُ* *بِهَذَا* *الْبَلَدِ* «Поистине, клянусь этим городом» (сура 90 «Город», аят 1). Знатоки арабского языка допускают использование этой частицы перед глаголом настоящего времени для усиления его смысла. С примером этого мы сталкиваемся и в аяте *لَ* *أَقْسِمُ* *بِهَذَا* *الْبَلَدِ* «Поистине, в день воскресения твой Господь рассудит между ними» (сура 16 «Пчёлы», аят 124).

Обобщая высказанные на этот счёт мнения, можно заключить, что частица *لَ*, встречающаяся перед глаголом 'клянусь', не означает отрицания клятвы и не является добавочной. Она служит для усиления клятвы и придания ей большей выразительности, и подобный приём часто используется в арабском языке.

В целом использованные в коранических клятвах грамматические конструкции полностью соответствуют принципам арабской риторики и находят подтверждение в доисламской поэзии. Благодаря своей выразительности и меткости, они побуждают людей задумываться над смыслами откровения и не оставаться безразличными к его назидательным повествованиям и грозным предупреждениям. И мы не ошибёмся, если скажем, что клятвы — одно из самых ярких художественных средств, помогающих слушателям Корана ощутить себя участниками живого диалога с Всевышним Аллахом.

Контрольные вопросы

1. В чём заключалась социальная значимость клятв в доисламской Аравии?
2. Как расценивается клятва творениями в исламе и предыдущих монотеистических традициях?
3. С какой целью Аллах клянётся творениями в Коране?
4. Какие виды клятв встречаются в Коране?
5. В каких случаях предмет клятвы может быть опущен?

Практические задания

1. Выполните грамматический разбор и укажите вид клятв в следующих

аятах:

«Ты непременно убедишься, что они жаждут жизни больше всех людей, даже больше многобожников» (сура 2 «Корова», аят 96);

«Если вы умрете или будете убиты, то непременно будете собраны к Аллаху» (сура 3 «Семейство ‘Имрана», аят 158).

2. Опираясь на тафсиры Корана, дополните предмет клятвы в следующих примерах и объясните, что в них указывает на опущение предмета клятвы:

«Каф. Клянусь славным Кораном! Но удивились они тому, что к ним явился предостерегающий увещатель из них самих» (сура 50 «Каф», аяты 1-2);

«Клянусь звездой, когда она падает! Не заблудился ваш товарищ и не сошёл с пути» (сура 53 «Звезда», аяты 1-2);

«Клянусь небом с созвездиями! Клянусь днём обещанным! Клянусь свидетельствующим и засвидетельствованным! Да сгинут собравшиеся у рва» (сура 85 «Созвездия», аяты 1-4).

Арабские термины

джавāб ал-к□асам

к□асāма

к□асам э□āхир

к□асам муд□мар

§14. ПРИЧИНЫ НИСПОСЛАНИЯ АЯТОВ И СУР

Становление и развитие науки о причинах ниспослания

Согласно исламскому вероучению, текст Корана был ниспослан Пророку Мухаммаду по частям в течение примерно двадцати трёх лет. Этому предшествовало низведение священного текста целиком из Хранимой Скрижали на ближайшее небо. При внимательном изучении Корана нетрудно заметить, что многие аяты непосредственно связаны с отдельными эпизодами из жизни Мухаммада и его современников. Для правильного понимания этих откровений необходимо знание исторических событий, сопутствовавших их произнесению. Поэтому мусульманская традиция сохранила предания, в которых разъясняются обстоятельства, которые предшествовали низведению откровений Пророку Мухаммаду и были причиной этого. Записанные в тафсирах и сборниках хадисов, эти предания легли в основу отдельной коранической дисциплины — науки о причинах или обстоятельствах ниспослания Корана (*асбāб ан-нузūл*). Слово *сабаб* (мн. *асбāб*) имеет значения ‘причина’, ‘повод’, ‘путь’, ‘средство’, ‘связь’. Оно употребляется в отношении всего, что способствует достижению поставленной цели. Слово *нузūл* ‘ниспослание’ образовано от глагола I породы ‘спускаться’, ‘опускаться’. От этой же корневой основы образованы термины ‘ниспослание целиком’ (масдар глагола IV породы)

и ‘ниспослание по частям’ (масдар глагола II породы).

Поскольку предписания Корана регулируют самые разные стороны индивидуальной и общественной жизни человека, необходимо различать аяты, которые устанавливают религиозно-богословские положения, и аяты, которые описывают события мировой истории, дают оценку отдельным эпизодам из жизни Пророка и его современников, устанавливают бытовые и морально-этические правила, определяют экономические и политические нормы жизни мусульманской уммы. Это разделение очень важно для правильного понимания и толкования текста Корана, а также для того, чтобы находить и определять причины ниспослания отдельных фрагментов. В частности, аяты, излагающие вероучение ислама, в подавляющем большинстве случаев не имеют причин ниспослания, поскольку вероучение не зависит от каких-либо земных вопросов или обстоятельств. Вопросы богослужения и установления, касающиеся религиозной практики, теснее связаны с земной жизнью мусульман и часто излагаются в аятах, ниспосланных в зависимости от определённых обстоятельств. Причины ниспослания имеются чаще всего у аятов, которые определяют бытовые, семейные, общественные, торгово-экономические отношения.

Аллах во всех своих деяниях поступает по известным лишь Ему причинам. Потому и Коран в представлении мусульман был ниспослан на землю исключительно по ведению самого Бога с тем, чтобы направить человечество на путь истины. Ниспосылая откровения, Всевышний руководствовался своей волей и своими желаниями, поэтому причины ниспослания большей части аятов для нас остаются недоступными. Однако в некоторых случаях эти причины явно или косвенно прослеживаются и открываются лучшим знатокам и толкователям Корана.

В свете сказанного можно сделать вывод, что коранические аяты делятся на две большие группы:

а) аяты, причины ниспослания которых могут быть раскрыты с изволения Аллаха. Причины ниспослания одних аятов вытекают из контекста коранических сур и фрагментов, а для понимания других необходимо изучить предания, которые связаны с описанными в Коране событиями;

б) аяты, причины ниспослания которых не известны. Таковых в Коране большинство, и их ниспослание произошло по воле и желанию самого Аллаха. По-арабски феномен ниспослания аятов без видимых для нас причин называется *ибтидā*.

Наука о причинах ниспослания Корана имеет свою историю становления и развития. Согласно ас-Суйути, первый специальный трактат о причинах ниспослания аятов принадлежит перу ‘Али ибн ал-Мадини (ум. 234), учителя имама ал-Бухари. По мнению современных исследователей, ещё раньше Маймун ибн Махран (ум. 117) сочинил трактат *Тафсīл ли-асбāб ан-нузūл* (Подробное разъяснение причин ниспослания), сохранившийся в рукописи. Впоследствии данной проблематики касались Абу ал-Мутарриф ал-Куртуби и другие комментаторы, чьи труды, к сожалению, не сохранились, но упоминаются в работах ал-Вахиди и ас-

Суйути.

Среди ранних сочинений на эту тему наибольшую известность приобрела книга *Асбāб ан-нузūл* (Причины ниспослания) Абу ал-Хасана ал-Вахиди (ум. 1076). Она и сегодня не потеряла своей актуальности, несмотря на имеющиеся в ней исторические несоответствия и несмотря на то, что в неё включены предания, не относящиеся к заданной теме. Многие из хадисов, собранных ал-Вахиди, были рассказаны ненадёжными передатчиками. Среди таковых можно особо выделить Мухаммада ибн ас-Са'иба ал-Калби (ум. 763). Хадисоведы обвиняют его в измышлении хадисов от имени Ибн 'Аббаса и единодушно отвергают его сообщения. Вместе с тем пересказы ал-Калби нередко включаются в богословские сочинения. Собрание выдуманых хадисов наряду с надёжными традиционно объясняется желанием предостеречь последующие поколения от ошибок учёных и домыслов лжецов. Именно поэтому ранние улемы уделяли особое внимание *иснāдам* и для указания на надёжность хадиса было достаточно привести цепь его передатчиков.

Впоследствии теологи неоднократно предпринимали попытки выправить неточности, имеющиеся в трактате ал-Вахиди, и систематизировать сведения о причинах ниспослания. Некоторые авторы просто перерабатывали его сочинение. Например, Абу Исхак ал-Джа'бари переписал сочинение ал-Вахиди, опустив *иснāды* сообщений и не сделав к ним никаких комментариев.

Важное место среди трудов о причинах ниспослания занимают работы *Асбāб нузūл ал-К'ур'āн* (Причины ниспослания Корана) Абу ал-Фараджа Ибн ал-Джаузи (ум. 1202) и *ал-'Уджāб фī байāн ал-асбāб* (Удивительное о разьяснении причин) Ибн Хаджара ал-'Аскалани (ум. 1449). Согласно ас-Суйути, последний трактат некоторое время считался утерянным, но по счастливой случайности часть его черновика была найдена. Она состоит из более 400 страниц и заканчивается на комментарии к 78-му аяту из суры «Женщины», причем одна часть рукописи (от комментария к 223-му аяту суры «Корова» до конца Корана) записана собственноручно автором. В 1997 г. это сочинение впервые было издано в двух томах.

Важное место среди сочинений на эту тему занимает книга *Лубāб ан-нук'ўл фī асбāб ан-нузūл* (Сердцевина предания о причинах ниспослания), принадлежащая перу каирского законоведа и комментатора Джалал ад-Дина ас-Суйути. Характеризуя свою работу, он пишет: «Я сочинил на эту тему книгу, содержательную, но краткую, тщательно выверенную, и ничего подобного этой книге по данной теме сочинено не было». По мнению некоторых авторов, такая оценка данного труда несколько завышена, поскольку трактат ал-Вахиди по-прежнему занимает центральное место среди работ о причинах ниспослания. Последний из классических трудов на эту тему — *Иршād ар-Рах'мāн фī асбāб ан-нузūл ва-л-муташиāбих ва-т-таджвīд* (Наставление Милостивого о причинах ниспослания, неясных аятах и нормах чтения) имама ал-Аджхури (ум. 1776). Это сочинение, в котором собраны предания из трудов ал-Вахиди и ас-Суйути, до сих пор не

издано, а его рукопись хранится в библиотеке Университета ал-Азхар.

Из современных трудов на данную тему выделяются *ас-С^ах^их^и ал-муснад мин асб^аб ан-нуз^ул* (Достоверные предания с *исн^адами* о причинах ниспослания) йеменского шейха Мукбила ал-Вади‘и и *С^ах^их^и асб^аб ан-нуз^ул: дир^ас^ат хад^исиййа* (Достоверные предания о причинах ниспослания: хадисоведческие исследования) иорданского учёного Ибрахима ал-‘Али. В этих работах собраны и сопоставлены многочисленные предания о причинах ниспослания Корана, особое внимание уделяется исследованию *исн^адов*. Интерес богословов к причинам ниспослания Корана объясняется важностью этой науки для понимания священного текста, целей и особенностей исламского шариата. Однако самостоятельное исследование вопросов, касающихся причин ниспослания сур и аятов, требует глубоких познаний в области арабского языка, арабской литературы и многих шариатских дисциплин, прежде всего методологии исследования хадисов*.

Причины ниспослания аятов и сур: определение и виды

Как уже отмечалось, большая часть коранических откровений ниспослана без какого-либо явного повода или причины. В связи с этим необходимо, прежде всего, опровергнуть любые попытки представить Коран как изложение событий, связанных с жизнью и деятельностью Мухаммада, или как собрание его проповедей. В этом заключается принципиальное отличие Корана от канонических Евангелий, которые повествуют о жизни посланника Божьего Иисуса Христа. Главная идейная установка Корана — преодолеть религиозные заблуждения и опровергнуть языческие верования, обратить людей к вере в единственного истинного Бога — Аллаха.

Не всякий аят имеет причину ниспослания, и не каждое сообщение, которое относят к таким причинам, является таковым в действительности. К причинам ниспослания относятся только те события, которые произошли при жизни Пророка Мухаммада и в период ниспослания Корана и стали непосредственным поводом для ниспослания откровений. **Причиной ниспослания называют события, происшедшие в период пророческой миссии Мухаммада, или заданные ему вопросы, явившиеся внешним толчком к ниспосланию аятов или целых сур.**

Данное определение выводится из положений, приведенных в трудах по корановедению ас-Суйути и аз-Заркани. Из него следует, что исторические события, происшедшие до начала пророческой миссии Мухаммада и описанные в Священном Коране, не считаются причинами ниспослания соответствующих аятов. Ас-Суйути доказал ошибочность суждения ал-Вахиди о том, что поход эфиопов со слонем на Мекку стал причиной

* В русскоязычной литературе с преданиями об *асб^аб ан-нуз^ул* можно ознакомиться в следующих трудах: аз-Зубайди Ахмад бин Абд ал-Латиф. Сахих аль-Бухари (краткое изложение) / Пер. с араб. М., 2003; Коран. Перевод с араб. и комм. Э. Р. Кулиева. М., 2004; ас-Суйути Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 2: Учение о ниспослании Корана. М.: ИД «Муравей», 2001.

ниспослания суры «Слон», а факт избрания Пророка Ибрахима возлюбленным Аллаха — причиной ниспослания 125-го аята суры «Женщины». Таким образом, исследуя предания, приводимые в качестве обоснования причины ниспослания аята, необходимо установить взаимосвязь между данным конкретным событием или заданным Пророку вопросом и между ниспосланием аята. Если такая взаимосвязь существует, то данное событие может быть причиной его ниспослания.

Примером ниспослания аятов по поводу какого-либо события является история о братании сподвижников. На определенном этапе взаимоотношении между братьями по вере, ансарами и мухаджирами, стали настолько близкими, что каждый из них стал получать право на наследство другого. Это болезненно затронуло их внутрисемейные имущественные отношения и вызвало конфликты между родственниками. Тогда были ниспосланы аяты

«Однако родственники ближе друг к другу» (сура 8 «Трофеи», аят 75)

и «В писании Аллаха кровные родственники ближе друг к другу, чем верующие и мухаджиры, если только вы не сделаете добро своим близким» (сура 33 «Сонмы», аят 6). После этого сподвижники стали передавать права наследства только кровным родственникам.

Во многих случаях аяты ниспосылались для разрешения споров, возникших между соплеменниками, а также для подчеркивания добродетели и достоинства отдельных сподвижников или в знак осуждения их ошибок и проступков. Например, поводом для ниспослания аятов

«Аллах принял покаяния Пророка, мухаджиров и ансаров, которые последовали за ним в трудный час...» (сура 9 «Покаяние», аяты 117-119) стала история о трёх верующих мужах, которые проявили слабость и не отправились в поход на Табук, а потом раскаялись и чистосердечно признались в этом.

Некоторые аяты были ниспосланы в ответ на вопросы или высказывания сподвижников. Так, после изменения киблы и повеления во время молитв поворачиваться лицом не в сторону Иерусалима, а в сторону Заповедной мечети в Мекке, некоторые из сподвижников стали сожалеть о тех верующих, которые умерли или были убиты до того, как это произошло. Люди сказали: «Если бы те, кто умер до того, как мы повернулись лицом к этой кибле, могли узнать об этом раньше». Тогда был ниспослан аят «Аллах никогда не даст пропасть вашей вере» (сура 2 «Корова», аят 143), т. е. преданности исламу и молитвам, совершённым в сторону Иерусалима.

К этой разновидности причин ниспослания относятся мольбы и обращения ‘Умара ибн ал-Хаттаба, после которых было ниспослано несколько откровений. Например, аят «Если вы просите у них какую-либо утварь, то просите у них через завесу» (сура 33 «Союзники», аят 53) был ниспослан после того, как ‘Умар ибн ал-Хаттаб сказал посланнику Аллаха: «Почему ты не прикажешь своим женам укутываться в покрывала, ведь с ними заговаривают и добродетельные люди, и грешники?» В другой раз ‘Умар сделал предложение молиться позади камня, на который Пророк

Ибрахим поднимался при возведении Каабы, и после этого был низведён аят «Сделайте же место Ибрахима местом моления» (сура 2 «Корова», аят 125). Согласно преданию, когда Ибрахим завершил возведение Каабы, этот кусок скалы остался лежать у восточной стены храма. В период правления ‘Умара ибн ал-Хаттаба (634—644) его отодвинули в сторону, чтобы совершающие обход вокруг Каабы проходили перед ним, не мешая молящимся позади него. Сейчас он находится перед воротами Каабы на том самом месте, где в древности молился Пророк Ибрахим.

Причинами ниспослания коранических откровений становились вопросы не только мусульман, но и людей писания и язычников. Иудеи, обладавшие знанием о предыдущих небесных писаниях, неоднократно испытывали Пророка Мухаммада вопросами, ответы на которые можно узнать только из божественного откровения. Например, в ответ на вопрос группы иудеев о том, что такое душа, был ниспослан аят

«Они станут спрашивать тебя о духе. Скажи: “Дух — от повеления моего Господа, а вам дано знать об этом очень мало”» (сура 17 «Ночной перенос», аят 85).

Указание на причину ниспослания может содержаться и в тексте самого аята. В некоторых случаях это очевидно, как, например, в аяте о женитьбе Мухаммада на Зайнаб бинт Джахш:

«Вот ты сказал тому, кому Аллах оказал милость и кому ты сам оказал милость (т. е. Зайду ибн Харисе): “Удержи свою жену при себе и бойся Аллаха”. Ты скрыл в своей душе то, что Аллах сделает явным, и ты опасался людей, хотя Аллах больше заслуживает того, чтобы ты опасался Его. Когда же Зайд удовлетворил с ней свое желание, Мы женили тебя на ней, чтобы верующие не испытывали никакого стеснения в отношении жён своих приемных сыновей после того, как те удовлетворят с ними своё желание» (сура 33 «Союзники», аят 37). В других аятах косвенное указание на причину ниспослания подтверждается хадисами.

В некоторых случаях контекст аята позволяет предположить о том, что он был ниспослан в связи с конкретным событием, хотя это не находит подтверждения в преданиях. Так, выражение ‘они спрашивают тебя’ встречается в 13 аятах Корана, но в большинстве из этих случаев мы не располагаем точными сведениями о причинах ниспослания. Некоторые комментаторы высказывали мысли о возможных причинах этих аятов, но для понимания их такие предположения не имеют никакого значения.

Из работ ал-Вахиди и ас-Суйути следует, что причины ниспослания есть у около 600 аятов Корана. В преданиях сообщается, что одни аяты ниспосланы по поводу группы верующих, язычников или людей писания, а другие — по поводу конкретных людей. Например, слова «Не прогоняй тех, которые взывают к своему Господу утром и перед закатом, стремясь к Его лику» (сура 6 «Скот», аят 52) были ниспосланы по поводу шести малоимущих мусульман: язычники потребовали от Пророка прогнать их и обещали в этом случае послушать его проповеди. Аяты о *zikhāre* (клятва

об отречении от жены, распространённая в доисламские времена) были ниспосланы по поводу жены Ауса ибн ас-Самита (сура 58 «Препирательство», аяты 1-4), предписание о *ли'әне* (взаимном проклятии супругов, один из которых обвиняет другого в прелюбодеянии) — по поводу 'Уваймира ал-'Аджлани и Хилала ибн Умайи (сура 24 «Свет», аяты 6-10), аят о наследовании тому, кто не оставляет после себя ни родителей, ни детей, — по поводу Джабира ибн 'Абдаллаха (сура 4 «Женщины», аят 176).

Связь причины ниспослания с отдельными людьми или же группами не означает того, что содержащиеся в этих аятах предписания ограничиваются конкретной ситуацией того времени или конкретной личностью. Напротив, установленные в них нормы распространяются на все подобные ситуации и на всех людей, обладающих такими качествами, поскольку *نَّ الْعَجْوَ بِحُجْمٍ* *الْفَيْضَ لِي بِحُجْمٍ وَصِ السَّبِيَّ* 'назидание определяется общим смыслом аята, а не конкретной причиной ниспослания'.

Таким образом, если аят содержит конкретное установление (порицание, запрет, одобрение, похвалу, разрешение и т.п.) относительно события или вопроса, в связи с которым он был ниспослан, то подобное кораническое предписание распространяется на всех людей, оказавшихся в соответствующей ситуации. Ас-Суйути согласился с этим правилом лишь отчасти, полагая, что общий смысл имеют только заповеди, а аяты о конкретных людях не обобщаются. Однако многие комментаторы не разделяли его точки зрения, поскольку Коран является верным руководством для всех поколений людей. Благодаря обобщённому пониманию смысла аятов, описывающих события из жизни отдельных личностей, мусульмане имеют возможность узнать об отношении ислама к ситуациям, описанным в том или ином кораническом фрагменте.

В качестве примера рассмотрим аят, который указывает на очень специфическую особенность внешности человека, о котором он был ниспослан: «Мы заклеим его хобот» (сура 68 «Перо», аят 16), т. е. обезобразим его нос. Этот и предшествующие ему шесть аятов ниспосланы об одном из злобных мекканских язычников, которому в битве при Бадре рассекли нос. Несмотря на это, Катада и целый ряд комментаторов считали, что огненное клеймо на носу в день воскресения будет одной из отличительных особенностей всех неверующих, обладающих такими же дурными качествами.

Особенности преданий о причинах ниспослания

Исследуя причины ниспослания аятов, комментаторы Корана не могут использовать умозаключения и заниматься *иджтихāдом*, поскольку единственным источником знания о причинах ниспослания Корана являются высказывания сподвижников Мухаммада. Они были свидетелями низведения откровений, и до нас дошло много хадисов на эту тему, рассказанных 'Али ибн Абу Талибом, Ибн 'Аббасом и другими сподвижниками. Сообщается, что Ибн Мас'уд говорил: «В писании Аллаха нет аята, о месте и причине ниспослания которого я бы не знал. Если бы я узнал, что где-то есть

знающий писание Аллаха лучше меня и что до того места можно добраться верхом, я бы тотчас отправился к нему».

С другой стороны, не каждое предание об обстоятельствах ниспослания аятов обязательно является достоверным. Комментаторы Корана предъявляли к таким сообщениям два главных требования.

Первое — оно должно отвечать всем условиям надёжности, которые были выдвинуты хадисоведами. Достоверными (*сахîх*) считаются хадисы, отвечающие следующим пяти требованиям: а) *иснâд* хадиса должен быть непрерывным, то есть каждый из передатчиков должен был слышать хадис непосредственно от предыдущего рассказчика; б) передатчики хадиса должны заслуживать доверие, то есть каждый из них должен быть разумным совершеннолетним мусульманином, не уличённым в совершении дурных поступков и нововведений; в) передатчики должны отличаться высокой точностью, то есть каждый из них должен был обладать хорошей памятью или аккуратно вести записи; г) хадис не должен иметь дефектов (*'илла*), то есть причин, позволяющих усомниться в его достоверности при внешней безупречности *иснâда*; д) хадис не противоречит более надёжным сообщениям. Это значит, что в расчёт не должны приниматься предания, рассказанные ненадёжными передатчиками, а также имеющие в своём содержании неточности, которые нельзя выправить за счёт похожих сообщений. Если предание противоречит более надёжным хадисам, то оно также не должно приниматься в расчёт.

В некоторых хадисах причины ниспослания Корана разъясняются *тâбî*. Среди этого поколения мусульман было много выдающихся комментаторов, правоведов и передатчиков хадисов. В достоверных преданиях, имеющих непрерывный *иснâд*, наряду с именем *тâбî* называется имя сподвижника, от которого тот услышал слова Пророка или историю о ниспослании аята. Но в некоторых случаях *тâбî* опускали имена сподвижников, и такие предания называются отосланными (*мурсал*). Это одна из категорий слабых хадисов, но они принимаются к сведению, если отвечают следующим условиям:

а) если одно отосланное сообщение подтверждается другим отосланным сообщением;

б) если оно передано *тâбî*, который известен многочисленными рассказами от имени сподвижников, например, Муджахидом, Са'идом ибн Джубайром или 'Икримой.

Второе — необходимо наличие ясного свидетельства того, что описанное в хадисе событие связано с ниспосланием конкретного аята. Обычно на это указывают слова сподвижника, например:

‘причиной ниспослания этого аята является’, ‘после этого Аллах ниспослал аят’, ‘этот аят был ниспослан по поводу’ и т.п. Если в хадисе нет ясного указания на взаимосвязь события с ниспосланием откровения, то его принято рассматривать не как причину ниспослания, а как обычное толкование.

Наличие приведённых выше оборотов является основанием для установления причины ниспослания. Однако внимательное исследование

хадисов показывает, что сподвижники нередко использовали такие обороты не для указания на причину ниспослания, а в качестве примера для разъяснения смысла аята.

Рассмотрим разницу между причиной ниспослания и толкованием на конкретном примере. В авторитетных сводах сообщается, что однажды *мунāфик*□и-лицемеры увидели, как один из богатых мусульман раздал щедрое пожертвование, и сказали: «Он выставляет себя напоказ перед людьми». Когда же какой-то бедный человек раздал в качестве милостыни немного еды, они посмеялись над ним, сказав, что Аллах не нуждается в таком жалком пожертвовании. По этому поводу был ниспослан аят

«Они поносят тех, кто раздает добровольные пожертвования, и тех, кто с трудом находит средства для пожертвований» (сура 9 «Покаяние», аят 79).

В данном случае причиной ниспослания являются непосредственные действия этих *мунāфик*□ов-лицемеров. Однако оценка их отношения к поступкам мусульман, т. е. осуждение неприязни и насмешек, желания ослабить веру, составляет общий смысл самого аята, но ни в коем случае не является причиной ниспослания. Таким образом, этот аят был ниспослан по причине совершённых *мунāфик*□ами-лицемерами действий, а толкование смысла аята позволяет выразить осуждение того, что они совершают. Это ещё раз показывает, что достоверно судить о причине ниспослания можно, лишь тщательно изучив и проанализировав весь коранический отрывок, касающийся данного события, и собрав предания, повествующие о нём.

В тафсирах нередко упоминаются разные причины ниспослания одного и того же аята. В таких случаях возможно несколько вариантов разрешения возникшей ситуации.

1. Если передатчик одного из сообщений ясно указал на причину ниспослания, а передатчик другого высказал лишь своё предположение, то опираться следует на то, которое содержит ясное указание.

2. Если в обоих сообщениях ясно говорится о причине ниспослания, но одно из них достоверно, а другое нет, то принимается во внимание первое. Так, в *С*□*ах*□*йх*□*ах* ал-Бухари и Муслима сообщается, что поводом для ниспослания суры «Утро» была история о болезни Пророка, во время которой ниспослание откровений была приостановлено. В эти дни к нему пришла женщина и сказала: «О Мухаммад, поистине, я надеюсь, что твой шайтан уже покинул тебя. Я вижу, он не приближался к тебе в последние два-три дня», — после чего и была ниспослана данная сура. Есть и другое сообщение о том, что откровения прекратились из-за того, что под кроватью Пророка сдох щенок, но последний хадис является слабым и не принимается к сведению.

3. Если оба сообщения достоверны, но одному из них можно отдать предпочтение (*тарджйх*□) перед другим, то опираться следует на наиболее сильное из них. Отдать предпочтение одному из двух хадисов можно, если в одном случае передатчик был очевидцем рассказанной им истории, а в другом слышал её от других сподвижников; если один из хадисов

“Явилась истина, и сгнула ложь. Поистине, ложь обречена на погибель”» (сура 17 «Ночной перенос», аят 81). Как видим, подобные истории не имеют отношения к причинам ниспослания.

Значение науки о причинах ниспослания

Для постижения мудрости коранических откровений недостаточно изучить лексические значения встречающихся в них слов и проанализировать дословный перевод текста. Коранические заповеди ниспосылались мусульманам после определённых событий в их повседневной жизни для того, чтобы установить нормы их взаимоотношений между собой и с другими. Поэтому содержание аятов может быть раскрыто только после углублённого анализа обстоятельств, в которых они были ниспосланы.

По мнению ал-Вахиди, «невозможно толковать аят, не узнав связанной с ним истории и не выяснив всё о его ниспослании». Египетский богослов Ибн Дакик ал-‘Ид (ум. 1286) дополняет эту мысль: «Выяснение обстоятельств ниспослания — это надёжный путь к тому, чтобы понять смыслы Корана». Ас-Суйути отмечает, что знание причин ниспослания помогает постичь мудрость установления той или иной заповеди. Высказывания этих авторитетных учёных подчеркивают необходимость знания событий, предшествовавших ниспосланию откровений, и конкретно-исторических условий, в которых происходило сложение Корана.

Изучение причин ниспослания, в частности, убедительно доказывает, что коранические заповеди устанавливают принципы справедливости в отношениях между отдельными людьми и различными слоями общества. В сборниках хадисов приводится рассказ о том, как в годы противостояния с язычниками вооружённая группа мусульман повстречалась с неизвестным человеком, мирно пасшим своих овец. Когда он поприветствовал проходивших мимо воинов, кто-то из них убил его и забрал себе стадо. Аллах осудил такой поступок, ниспослав аят:

«О те, которые уверовали! Когда вы выступаете на пути Аллаха, то удостоверяйтесь и не говорите тому, кто приветствует вас миром: “Ты неверующий”, — стремясь обрести тленные блага мирской жизни» (сура 4 «Женщины», аят 94).

Практически во всех трактатах о коранических науках приводятся наглядные примеры того, как изучение причин ниспослания более полно раскрывает смысл аятов, которые на первый взгляд представляются неясными. Например, опираясь на текст аята «Аллаху принадлежат восток и запад. Куда бы вы ни повернулись, там будет лик Аллаха» (сура 2 «Корова», аят 115), можно ошибочно предположить, что поворачиваться в сторону киблы во время намазов необязательно. Это суждение противоречит богослужебным предписаниям и единому мнению улемов, поскольку при внимательном исследовании причины его ниспослания выясняется, что Пророк Мухаммад во время поездок иногда совершал намаз, сидя верхом на верблюдице, и его лицо в этот момент было обращено в направлении движения. С учётом этих обстоятельств

предписание, содержащееся в данном аяте, распространяется только на те случаи, когда путники совершают добровольные намазы, находясь в транспорте, или когда они не в состоянии точно установить направление киблы.

Многие современные мусульмане делают самостоятельные выводы из аятов Корана и допускают ошибки в вопросах богослужения и вероучения именно потому, что не знают причин ниспослания. Самые авторитетные улемы предостерегали от попыток выводить религиозные предписания на основе поверхностного ознакомления с текстом аятов, поскольку сделанные таким способом заключения иногда противоречат даже основным принципам ислама. Следует знать, что с подобными трудностями сталкивались даже сподвижники и *тābī*, которые прекрасно владели арабским языком и разбирались в особенностях шариата. Авторитетный *тābī* ‘Урва ибн аз-Зубайр однажды высказал предположение, что пробежка между холмами Сафа и Марва во время хаджа необязательна для паломников, потому что в Коране сказано:

«Кто совершает хадж к Дому или малое паломничество, тот не совершит греха, если пройдет между ними» (сура 2 «Корова», аят 158). Оборот ‘тот не совершит греха’ и схожие с ним выражения неоднократно встречаются в Коране, указывая на дозволенность (*ибāх*□*а*) того или иного поступка. В сочинениях по религиозному праву для обоснования обязательности предписания такой оборот не используется, что и натолкнуло ‘Урву на ошибочное предположение. Но ‘Урва отказался от своего суждения после того, как узнал причину ниспослания аята. Дело в том, что до распространения ислама жители Медины, совершая паломничество, не совершали пробежку между Сафой и Марвой, а вместо этого отправлялись в местечко Мушаллал, где приносили жертвы идолу Манат. После обращения в ислам некоторые ансары продолжали выражать сомнение относительно необходимости пробежки между этими двумя холмами, и тогда был ниспослан вышеупомянутый аят.

Очень важно знать причины ниспослания тех аятов, которые регламентируют бытовые, гигиенические и пищевые запреты, например:

«Скажи: “Из того, что внушено мне, я нахожу запрещенным употреблять в пищу только мертвечину, пролитую кровь и мясо свиньи, которое является скверной, а также недозволенное мясо животных, заколотых не ради Аллаха”» (сура 6 «Скот», аят 145). Из этих слов следует, что Коран запрещает употреблять в пищу только перечисленные четыре вещи. Но из достоверных хадисов известно, что Пророк запретил есть мясо домашних ослов, хищных зверей и птиц, некоторых других животных. Комментаторы высказывают разные мнения относительно того, почему перечисленные в аяте из суры «Скот» продукты названы единственными запрещенными для употребления в пищу. Одни считают, что этот аят был ниспослан до того, как Аллах запретил другие продукты, и его смысл не противоречит более поздним запретам. Другие полагают, что это откровение распространяется на все запретные продукты: некоторые из них названы непосредственно, а некоторые

первым в такое положение попал Хилал, а потом похожая история приключилась с ‘Уваймиром, и аяты были ниспосланы по поводу обоих из них. Другие комментаторы не были согласны с этим мнением, усмотрев в истории Хилала указание на то, что именно она была поводом для ниспослания этих аятов. Ознакомьтесь с этими хадисами и найдите в них доводы обеих сторон.

2. В *Сунане* Абу Давуда приводится рассказ Ибн ‘Аббаса о том, что у жителей Медины (до хиджры этот город назывался Ясриб) существовал обычай: если женщина не могла родить живого и здорового ребёнка, она давала обет, что в случае рождения здорового ребёнка она обратит его в иудаизм. Поэтому в иудейских поселениях вокруг Медины жили и дети арабов. После неудачного покушения на жизнь Пророка, организованного иудеями из племени *б̄анӯ ан-над̄йр*, им было позволено в течение десяти дней покинуть окрестности Медины. В ответ те сказали: «Мы не оставим наших сыновей». Тогда был ниспослан аят: «Нет принуждения в религии. Прямой путь уже отличился от заблуждения» (сура 2 «Корова», аят 256). Ознакомьтесь с толкованиями этого аята и расскажите, по поводу чего он был ниспослан. Укажите на разницу между причиной ниспослания и толкованием.

Арабские термины

асб̄аб ан-нузӯл

‘илла

исн̄ад

мурсал

с̄ах̄йх̄

тардж̄йх̄

§15. ЯСНЫЕ И НЕОЧЕВИДНЫЕ АЯТЫ

Деление аятов на ясные и неочевидные по смыслу

С самого начала пророческой миссии Мухаммада Коран составлял основу и главный источник его проповеди, но одновременно и сам текст Корана становился предметом толкования и разъяснения. По мере ниспослания аятов, формировался массив коранического текстового материала, который, будучи Словом Всевышнего, представлял собой наилучший образец того, что когда-либо мог услышать человек. Во многих мекканских аятах подчёркивается, что откровения ниспосланы на ясном арабском языке, поэтому понять содержащиеся в них повеления и запреты не составляло особого труда для большинства арабов того времени. Сам Аллах называет его «писанием, аяты которого разъяснены в виде Корана по-арабски для людей знающих» (сура 41 «Разъяснены», аят 3). Несмотря на это, даже сподвижники, понимавшие большую часть текстов Корана, обращались к посланнику Аллаха за разъяснением отдельных коранических

слов и выражений. Почему же возникала такая необходимость, ведь арабы были истинными ценителями слова и превосходными знатоками родного языка? Ответ на этот вопрос мы находим в самом Коране:

«Он — Тот, Кто ниспослал тебе писание, в котором есть ясно изложенные аяты, составляющие мать писания, и другие — с неочевидным смыслом» (сура 3 «Семейство ‘Имрана», аят 7). Комментируя этот текст, мусульманские богословы выделили среди аятов Корана две категории, которые получили соответствующие терминологические названия *мух[□]кам* и *муташи[□]бих*. К первой были отнесены аяты, значения которых понятны каждому, кто хорошо владеет арабским языком, а ко второй — неочевидные по смыслу аяты, содержащие слова, выражения и предписания, имеющие неоднозначный, непонятный или скрытый смысл.

Семантический анализ арабских слов *мух[□]кам* и *муташи[□]бих* показывает, что они в тексте Корана используются в разных значениях. Слово *мух[□]кам* образовано от глагола ‘укреплять’, ‘делать хорошо’, ‘удерживать от ошибок’. В частности, в арабском языке конские удила обозначают словом *х[□]акама*, потому что они **удерживают** лошадь от лишних движений. Судью называют *х[□]аким*, потому что он **удерживает** преступников от злодеяний. Мудрость получила название *х[□]икма*, потому что она **удерживает** от неподобающих поступков. Глагол *ах[□]кама* употребляется и в отношении писания Аллаха: «Это писание, аяты которого сделаны совершенными, а затем разъяснены...» (сура 11 «Худ», аят 1). Указывая в самом общем значении на совершенство и красоту Корана, на отсутствие в нём каких-либо недостатков, на ясность и полноту его содержания, этот глагол подразумевает и то, что Коран предписывает людям нормы поведения и удерживает их от непристойного и запретного. Как видим, понятие *мух[□]кам* может относиться ко всему тексту писания, потому что каждый из коранических аятов безупречен, а вместе они составляют самое прекрасное и совершенное произведение языкового творчества, красота которого не увядает с течением времени.

Слово *муташи[□]бих* образовано от глагола ‘иметь сходство’, ‘быть похожим’. Этим глаголом обозначают вещи, которые трудно отличить друг от друга. В некоторых случаях понятие *муташи[□]бих* также относится ко всему Корану, поскольку все аяты одинаковы по своей красоте, совершенству и неповторимости. Зачастую их смыслы повторяются, дополняя друг друга, не создавая при этом значимых противоречий или несоответствий. Напротив, они образуют органичное единство и в большей полноте передают мудрость Слова Аллаха, при этом ни один из них не может быть более предпочтительным, чем другие. В Коране сказано: «Аллах ниспослал наилучшее повествование — писание, [аяты которого] сходны и повторяются» (сура 39 «Толпы», аят 23).

Исходя из сказанного, можно заключить, что весь текст Корана в соответствии с атрибутом *мух[□]кам* является совершенством и свободен от недостатков и расхождений, а в соответствии с атрибутом *муташи[□]бих* характеризуется многообразием языковых форм и разноплановым

освещением тех или иных явлений мироздания. Однако в процитированном выше аяте из суры «Семейство ‘Имрана» эти термины употребляются в более узких значениях и противопоставляются друг другу. Первый обозначает откровения, значения которых понятны и не вызывают сомнений, а второй — те, которые неочевидны по смыслу и требуют дополнительных разъяснений. Выдающийся маликитский правовед аш-Шатиби пишет, что большую часть текста Корана составляют ясные аяты — *мух[□]кам*, ведь они названы *умм ал-китāб* ‘матерью писания’, а слово *умм* ‘мать’ имеет в арабском языке разные значения, и в частности переводится как ‘наибольшая часть’, ‘основа’. Если бы значительную часть Корана составляли аяты, нуждающиеся в разъяснении, то его нельзя было бы назвать такими эпитетами, как *байāн* ‘разъяснение’ или *худā* ‘верное руководство’. Тщательное исследование Корана также показывает, что значения большинства аятов ясны и не вызывают никаких сомнений.

Комментаторы высказывали разные мнения относительно того, что именно следует называть *мух[□]кам*, а что следует называть *муташибих*. Ибн ‘Аббас сказал: «*Мух[□]кам* — это отменяющее, дозволенное и запретное, заповеди — то есть то, во что верят и чем руководствуются на практике, а *муташибих* — отменённое, выдвинутое вперёд и отодвинутое назад, притчи и клятвы — то есть то, во что верят, но чем не руководствуются на практике». Такое определение ограничивает ясное только практическими предписаниями, а неочевидное по смыслу — только вопросами вероучения, что не вполне соответствует действительности.

По мнению другого сподвижника Джабира ибн ‘Абдаллаха, *мух[□]кам* называются аяты Корана, толкования которых известны, а значения понятны, а *муташибих* — те, которые не дано понять никому из творений и знание о которых сохранено у Всевышнего Аллаха. Это тоже неполное определение, потому что в нём неочевидное по смыслу ограничено только тем, что известно одному Аллаху.

Известный *тāби* Мухаммад ибн Джа‘фар истолковывает *мух[□]кам* как то, что служит аргументом в пользу истины и опровергает ложь, что нельзя интерпретировать или исказить, а *муташибих* — как то, чем Аллах испытывает людей, что можно исказить и интерпретировать. Несмотря на правильность этого утверждения, оно не раскрывает смысл этих двух понятий и не обозначает критерии, позволяющие отличить ясные аяты от неочевидных по смыслу.

Согласно другому определению, *мух[□]кам* — это то, что допускает только одно истолкование, а *муташибих* — то, что допускает разные истолкования. Если опираться на этот критерий, то аяты с очевидным смыслом могут быть представлены как *муташибих* только по причине наличия спорных интерпретаций, а это неправильно.

Недостатки перечисленных выше определений преодолены в формулировке египетского комментатора ан-Наххаса. По его словам, *мух[□]кам* — это то, что понятно само по себе и не нуждается в других аятах, например, слова «И нет никого равного Ему» (сура 112 «Очищение

веры», аят 4), а *мутаишāбих* — то, что становится понятно при сопоставлении с другими аятами. Например, слова «Поистине, Аллах прощает грехи полностью» (сура 39 «Толпы», аят 53) могут быть неправильно поняты, если их не сопоставить с аятами «Поистине, Я прощаю тех, кто раскаялся» (сура 20 «Та ха», аят 82) и «Поистине, Аллах не прощает, когда к Нему приобщают сотоварищей, но прощает все остальные грехи кому пожелает» (сура 4 «Женщины», аят 116).

Другой пример — из слов «Когда Мы хотели погубить какое-либо селение, то повелевали его изнеженным роскошью жителям, и они предавались нечестию там» (сура 17 «Ночной перенос», аят 16) можно ошибочно предположить, что Аллах приказывал жителям погубленных селений предаваться нечестию. Для того чтобы понять этот аят правильно, необходимо сопоставить его с ясным аятом:

«Когда они совершают мерзость, они говорят: “Мы видели, что наши отцы поступали таким образом. Аллах повелел нам это”. Скажи: “Аллах не велит совершать мерзость”» (сура 7 «Ограды», аят 28).

Таким образом, главным мерилom ясности аятов является очевидность значения аята из его контекста. Исходя из этого, **мухāкам называются аяты, смысл которых понятен из контекста без обращения к другим текстам и не вызывает никаких разногласий, а мутаишāбих — аяты, а также отдельные коранические словосочетания, слова и буквы, смысл которых в принципе недоступен пониманию человеком или требует дополнительного разъяснения.**

Разногласия между улемами относительно толкования ясных и неочевидных по смыслу аятов во многом связаны с дискуссией о возможности достоверного, целостного и полного постижения смысла Корана. Для более глубокого понимания этой темы целесообразно подробно проанализировать смысловое содержание некоторых аятов, вокруг которых развернулась эта дискуссия, и рассмотреть аргументы разных сторон.

Взгляды улемов на возможность толкования неочевидного по смыслу

Некоторые улемы придерживаются мнения, что понять весь текст Корана целиком невозможно, и относят *мутаишāбих* к той части священного писания, смысл которой недоступен для кого-либо из творений и известен одному Аллаху. Другие комментаторы не соглашались с этим и дают расширенное толкование понятия *мутаишāбих*, относя эту часть Корана к текстам, которые нуждаются в дополнительном, зачастую рациональном и умозрительном разъяснении.

Главным предметом дискуссии по этому вопросу является следующий аят:

«Он — Тот, Кто ниспослал тебе писание, в котором есть ясно изложенные аяты, составляющие Мать писания, и другие — с неочевидным смыслом. Те, чьи сердца уклоняются в сторону, следуют за тем, что неочевидно, желая посеять смуту и добиться толкования. Но

толкования этого не знает никто, кроме Аллаха. А те, кто обладает основательными знаниями, говорят: “Мы уверовали в него. Всё это — от нашего Господа”. Но поминают назидание только обладающие разумом» (сура 3 «Семейство ‘Имрана», аят 7).

Причина разногласий заключается в различных вариантах постановки паузы при чтении этого аята и, соответственно, синтаксического анализа построения предложения.

Если при чтении арабского текста после слов «никто, кроме Аллаха» **сделать паузу** и начать чтение новой синтагмы со слов «А те, кто обладает основательными знаниями», то смысл аята будет таким, какой приведен в процитированном выше переводе: толкование этих аятов знает только Аллах, а остальные люди, следуя примеру обладающих твёрдыми знаниями, должны уверовать в сказанное Всевышним, ибо все аяты Корана ниспосланы от Господа миров. В данном случае с синтаксической точки зрения слова ‘те, кто обладает основательными знаниями’ являются группой подлежащего в **последующем** предложении.

Паузу в этом аяте можно поставить и в другом месте — после выражения ‘те, кто обладает основательными знаниями’. Тогда эти слова будут присоединены к **предыдущему** предложению и станут однородным членом группы подлежащего (по-арабски такая связь называется *‘am□φ*). В этом случае аят следует перевести: «Но толкования этого не знает никто, кроме Аллаха и тех, кто обладает основательными знаниями. Они говорят: “Мы уверовали в него. Всё это — от нашего Господа”».

Большинство улемов считали, что слова ‘те, кто обладает основательными знаниями’ являются группой подлежащего в последующем предложении, а частица ‘и’ перед ними играет роль союза, с которого начинается новое предложение. Этому мнению придерживались ‘Абдаллах ибн ‘Умар, Ибн ‘Аббас, Ибн Мас‘уд, ‘Убайй ибн Ка‘б, ‘Аиша, ‘Урва ибн аз-Зубайр, ‘Умар ибн ‘Абд ал-‘Азиз и др. Среди известных чтецов этому способу чтения следовали ал-Кисаи, ал-Ахфаш, ал-Фарра, Абу ‘Убайд и др. Обосновывая своё мнение, они апеллировали к тому, что никто из творений не ведаёт толкования неочевидных по смыслу аятов, поскольку это знание доступно только Аллаху, и никто не может разделять с Ним этой способности. В Коране похожие обороты встречаются во многих аятах, например:

«Скажи: “Поистине, знание об этом принадлежит только моему Господу. Никто, кроме Него, не способен открыть время его наступления”» (сура 7 «Ограды», аят 187).

Кроме того, если бы улемы знали толкование неочевидного, их слова «Всё это — от нашего Господа» были бы бессмысленными.

Муджахид, напротив, считал, что слова ‘те, кто обладает основательными знаниями’ присоединены к предыдущему предложению как однородный член. Он полагал, что улемы могут познать толкование неочевидных по смыслу аятов, и его точку зрения разделяли некоторые другие комментаторы, основываясь на следующих аргументах.

1. Частица ‘и’ обычно используется как союз для соединения

однородных членов, а возобновление речи имеет место тогда, когда предыдущее предложение завершено. В данном случае предложение может быть продолжено и композиционно, и по смыслу. Поэтому многие чтецы, в том числе Хафс ибн Сулайман, не делали паузу после слов «никто, кроме Аллаха».

2. Известно, что некоторые ранние комментаторы заявляли, что им известно толкование неочевидного по смыслу. Так, Ибн ‘Аббас, комментируя данный аят, говорил: «Я из тех, кто знает толкование этого». Ад-Даххак говорил: «Обладающие основательными знаниями знают истолкование Корана. Если бы они не знали его истолкования, они не могли бы отличить отменяющее от отменённого, дозволенное — от запретного, а ясно изложенное — от неочевидного».

3. Аллах отметил превосходство тех, кто обладает основательными знаниями. Но если бы они знали о Коране только очевидное, понятное всем, кто знает арабский язык, и не углублялись в смыслы откровения, то они ничем не отличались бы от обычных верующих и не заслужили бы особой похвалы. Следовательно, истинных знатоков писания отличает особое умение истолковывать неочевидное по смыслу.

4. Даже если допустить, что пауза после слов «никто, кроме Аллаха» обязательна, то это всё равно не исключает возможности истолкования неочевидного по смыслу. Никто, кроме Аллаха, не знает толкования всего неочевидного по смыслу в полном объёме. Так, например, никто из людей не знает истины о душе и не ведаёт о сроке наступления Судного дня. Но обладающим основательными знаниями может быть открыто толкование других неочевидных по смыслу откровений. В противном случае, если бы в Коране было много неочевидных по смыслу аятов, сокрытых от всех людей, его нельзя было бы назвать верным руководством для них.

Шафиитский законовед ан-Навави (ум. 1277) считал, что неочевидное может быть познано, «поскольку маловероятно, чтобы Аллах обращался к Своим рабам с тем, что ни одно из Его созданий не в силах понять». Ибн Кутайба тоже придерживался этой точки зрения, полагая, что «Аллах ниспослал в Коране только то, что приносит пользу Его рабам и указывает на заключённый в нём смысл».

Внимательное исследование мнений улемов по данной проблеме позволяет прийти к заключению, что между ними не было разногласий относительно возможности истолкования аятов Корана как таковых, поскольку содержание Корана нуждается в толковании и поскольку сам Пророк Мухаммад был первым комментатором Корана. Разногласия сводились лишь к тому, как следует воспринимать неочевидное по смыслу. Сопоставив аргументы обеих сторон, ал-Хаттаби пишет: «Неочевидное по смыслу бывает двух видов: первый вид — это то, что может быть познано будучи сопоставленным с ясно изложенным и понятным через него; другой вид — это то, истинная суть чего не может быть познана, и именно за этим следуют уклоняющиеся в сторону, когда пытаются найти его истолкование. Они так и не постигают его сущности и пребывают в сомнениях и смуте».

Подводя итоги сказанному выше, в зависимости от очевидности и доступности истолкования все аяты Корана можно разделить на четыре категории:

а) аяты с ясным смыслом, которые понятны каждому и не требуют дополнительного разъяснения, например, повеление поклоняться одному Аллаху и никому другому, почтительно относиться к родителям, помогать родственникам, сиротам и беднякам (сура 2 «Корова», аят 83) и т. д.

б) аяты с ясным смыслом, понятные знатокам арабской грамматики и семантики, например, коранический фрагмент о том, что несправедливые грешники будут собраны вместе с себе подобными: «Соберите поступавших несправедливо и их товарищей» (сура 37 «Стоящие в ряд», аят 22);

в) аяты с неочевидным смыслом, толкование которых открывается обладающим фундаментальными знаниями, как, например, аят о том, что Аллах повелевает богачам творить нечестие (сура 17 «Ночной перенос», аят 16);

г) аяты с неочевидным смыслом, толкование которых неизвестно никому, кроме Аллаха, как, например, буквенные зачины и понятия, касающиеся потустороннего мира.

Разновидности неочевидного по смыслу

Как видно из приведённой выше классификации, неочевидное в Коране делится на два вида: совершенно неочевидное и относительно неочевидное.

Совершенно неочевидное (*муташиъбих хакъйкъй*) — это буквы, слова и аяты, истинная суть которых известна лишь одному Аллаху. Таких понятий в Коране немного, и от мусульман требуется уверовать в них, не пытаясь постичь их сущность. К ним относятся, например, имёна и качества Аллаха, описания *барзаха* и последней жизни, «раздельно читаемые буквы». Во многих трудах по корановедению «раздельно читаемые буквы» подробно рассматриваются как частный случай неочевидного по смыслу, но мы вернёмся к обсуждению этого вопроса в следующей главе.

К совершенно неочевидному относятся и такие понятия, как *курсй* ‘престол’ (сура 2 «Корова», аят 255), *’арш* ‘трон’ (сура 7 «Ограды», аят 54), *с’ур* ‘рог’ (сура 6 «Скот», аят 73 и др.), *рӯх* ‘душа’ (сура 17 «Ночной перенос», аят 85 и др.), *дәбба* ‘зверь’ (сура 27 «Муравьи», аят 82), *к’алам* ‘перо’ (сура 68 «Перо», аят 1), *лаух* *мах* *фӯз* ‘хранящая скрижаль’ (сура 85 «Созвездия», аят 22), *байт ма’мӯр* ‘наполненный дом’ (сура 52 «Гора», аят 4), *сидра ал-мунтахә* ‘лотос крайнего предела’ (сура 53 «Звезда», аят 14) и др.

Пределы постижения совершенно неочевидного по смыслу можно рассмотреть на примере аята о Звере, который появится из-под земли перед наступлением конца света:

«Когда же свершится над ними Слово, Мы выведем к ним из земли Зверя, который скажет им, что люди не были убеждены в наших знамениях» (сура 27 «Муравьи», аят 82). Согласно Ибн Касиру, это произойдёт, «когда на земле

распространится нечестие, когда люди оставят веления Аллаха и исказят истинную религию».

В тафсирах Зверь описывается совершенно по-разному и сообщается о различных местах, где он появится. Говорится, что он будет достигать шестьдесят локтей в высоту, его ноги будут упираться в землю, а голова — скрываться за облаками. У него будет бычья голова, свиные глаза, слоновьи уши, оленьи рога, страусиная шея, львиная грудь, тигровая окраска, кошачья талия, козлиный хвост и верблюжьи ноги, а расстояние между каждым суставом будет двенадцать локтей. Он будет вылезать из земли в течение трёх дней, но за это время покажется лишь треть его тела. Существует мнение, что под Зверем подразумеваются бактерии-возбудители опасных заболеваний. Однако ни одно из этих описаний не находит подтверждения ни в Коране, ни в достоверных хадисах, поэтому к ним следует относиться как к фантазиям авторов.

Из коранического аята можно судить лишь о том, что Зверь будет разговаривать с людьми человеческим голосом. Из надёжных преданий следует, что его появление будет одним из первых больших признаков Судного дня, вслед за которым последуют все остальные. Зверь выйдет из земли у «величайшей мечети» и у него будут посох Мусы, которым он будет придавать сияние лицам верующих, и печатка Сулаймана, которой он будет клеймить носы неверующих. Остальные сообщения о нём недостоверны и появились, скорее всего, на основе бытовавших в тот период легенд или «преданий израильтян». В любом случае облик Зверя относится к разряду неочевидного по смыслу и известен только Аллаху.

К **относительно неочевидному** (*муташāбих ид □ āфй*) относятся слова и выражения, встречающиеся в скрытых (*хафй*), затруднительных (*мушкил*), изложенных сжато (*муджмал*), неуточнённых (*мубхам*), безусловных (*мут □ лак □*) или допускающих истолкование (*му'аввал*) аятах, значения которых проясняются при обращении к другим текстам Корана или преданиям. К этой категории можно отнести и аяты, содержащие научные знания, подтверждающие истинность Корана.

Ар-Рагиб ал-Асфхани подразделяет относительно неочевидное на неочевидное по форме, неочевидное по содержанию и неочевидное по форме и по содержанию.

К неочевидному по содержанию относятся редко употребляемые и многозначные слова. Например, встречающееся в Коране слово *абб* редко употребляется в арабском языке. В пользу этого свидетельствует хадис о том, что однажды 'Умар ибн ал-Хаттаб, стоя на минбаре, прочёл суру «Нахмурился». Дойдя до слов «...фрукты и травы» (сура 80 «Нахмурился», аят 31), он остановился и сказал: «О фруктах нам известно. Что же такое *абб*?» Не найдя ответа, он сказал: «Поистине, ты обременяешь самого себя, 'Умар». Между тем значение этого слова было известно другим сподвижникам. Ибн 'Аббас сказал, что оно означает травы, которые служат кормом для животных, и такое толкование подтверждается последующим аятом: «...на пользу вам и вашей скотине». Значения редких слов можно

определить по контексту или по способам их употребления в доисламской поэзии, хадисах или других источниках.

Многочисленных слов в тексте Корана много. Например, слово *йамйн* в аяте «Он принялся бить их правой рукой» (сура 37 «Стоящие в ряд», аят 93) имеет несколько значений: ‘правая рука’, ‘сила’, ‘клятва’, ‘справедливость’. В вышеупомянутом аяте речь идёт о том, как Пророк Ибрахим разбивал идолов. Опираясь на лексические значения слова *йамйн*, можно предположить, что он разбивал идолы правой рукой, ударяя по ним изо всех сил. Его поступок был справедливым и стал исполнением данной им клятвы: «Клянусь Аллахом! Я непременно замыслю хитрость против ваших идолов» (сура 21 «Пророки», аят 57). В данном случае каждое из четырёх значений слова *йамйн* справедливо, что подтверждается контекстом отрывка и косвенными указаниями.

К неочевидному по форме относятся аяты, содержащие опущения, добавления или перестановки членов предложения. Например, в словах

«Если вы боитесь, что не будете справедливы к сиротам, то женитесь на [других] женщинах, которые нравятся вам» (сура 4 «Женщины», аят 3) описывается конкретная ситуация, когда опекуну девушки-сироты запрещается жениться на ней, если он не делает её достойный свадебный подарок. Но все эти детали опущены в кораническом аяте и поэтому требуют дополнительного разъяснения. В выражении «Нет никого подобного Ему» (сура 42 «Совет», аят 11) мы сталкиваемся с примером употребления сразу двух частиц сравнения *ка-мислихи*, хотя использование только выражения ‘подобного ему’ сделало бы текст более ясным. В данном случае комментатору необходимо дать разъяснение об особенностях использования расширительных языковых средств. Перестановка членов предложения имеет место в аятах

«Хвала Аллаху, Который ниспослал Своему рабу писание и не поместил в нём кривды, [и сделал его] правильным» (сура 18 «Пещера», аяты 1-2). Этот отрывок звучал бы яснее, если бы было сказано: «Хвала Аллаху, Который ниспослал Своему рабу писание правильное и не поместил в нём кривды», однако в тафсирах указывается на то, какие дополнительные значения приобретает данный аят благодаря описанной перестановке.

Третий вид относительно неочевидного — неочевидное по форме и по содержанию. Примером этого служит аят

«Благочестие не в том, чтобы вы входили в дома с их задней стороны. Но благочестив тот, кто богобоязнен. Входите в дома через двери и бойтесь Аллаха, — быть может, вы преуспеете» (сура 2 «Корова», аят 189). Смысл этих слов трудно понять тому, кто не знаком с обычаями арабов времён невежества. Известно, что во время паломничества ансары, облачившись в ихрам, не входили в свои дома через двери: оседлые арабы пробивали отверстие в задней стене дома, а кочевники входили и выходили через заднюю часть шатра. Другой пример — аят

«Поистине, число месяцев у Аллаха — двенадцать. Так было записано в писании в тот день, когда Аллах сотворил небеса и землю. Четыре

[месяца] из них — запретные. Такова правая религия, и посему не поступайте в них несправедливо по отношению к себе» (сура 9 «Покаяние», аят 36). В Коране нет подробного разъяснения относительно четырёх запретных месяцев, потому что они были хорошо известны арабам. Однако смысл этого указания неочевиден для тех, кто мало знаком с древними обычаями аравитян. Кроме того, в этом аяте, как и в предыдущем, имеет место явное нарушение смысловой последовательности.

В некоторых случаях смысл аятов бывает неочевиден, потому что в них описываются природные явления и закономерности, относящиеся к доказательствам истинности всего, что сообщается в Коране. Подобные описания стали объектом пристального исследования лишь в последние десятилетия, чему способствовали значительные достижения в области естественных наук. В качестве примера рассмотрим отрывок, истинный смысл которого на протяжении многих веков оставался неясным для комментаторов: «Он смешал два моря, которые встречаются друг с другом. Между ними преграда, которую они не могут преступить» (сура 55 «Милостивый», аяты 19-20).

Одни комментаторы полагали, что речь идёт о пресных водах рек и солёных водах морей. Однако это мнение опровергается аятом «Из них обоих вылавливают жемчуг и кораллы» (сура 55 «Милостивый», аят 22), поскольку жемчуга и кораллы встречаются только в солёных водах морей. Другие считали, что под двумя морями имеются в виду небесный океан и земной океан, но арабы пространство между небесами и землёй никогда не называли 'преградой'. Некоторые считали, что под преградой подразумеваются участки суши, разделяющие воды разных морей. Подводя итог высказываниям ранних комментаторов о том, как два моря могут смешаться и одновременно не переступить через таинственную преграду, ат-Табари заключил, что правильнее всего не конкретизировать эти аяты и ограничиться восприятием их общего смысла.

О существовании водоразделов между морями, имеющими разную температуру, солёность и плотность, стало известно лишь в середине прошлого столетия. Французский учёный Жак-Ив Кусто (ум. 1997) описал такой водораздел в Гибралтарском проливе между водами Средиземного моря и Атлантического океана. В 1962 г. немецкие учёные обнаружили аналогичную «преграду» в Баб-эль-Мандебском проливе между водами Красного моря и Аденского залива. Совершенно очевидно, что более ранние комментаторы не могли иметь представления о существовании подобных водоразделов, и именно поэтому для них значение вышеупомянутых аятов оставалось неясным. Открытия, сделанные европейскими учёными, пролили свет на таинственную «преграду» и позволили по-новому истолковать эти аяты.

Благодаря достижениям современной науки новое истолкование получают коранические аяты, касающиеся химических, физических, космических, эмбриологических, физиологических, геологических, океанических явлений. Не исключено, что будущие открытия позволят еще

глубже понять значения многих аятов Корана. Для нас принципиально важно то, что существующие на сегодняшний день толкования неочевидного не являются пределом человеческого познания и что новые открытия могут послужить для углублённого изучения аятов, содержащих научные данные.

Мудрость ниспослания неочевидных аятов

Кораническое послание обращено ко всему человечеству и призвано отвечать духовным потребностям всех людей, независимо от их происхождения, социального статуса, уровня образования и культурного развития. Коран заставляет людей задуматься над главными проблемами бытия через познание Бога и человека, через познание реально существующего окружающего мира и через картины, представляющие жизнь вечную и будущую. Словно претворяя в жизнь удивительный замысел Аллаха, ясные аяты выполняют функцию ориентиров, указывающих границы прямого пути, а неочевидные аяты помогают проникнуть в глубины божественного знания настолько, насколько человеку позволяют его интеллектуальные и духовные способности в рамках божественного провидения.

В трудах улемов приводятся многочисленные объяснения того, почему в Коране встречаются неочевидные по смыслу аяты. Согласно ас-Суйути, неочевидное по смыслу отчасти может быть познано, а наличие его в Коране побуждает улемов к размышлениям, без которых невозможно понять глубинную суть Корана. Благодаря таким устремлениям учёные продолжают расширять круг своих знаний и стремятся превзойти друг друга в познании Корана. Представим, что текст Корана не нуждался бы в истолковании, что в нём не было бы трудных для понимания фрагментов. Разве мусульмане имели бы тогда столь развитую богословскую науку, огромное количество книг и сочинений по кораническим наукам?

Но даже если представить, что неочевидное не может быть познано, то и в этом случае наличие его в Коране имеет вполне конкретную утилитарную функцию, связанную с испытанием крепости веры тех людей, которые называют себя мусульманами. Как говорили некоторые улемы, вера в неочевидное является испытанием для человеческого разума подобно тому, как обряды поклонения являются испытанием для тела. В *Мустадраке* ал-Хакима сообщается, что известный сподвижник Ибн Мас‘уд сказал: «Нет веры лучше, чем вера в сокровенное».

Для мусульман аяты с неочевидным смыслом служат доказательством существования и всемогущества Аллаха. Ведь если самые сведущие из людей при всей своей мудрости и проницательности неспособны объять своим разумом все аяты священного писания, то это является доказательством того, что Коран действительно ниспослан от Аллаха. Подобно тому, как мудрый учитель оставляет некоторые вопросы без ответа, чтобы ученики ощутили смирение и покорность перед своим наставником, так и неочевидные по смыслу аяты побуждают благоразумных людей освободиться от высокомерия и пасть ниц перед всеобъемлющим знанием

Аллаха.

Аз-Заркани добавил к этому, что сокрытие совершенно неочевидного является милостью по отношению к людям. Так, знание о сроке наступления дня воскресения или смерти не принесло бы людям никакой пользы; напротив, одним оно помешало бы готовиться к последней жизни, а других ввергло бы в пучину отчаяния от невыносимого ожидания приближающегося конца света. В Коране сказано:

«Поистине, знание об этом принадлежит только моему Господу. Никто, кроме Него, не способен открыть время его наступления. Это знание тяжело для небес и земли. Он непременно настанет внезапно» (сура 7 «Ограды», аят 187).

Знаменитый богослов Фахр ад-Дин ар-Рази выдвинул несколько предположений относительно необходимости существования неочевидных по смыслу аятов.

Во-первых, постижение неочевидного требует от изучающего Коран старания и приложения усилий, а чем больше усилий приложено, тем больше награда у Аллаха. Размышление над смыслом неочевидных по смыслу аятов и изучение толкований ранних комментаторов считается одним из самых достойных богоугодных занятий.

Во-вторых, если бы Коран был ниспослан в ясных аятах целиком и полностью, это препятствовало бы изучению его последователями других религиозных учений. Но божественный замысел предполагает религиозное и идейное многообразие, существование последователей различных, зачастую противостоящих друг другу мировоззрений. Коран ниспослан всем людям независимо от того, когда и где они живут. Наличие неочевидных аятов в Коране стало причиной того, что к нему обращаются последователи любых взглядов и учений, ведь через священное писание Всевышний даёт возможность постичь истину, обрести надежду на спасение, освободиться от ложных убеждений и найти выход из окружающих человека проблем.

В-третьих, толкование неочевидного по смыслу невозможно без овладения такими науками, как лексикология, грамматика, законоведение и др. Соответственно углублённое изучение и толкование неочевидного в Коране способствуют развитию различных шариатских и богословских знаний.

В-четвёртых, коранические проповеди обращены как к сознательной части общества, так и к простолюдинам, которые обычно не задумываются над глубинной сутью вещей. Если бы обычные люди, знакомясь с исламом, слышали одни лишь аяты о божественных именах и атрибутах, то для многих из них это стало бы непреодолимым препятствием на пути к познанию истины. Для многих людей важны не только заповеди и прямые призывы к покорности, но и аяты, обращенные к их чувствам и разуму. Именно они будят воображение, заставляют размышлять и рассуждать о смысле жизни и цели бытия, о добре и зле, о справедливости и чести. Поэтому многие аяты, ниспосланные в начальный период пророчества, относятся к неочевидному по смыслу, а многое из того, что было ниспослано в конце, — к ясному.

В-пятых, благодаря наличию неочевидных аятов мусульмане во все времена ощущают потребность в размышлении. Если бы Коран целиком состоял из ясных аятов, то верующие не могли бы освободиться от пут слепого подражания. Неочевидные аяты открывают перед улемами новые перспективы познания, побуждают их искать новые подходы к истолкованию откровений. Многие из неочевидного по смыслу в священном писании обращено к современному человеку.

Таким образом, различие ясного и неочевидного по смыслу относится к одной из главных задач в области коранических наук. Несмотря на то, что текст Корана в некоторых немногочисленных фрагментах понять невозможно, поскольку это знание недоступно земному разуму и известно одному Аллаху, смысл большинства неочевидных аятов Корана открывается перед наиболее образованными и учеными мусульманами, теми, кто углублённо изучает ислам, размышляет над откровениями и расширяет горизонты своих религиозных знаний.

Таким образом, различие ясного и неочевидного по смыслу относится к главным задачам комментаторов Корана. Суждения теологов относительно возможности постижения и истолкования всего текста Корана разнятся. Возможно, значения некоторых «тёмных» мест в Коране (например, «раздельно читаемых» букв) так и останутся непознанными людьми. Однако нельзя не учитывать, что границы человеческого познания постоянно расширяются и соотношение между неочевидным и ясным будет постоянно меняться в пользу последнего.

Контрольные вопросы

1. Что такое ясное и неочевидное в Коране?
2. Разъясните разницу между ясными и очевидными текстами.
3. Обоснуйте позиции отрицающих и допускающих возможность истолкования неочевидного в Коране. К чему сводятся разногласия между ними?
4. Какие разряды неочевидного в Коране выделил ар-Рагиб ал-Асфхани?
5. Как объясняли ниспослание неочевидных аятов Джалал ад-Дин ас-Суйути и Фахр ад-Дин ар-Рази?

Практические задания

1. В большинстве комментариев к аяту «Мы послали ветры оплодотворяющие» (сура 15 «Хиджр», аят 22) сообщается, что ветры собирают частицы воды в облака, которые потом проливают воду на землю. Здесь ветры сравниваются с *лавāk* *их* – ‘беременными верблюдницами’, которые носят в себе плод подобно тому, как ветры переносят облака и воду. Некоторые комментаторы отмечали, что облака «оплодотворяют деревья». Растолкуйте этот аят в свете современных знаний из области биологии. К какому разряду неочевидного можно отнести его?

2. Среди обычаев времён невежества, которые упразднил ислам, было

откладывание запретных месяцев, в течение которых арабы прекращали войны и набеги. Если же сражение в запретный месяц было неизбежно, они переносили этот месяц на другое время, и поэтому в Коране сказано: «Откладывание [запретного месяца] только увеличивает неверие» (сура 9 «Покаяние», аят 37). Эти слова относятся к разряду неочевидного с точки зрения и выражения, и значения. Ознакомьтесь с истолкованиями данного аята и объясните, в чём его неочевидность с точки зрения значения. В какой форме он был бы более ясным с точки зрения выражения?

Арабские термины

му'аввал

мубхам

муджмал

муташибих ид □ āфӣ

муташибих х □ ак □ йк □ и

мут □ лак □

мух □ кам

мушкил

хафӣ

§16. БУКВЕННЫЕ ЗАЧИНЫ СУР

Зачины сур: значение и виды

Первые фразы публичной речи имеют большое значение для привлечения внимания любой аудитории, а первые ощущения слушателя определяют степень сосредоточенности, с которой он дальше будет проникать в содержание речи. Этот феномен проявляется и в тексте Корана, который признан совершенным образцом арабского языка. Именно по этой причине лексические и стилистические особенности начальных аятов были тщательно исследованы в корановедческих работах разных улемов, в частности аз-Заркаши и ас-Суйути. Специальное сочинение на эту тему *ал-Хавāt □ ир ас-савāних □ фӣ асрār ал-фавāтих □* (Разрозненные мысли о тайнах зачинов) написал египетский филолог Ибн Абу ал-Исба' (ум. 1256).

Начальные аяты сур характеризуются ясностью, лёгкостью и чистотой слога, не содержат слов и выражений, которые редко используются в арабской речи. Они не только служат средством украшения речи, но и гармонично соответствуют целям и содержанию сур. Обеспечивая композиционную целостность писания, они направляют движение мысли и раскрывают цели откровения, облегчают понимание и истолкование аятов, указывают на важнейшие принципы мусульманской веры. В большинстве своём зачины энергичны и выразительны. По своему ритму они не контрастируют с последующими аятами, а помогают акцентировать внимание на предмете речи. Привлечь внимание слушателя и облегчить восприятие последующего текста — одна из главных целей, которые обычно

ставятся перед вступлением, и коранические зачины идеально служат достижению этой цели. В простонародье первые слова сур часто используются для обозначения всей суры, например, сура «Открывающая» именуется *ал-Хамд*, а сура «Очищение веры» — *Кул хува*.

Ас-Суйути пишет, что зачины сур прекрасны по форме, стилю и завершённости во всех отношениях. Значение зачинов для содержания сур можно определить как откровение об откровении. Из них становится ясно, что божественный авторитет ниспославшего эту речь неоспорим, а правдивость Его слов не подлежит сомнению. Зачины указывают на центральную тему всего последующего изложения, и поднятые в них вопросы неоднократно повторяются и последовательно раскрываются в других частях суры. Некоторые исследователи объясняют это тем, что слушатели обычно вникают в речь постепенно, и восприятие зачина требует дальнейшего подкрепления в ходе последующего изложения содержания суры.

Рассмотрим особенности искусного зачина на примере суры «Весть», которая начинается словами: «О чем они спрашивают друг друга? О великой вести, относительно которой они расходятся [во мнениях]». Как видим, первые же аяты суры указывают на её центральную тему — важную весть, узнать о которой можно только из писания Аллаха. Божественное знание утверждается в качестве непререкаемого авторитета, но люди несведущие пытаются противопоставить ему свою позицию, в которой они по неведению упорствуют в своей неверии. Хотя суть самой великой вести излагается лишь в середине суры, эмоциональное и интригующее вступление продолжает удерживать внимание слушателя с самого ее начала до конца.

Слово ‘зачин’ в трудах улемов обозначается арабским словом *фāтих*, под которым подразумевают один или несколько начальных аятов суры. По своей форме первые аяты сур делятся на десять видов, и такую классификацию впервые ввёл в научный оборот Абу Шама ал-Макдиси.

Табл. 7. Виды зачинов сур

Вид зачина	Названия сур и зачины	
Славословие (14)	Восхваление	1 «Открывающая», 6 «Скот», 18 «Пещера», 34 «Сава», 35 «Творец» — «Хвала Аллаху...»
	Благословение	25 «Различение», 67 «Власть» — «Благословен Тот...»
	Прославление	17 «Ночной перенос» — «Пречист Тот...», 57 «Железо», 59 «Сбор», 61 «Ряд», 62 «Собрание», 64 «Взаимное обделение» — «Славит Аллаха...», 87 «Всевышний» — «Славь имя Господа...»
Буквы алфавита (29)	См. ниже.	
Обращение к Пророку (10)	33 «Союзники», 65 «Развод», 66 «Запрещение» — «О Пророк...»; 73	

«Закутавшийся» — «О закутавшийся...»;
 74 «Завернувшийся» — «О
 завернувшийся...»
 4 «Женщины», 22 «Паломничество» — **ко**
 к общине **всему человечеству**; 5 «Трапеза», 49
 Мухаммада «Комнаты», 60 «Испытуемая» — **к**
общине верующих
 8 «Трофеи» — «Они спрашивают тебя о
 трофеях...»; 9 «Покаяние» — «Аллах и
 Его Посланник освобождены...»; 16
 «Пчёлы» — «Придёт веление Аллаха...»;
 21 «Пророки» — «Приблизился к людям
 расчёт с ними»; 23 «Верующие» —
 «Поистине, преуспели верующие»; 24
 «Свет» — «[Вот] сура, которую мы
 ниспослали...»; 39 «Толпы» — «Писание
 ниспослано...»; 47 «Мухаммад» — «Он
 сделал тщетными деяния...»; 48 «Победа»
 — «Поистине, Мы даровали тебе явную
 победу»; 54 «Месяц» — «Приблизился
 Час»; 55 «Милостивый» — «Милостивый
 научил Корану»; 58 «Препирательство» —
 «Аллах уже услышал...»; 69
 «Неминуемое» — «Неминуемое...»; 70
 «Ступени» — «Просящий просил
 мучения»; 71 «Нух» — «Поистине, Мы
 отправили Нуха»; 75 «Воскресение», 90
 «Город» — «Нет, клянусь...»; 80
 «Нахмурился» — «Он нахмурился»; 97
 «Предопределение» — «Поистине, Мы
 ниспослали его в ночь
 предопределения...»; 98 «Ясное знамение»
 — «Неверующие из людей Писания и
 многобожников не расстались...»; 101
 «День оглушающий» — «День
 оглушающий...»; 102 «Страсть к
 приумножению» — «Страсть к
 приумножению увлекает вас...»; 108
 «Каусар» — «Поистине, Мы даровали тебе
 Каусар...»
 37 «Стоящие в ряд», 79 «Исторгающие» —
клятва ангелами; 51 «Рассеивающие», 77
 «Посылаемые» — **клятва ветрами**; 85
 «Созвездия», 86 «Ночной путник» —
клятва небом; 53 «Звезда», 89 «Заря», 91

Повествование (23)

Клятва (15)

	«Солнце», 92 «Ночь», 93 «Утро», 103 «Предвечернее время» — клятва тем, что связано с небом ; 52 «Гора» — клятва горой; 95 «Смоковница» — клятва растениями ; 100 «Скачущие» — клятва животными
Условно-временное придаточное (7)	56 «Событие», 63 «Лицемеры», 81 «Скручивание», 82 «Раскалывание», 84 «Разверзнется», 99 «Сотрясение», 110 «Помощь» — частица <i>иза</i> 'когда'
Повеление (6)	96 «Сгусток крови» — «Читай...»; 72 «Джинны», 109 «Неверующие», 112 «Очищение веры», 113 «Рассвет», 114 «Люди» — «Скажи...»
Вопрос (6)	76 «Человек» — «Неужели не прошло..?», 78 «Весть» — «О чем они спрашивают друг друга?»; 88 «День покрывающий» — «Дошёл ли до тебя рассказ..?»; 94 «Раскрытие» — «Разве Мы не раскрыли..?»; 105 «Слон» — «Разве ты не видел..?»; 107 «Утварь» — «Видел ли ты..?»
Призыв-проклятие (3)	83 «Обвешивающие» — «Горе обвешивающим...»; 104 «Хулитель» — «Горе всякому хулителю...»; 111 «Пальмовые волокна» — «Да пропадут пропадом...»
Мотивировка (1)	106 «Курайшиты» — «Ради единения курайшитов...»

Такая классификация охватывает все использованные в Коране виды зачинов, хотя некоторые из них можно объединить или перегруппировать. Например, призывы и большинство славословий можно отнести к повествованиям. Славословие в начале суры «Всевышний» вполне справедливо можно назвать повелением, а *масдар субхāн* в суре «Ночной перенос» можно отнести и к повелениям, и к повествованиям. Кроме того, выражения 'нет, клянусь...', начинающиеся частицей *би*, можно поместить в одну группу с клятвами.

В трудах богословов каждый зачин подробно исследуется в контексте конкретной суры, её связи с предыдущей сурой и в контексте всего писания. Тем самым комментаторы обосновывают содержательную и стилистическую целостность коранического текста. Например, славословия в арабском языке выражаются либо утверждением достославных качеств, либо отрицанием недостатков. Утверждение превосходных качеств мы находим в зачинах, которые начинаются с восхваления и благословения. Восхваление (*хамд*) — это форма славословия, подчёркивающая превосходство имён, качеств и

деяний Аллаха. Она встречается в зачинах пяти сур Корана. На языке арабов восхваление отличается от обычной похвалы (*мадх*), поскольку восхвалять принято только за те достоинства, которые зависят от воли того, кого хвалят, тогда как похвалить можно и за качества, не зависящие от воли человека, например, за красивую внешность. Восхваление — более широкое понятие, чем благодарность (*шукр*), поскольку благодарность бывает только в ответ на оказанную милость. Благословение встречается в зачинах двух сур, начинающихся словами ‘Благословен Тот...’. Это выражение используется для указания на милости Аллаха, приносящие пользу Его творениям. Вторая группа славословий — выражения, отрицающие какие-либо недостатки и проявления несовершенства. В зачинах семи сур встречается *масдар субхāн* ‘пречист’ и основные формы образованного от него глагола. Комментаторы обращают внимание и на то, что эти формы использованы в зачинах в той последовательности, в которой они обычно перечисляются языковедами (*масдар*, глагол прошедшего времени, глагол настоящего времени, повелительное наклонение).

Особую проблему в рамках анализа начальных аятов составляет статус *басмалы*. Дискуссия по этому вопросу разгорелась между улемами различных коранических школ, которые сформировались в Мекке, Медине, Куфе, Басре, Шаме и других городах Халифата. Между улемами не было разногласий относительно того, что *басмала* является внутренним элементом текста Корана, который пишется и читается перед всеми сурами, кроме одной суры «Покаяние».

Куфийские и мекканские чтецы считали *басмалу* первым аятом всех коранических сур, кроме суры «Покаяние». Этому же мнению придерживались имамы аш-Шафи‘и и Ахмад. По мнению мединских, сирийских и басрийских чтецов, *басмала* является самостоятельным аятом и служит для разделения сур, но не входит в состав суры. Это мнение разделяли имамы Абу Ханифа и Малик, а также большинство их последователей. Суфйан ас-Саури считал, что *басмала* является первым аятом только в суре «Открывающей», а во всех остальных случаях служит для разделения сур. Это суждение является наиболее аргументированным и общепринятым, и ему отдаёт предпочтение большинство чтецов Корана и улемов.

Необходимо отдельно сказать об отсутствии *басмалы* в начале суры «Покаяние». Комментаторы по-разному объясняли это явление. Одни считали, что арабы не имели обыкновения поминать Аллаха при разрыве договоров, а в начале этой суры речь идёт именно о разрыве мирного соглашения между Пророком Мухаммадом и аравийскими язычниками. Согласно другому мнению, *басмала*, подразумевающая милость и безопасность, не была ниспослана в начале этой суры, поскольку она целиком посвящена беспощадной борьбе с лицемерами. Хотя по этому вопросу существуют разные мнения, мы полагаем, что сподвижники, фиксируя текст Корана, не поставили *басмалу* перед этой сурой именно потому, что сам Мухаммад не начинал её чтение этими словами.

Особенности буквенных зачинов

Некоторые суры Корана отличаются тем, что начинаются с сочетания одной или нескольких букв, которые привлекают к себе особое внимание слушателей. Ни в тексте Корана, ни в достоверных хадисах нет ни одного указания на значение этих букв, и поэтому их принято относить к совершенно неочевидному (*муташибих х̣ак̣йк̣й̣*). Но в *Сунане ат-Тирмизи* приводится высказывание Пророка Мухаммада о благодати чтения каждой буквы Корана: «Кто прочёл один х̣арф из писания Аллаха, тому засчитывается доброе дело, и за доброе дело воздаётся в десятикратном размере. Я не говорю, что алиф-лām-мй̣м — это один х̣арф. Напротив, алиф — х̣арф, лām — х̣арф, и мй̣м — х̣арф». Некоторые считали, что награда в десятикратном размере пишется за каждое прочтённое слово, однако из других версий хадиса явствует, что здесь имеется в виду каждая буква в Коране.

В богословской литературе буквенные зачины получили название х̣урӯф мук̣ат̣т̣а‘а, что означает «раздельно читаемые буквы». Слово мук̣ат̣т̣а‘а является причастием страдательного залога от глагола II породы ‘разрывать’, ‘рубить на части’. Название «раздельно читаемые» объясняется тем, что буквы в зачинах сур пишутся слитно, а читаются раздельно, и чтец словно разрезает единую лигатуру на отдельные буквы и звуки.

Каждая из «раздельно читаемых» букв произносится так, как она называется в арабском алфавите, но в тексте Корана эти буквы пишутся слитно, что само по себе необычно для арабской письменности. Аз-Замахшари в своём тафсире отмечает, что способ написания и прочтения буквенных зачинов понятен мусульманам и не создаёт для них никаких трудностей. Каллиграфы разработали особые принципы записи сакрального текста, которые несколько отличаются от традиционных образцов арабской письменности. Поскольку традиция записи текста Корана сложилась и закрепились очень давно, эти особенности несколько не затрудняют чтение Корана и не препятствуют его сохранению в неизменном виде.

Табл. 8. Буквенные зачины в Коране

№№	Номер суры	Название суры	Буквенный зачин	Транскрипция
1	2	Корова		<i>Алиф-лām-мй̣м</i>
2	3	Семейство ‘Имрана		<i>Алиф-лām-мй̣м</i>
3	7	Ограды		<i>Алиф-лām-мй̣м-с̣ād</i>
4	10	Йунус		<i>Алиф-лām-рā</i>
5	11	Худ		<i>Алиф-лām-рā</i>
6	12	Йусуф		<i>Алиф-лām-рā</i>
7	13	Гром		<i>Алиф-лām-мим-рā</i>
8	14	Ибрахим		<i>Алиф-лām-рā</i>
9	15	Хиджр		<i>Алиф-лām-рā</i>

10	19	Марйам	<i>Кāф-хā-йā-‘айн-с□āд</i>
11	20	Та ха	<i>Т□ā-хā</i>
12	26	Поэты	<i>Т□ā-сйн-мй̄м</i>
13	27	Муравьи	<i>Т□ā-сйн</i>
14	28	Рассказ	<i>Тā-сйн-мй̄м</i>
15	29	Паук	<i>Алиф-лāм-мй̄м</i>
16	30	Римляне	<i>Алиф-лāм-мй̄м</i>
17	31	Лукман	<i>Алиф-лāм-мй̄м</i>
18	32	Земной поклон	<i>Алиф-лāм-мй̄м</i>
19	36	Йа син	<i>Йā-сйн</i>
20	38	Сад	<i>С□āд</i>
21	40	Прощающий	<i>Х□ā-мй̄м</i>
22	41	Разъяснены	<i>Х□ā-мй̄м</i>
23	42	Совет	<i>Х□ā-мй̄м</i> ‘Айн-сйн-к□āф
24	43	Украшения	<i>Х□ā-мй̄м</i>
25	44	Дым	<i>Х□ā-мй̄м</i>
26	45	Коленопреклонённые	<i>Х□ā-мй̄м</i>
27	46	Барханы	<i>Х□ā-мй̄м</i>
28	50	Каф	<i>К□āф</i>
29	68	Перо	<i>Нўн</i>

Из приведенной таблицы видно, что в трёх случаях буквенный зачин состоит из одной буквы, в девяти случаях — из двух, в 13 случаях — из трёх, в двух случаях — из четырёх и в двух случаях — из пяти букв. В начале суры 42 «Совет» буквенный зачин разделён на два аята. Всего в буквенных зачинах использованы 14 букв арабского алфавита, из которых можно построить выражение ‘мудрый категоричный текст с тайной’. Ибн Касир сказал: «В них половина букв алфавита, и те, которые вошли в неё, лучше остальных».

Аз-Замахшари и другие комментаторы отмечают, что «раздельно читаемые» буквы представляют все виды арабских *х□арфов*: звонкие (*махджўра*) и глухие (*махмўса*), веляризованные (*мут□бак□а*) и неvelopризованные (*мунфатих□а*), звонкие взрывные (*х□урўф ал-к□алк□ала*) и т. д., причём каждая из этих групп представлена половиной выходящих в неё *х□арфов*. Из этого можно предположить, что буквенные зачины могли послужить указанием на различные типы звуков и слов, из которых состоит арабская речь. Такой вывод подтверждается и тем, что различные комбинации буквенных зачинов содержат от одной до пяти букв, а слова в арабском языке могут состоять из одной буквы или происходить от корневой основы, включающей от двух до пяти букв.

Древние арабы гордились своим языком и считали себя непревзойдёнными мастерами слова. Они были прекрасными поэтами и декламаторами, знали наизусть множество стихов и касыд. Потому и

откровение, принесённое Мухаммадом, представляло собой шедевр словесного творчества на родном для них арабском языке. Несмотря на это, многие арабы в гордыне подвергли сомнению божественное происхождение Корана, но Всевышний легко уличил их во лжи, предложив им сочинить нечто подобное этому писанию:

«Скажи: “Сочините хотя бы одну суру, подобную этим, и призовите, кого сможете, кроме Аллаха, если вы говорите правду”» (сура 10 «Йунус», аят 38).

Принять этот вызов оказалось не под силу ни одному человеку, а буквенные зачины, встречающиеся в разных местах писания, постоянно напоминают об этом.

В тафсирах Корана отмечается одно важное обстоятельство, которое могло стать причиной ниспослания буквенных зачинов. Не имея возможности приписать Мухаммаду авторство Корана и опровергнуть божественные назидания, язычники всячески мешали ему доводить откровения до людей. Старейшины Мекки призывали простолюдинов затыкать уши и не слушать речи Пророка. Они говорили: «Не слушайте этот Коран, а говорите вздор» (сура 41 «Разъяснены», аят 26), т. е. шумите и делайте любые несуразные выкрики, чтобы никто не мог расслышать чтение Корана. Однако «раздельно читаемые» буквы привлекали внимание арабов-язычников и оказывали на них психологическое воздействие. Непонятные и таинственные сочетания звуков заставляли их вслушиваться в Слово Аллаха, содержащее выразительные проповеди, грозные пророчества и поучительные повествования.

Первыми такое объяснение буквенных зачинов дали ал-Фарра (ум. 822) и Кутруб (ум. 821). Оно подтверждается тем, что «раздельно читаемыми» буквами начинаются, в основном, мекканские и лишь две мединские суры: «Корова» и «Семейство ‘Имрана». Впоследствии данное объяснение было поддержано такими известными улемами, как аз-Замахшари и ал-Байдави. Другие комментаторы считали, что буквенные зачины были ниспосланы для разделения сур. Ибн Касир считает это мнение необоснованным, потому что в таком случае «раздельно читаемые» буквы следовало бы поместить в начале каждой суры, но в Коране отделение одной суры от другой происходит чаще всего без этих букв.

Улемы разошлись во мнениях относительно того, являются ли буквенные зачины самостоятельными аятами. По мнению чтецов басрийской школы, ни в одной из сур буквенные зачины не являются самостоятельными аятами и входят в состав последующего аята. Ал-Вахиди считал, что только буквосочетание *тā-хā* является самостоятельным аятом, потому что оно рифмуется с концовкой следующего аята, а во всех остальных случаях концовки зачина и следующего аята не похожи.

По мнению чтецов куфийской школы, в одних случаях буквенные зачины выступают в качестве самостоятельных аятов, а в других являются частью аята. К отдельным аятам они относят буквосочетания *алиф-лām-мīm* в шести сурах, *хā-мīm* в семи сурах, *тā-сйн-мīm* в двух сурах, а также встречающиеся по одному разу зачины *алиф-лām-мīm-сād*, *тā-хā*, *йā-сйн*, *кāф-хā-йā-‘айн-сād*. Оставшиеся зачины *алиф-лām-мīm-рā*, *алиф-лām-рā*,

т□ā-сйн, *с□ād*, *к□āф* и *нүн* они считают частями следующих за ними аятов. Аз-Замахшари отдаёт предпочтение последней точке зрения.

Следует отметить, что существование различных мнений по этому вопросу отражает полемику относительно принципов разделения сур на аяты, которая имела место между авторитетными чтецами Корана и их последователями. Вместе с тем чтение буквенных зачинов как самостоятельных аятов или восприятие их как части последующего аята для толкования смысла Корана никакого значения не имеет.

Толкователи Корана внимательно изучили синтаксис «раздельно читаемых» букв и высказали разные мнения относительно чтения их падежных флексий (*и'рāб*). Ранние комментаторы по-разному объясняли и значения раздельно читаемых букв, о чём мы поговорим ниже. Бахджат 'Абд ал-Вахид аш-Шихали пишет, что, если раздельно читаемые буквы рассматривать как названия сур, то синтаксически они будут подлежащим именного предложения и должны стоять в именительном падеже. Если же рассматривать их как формулу клятвы, то буквы следует читать в родительном падеже, предполагая, что частица клятвы опущена. Существует и ещё одно мнение, согласно которому буквенные зачины стоят в винительном падеже после подразумеваемого глагола 'читай'.

Аз-Заркаши делит буквенные зачины на два вида. К первому он относит такие зачины, у которых падежные флексии никогда не произносятся, например: *алиф-лām-мйм* или *кāф-хā-йā-айн-с□ād*. Ко второму виду он относит однобуквенные зачины и буквосочетания, произносимые по модели , например: *х□ā-мйм*, *т□ā-сйн*, *йā-сйн*. Сюда же он относит буквосочетание *т□ā-сйн(а)-мйм*, в котором вторую букву разрешается прочесть с *фатх□ой*. Согласно аз-Заркаши, при чтении буквенных зачинов первого вида после каждой буквы обязательно выдерживается пауза, а зачины второго вида разрешается читать как с падежными флексиями, так и без них.

Таким образом, буквенные зачины отличаются от остального текста Корана не только способом написания, но и особым способом прочтения. По мнению большинства комментаторов Корана, раздельно читаемые буквы теоретически должны стоять в именительном падеже, но на практике падежные флексии в них не произносятся, что позволяет толковать их синтаксический статус в зависимости от предполагаемого смыслового содержания.

О смысловых значениях буквенных зачинов

В тафсирах излагаются два противоположных взгляда на возможность истолкования буквенных зачинов. Большинство ранних комментаторов считали, что «раздельно читаемые» буквы относятся к тому неочевидному по смыслу, что известно только Аллаху. Следовательно, мусульманам следует читать их так, как они были ниспосланы, верить в совершенство божественной мудрости и не пытаться постичь их тайну.

Выдающиеся правоведы 'Амир аш-Ша'би и Суфйан ас-Саури говорили:

«У каждого писания Аллаха была своя тайна, и тайной Аллаха в Коране являются зачины сур». В тафсирах сообщается, что этого мнения придерживались четыре праведных халифа: Абу Бакр, ‘Умар ибн ал-Хаттаб, ‘Усман ибн ‘Аффан, ‘Али ибн Абу Талиб, — а также один из лучших знатоков Корана среди сподвижников Ибн Мас‘уд.

Фахр ад-Дин ар-Рази объясняет непостижимость тайны буквенных зачинов ограниченностью человеческих возможностей: как глаза человека не способны стерпеть ослепительное сияние солнца, так и разум его не способен постичь все тайны пророчества. Он сравнивает знания с океаном, из которого посланникам Аллаха были открыты моря. Из них в свою очередь поднялись реки знания к сердцам учёных и улемов. Простым людям в зависимости от их способностей удаётся добраться до небольших ручьёв и проложить к своим семьям лишь узкие канавки.

Высказывания о том, что истинное значение буквенных зачинов известно одному Аллаху, принадлежат многим улемам. Известный *табӣ* ар-Раби‘ ибн Хусайм ал-Куфи сказал: «Поистине, Всевышний Аллах ниспослал этот Коран и сокрыл из его знаний то, что пожелал, и открыл вам то, что пожелал. Того, что Он оставил у Себя, вам никогда не постичь, и даже не спрашивайте об этом. О том же, что Он открыл вам, вы спрашиваете и вам сообщают. Не всё о Коране вам известно, но и не всем, что вам известно, вы руководствуетесь в делах».

Аш-Шаукани в своём тафсире пишет, что неправильно полагать, что людям якобы известен подлинный смысл буквенных зачинов. Поскольку в священных текстах нет истолкования их смысла, судить о нём можно либо на основании умозаключений, либо обратившись к арабской лексикологии и грамматике. Известно, что арабы в живой речи никогда не употребляли «раздельно читаемые» буквы. Бывало, что они сокращали слова до одной или двух букв, но эти сокращения использовались лишь для обозначения слов, упомянутых в речи ранее. Следовательно, любые выводы о смыслах буквенных зачинов могут опираться только на умозаключения и не могут быть абсолютно достоверными.

Противоположных взглядов на возможность истолкования буквенных зачинов придерживались некоторые поздние комментаторы, особенно последователи *каләма*. Ссылаясь на аяты и хадисы, побуждающие задумываться над писанием Аллаха, они полагали, что среди откровений не может быть недоступных человеческому пониманию.

Аргументируя свою позицию доводами чистого разума, они полагали, что если бы в Коране были аяты, смысл которых нельзя постичь, это было бы равносильно обращению к арабам на иноземном языке, а Коран целиком был ниспослан на ясном арабском языке. Кроме того, неверующим был брошен вызов сочинить нечто подобное любой суре Корана, а то, что нельзя постичь разумом, не может быть поводом для такого вызова. Наконец, писание было ниспослано для того, чтобы люди могли понять его, и ниспослание совершенно неясных аятов было бы равносильно забаве и развлечению, что не подобает Аллаху.

Возражая против этих доводов, имам ар-Рази отмечает, что среди религиозных обрядов и предписаний тоже есть такие, смысл которых остаётся сокрытым. В большинстве случаев людям удаётся хотя бы отчасти постичь смысл и пользу религиозных обрядов. Так, например, нетрудно понять, что намаз учит смирению перед Аллахом, закят избавляет бедняков от нужды, а пост помогает бороться с соблазнами. В то же время есть предписания, смысл которых совершенно неочевиден, например, число ракатов в намазах или некоторые обряды хаджа. Улемы единодушны в том, что подобные веления нисколько не умаляют мудрость Аллаха. Напротив, выполнение именно этих предписаний указывает на полноту покорности Всевышнему. Если человек осознаёт пользу какого-либо поступка, то он совершает его ради обретения этой пользы. Если же он выполняет предписание Аллаха, не видя в этом явной пользы, то это свидетельствует о полноте его веры и богобоязненности. После этого ар-Рази вопрошает: «Если таким образом определяется отношение к поступкам, почему то же самое нельзя сказать о словах? Разве не может Аллах в одних случаях приказать нам произносить то, что мы понимаем, а в других — то, что мы не понимаем? Цель этого — выражение покорности Повелевающему и проявление смирения перед Ним».

Разъясняя смысл ниспослания буквенных зачинов и всего неочевидного в Коране, ар-Рази пишет, что люди обычно не задумываются над тем, что им понятно и что не вызывает у них никаких вопросов. Если же они не могут постичь смысл аятов полностью, но убеждены в том, что они ниспосланы Всезнающим и Мудрым Господом, то они продолжают размышлять над ними. Коран для того и был ниспослан, чтобы люди непрестанно поминали Аллаха и задумывались над Его Писанием. Непонятные буквенные зачины способствуют достижению этой славной цели.

В предыдущей главе мы упомянули, что одна из причин ниспослания неочевидного в Коране — испытание веры людей. Это в полной мере можно отнести к буквенным зачинам, которые на протяжении многих веков являются предметом непрекращающихся споров. В то время как одни считают их сокровенной тайной, известной одному Аллаху, другие пытаются найти их истолкование. Одних эти изыскания приближают к пониманию смыслов Корана, а для других, напротив, становятся препятствием на пути постижения истины.

Среди тех, кто высказывался о значениях буквенных зачинов, были выдающиеся сподвижники и *табй*. Пытаясь постичь одну из величайших тайн Корана, они высказывали свои суждения, но не были категоричны в них. Ибн ‘Аббас, например, высказал по данному вопросу более одного мнения (см. ниже). От имени ‘Али ибн Абу Талиба и Ибн Мас‘уда до нас дошли не только истолкования буквенных зачинов, но и высказывания о том, что доподлинно о них известно только Аллаху.

Таким образом, отнесение буквенных зачинов к разряду совершенно неочевидного не противоречит попыткам комментаторов объяснить смысл их ниспослания. В тафсирах приводится свыше двадцати мнений по этой

проблеме: часть из них основана на умозрительных выводах, а в других, наряду со значением самих буквенных зачинов, рассматриваются различные весьма интересные аспекты коранического откровения в целом.

Варианты истолкования буквенных зачинов

В начале этого параграфа мы привели мнения мусульманских богословов о возможных целях ниспослания буквенных зачинов. Некоторые из них полагали, что цели ниспослания схожи с толкованиями смысла «раздельно читаемых» букв, но они ошибались, поскольку между распознаением лексического значения таинственных букв и целью их ниспослания есть очевидная разница. Первые попытки проникнуть в смысл этих букв были предприняты ещё сподвижниками Мухаммада. Несмотря на то, что многие из них воздерживались от суждений по этому поводу, Ибн ‘Аббас, Ибн Мас‘уд и многие их ученики называли возможные способы истолкования буквенных зачинов. Ниже мы рассмотрим самые распространённые среди них.

1. По мнению Ибн ‘Аббаса, Ибн Мас‘уда и ряда других комментаторов, буквы в зачинах указывают на имена Аллаха. В подтверждение сказанного приводятся и конкретные высказывания о том, что означают те или иные буквосочетания. Так, Ибн ‘Аббас полагал, что *алиф-лām-мīm* означает

‘Я — Аллах — знаю’; *алиф-лām-мим-с□ад* — ‘Я — Аллах — решаю’; *алиф-лām-рā* — ‘Я — Аллах — вижу’. В другом сообщении от Ибн ‘Аббаса говорится, что буквы *кāф-хā-йā-‘айн-с□ād* указывают соответственно на имена *ал-Карīm* (Великодушный), *ал-Хādī* (Наставляющий), *ал-Х□акīm* (Мудрый), *ал-‘Алīm* (Знающий) и *ас-С□ādик□* (Искренний). В тафсирах приводятся различные предания, в которых излагаются различные толкования каждого из буквенных зачинов. Аз-Задждаж считал их приемлемыми, поскольку в арабской поэзии допускается упоминание одной или нескольких букв для указания на целое слово. В трудах по арабской грамматике описаны и редкие случаи использования подобных сокращений в повседневной речи. Тем не менее, такие приёмы не считаются средствами красноречия, поскольку они используются лишь в тех случаях, когда собеседник уже знает, о чём идёт речь.

2. По мнению ас-Судди и аш-Ша‘би, буквенные зачины обозначают «величайшее имя Аллаха». В авторитетных сводах приводятся хадисы о том, что у Аллаха есть величайшее имя, и если верующий обратится к Нему посредством его и попросит о чём-нибудь, то его мольба обязательно будет принята. Точного указания на это имя в хадисах нет, и улемы высказывали на этот счёт разные мнения. Согласно одному из них, величайшее имя Аллаха можно составить из «раздельно читаемых» букв. Об этом говорится в высказываниях известных сподвижников Ибн ‘Аббаса и Ибн Мас‘уда. Хотя сподвижники считали, что в таких вопросах прибегать к *иджстихāду* непозволительно, различные истолкования буквенных зачинов, дошедшие от их имени, позволяют судить о том, что они опирались не на высказывания

Пророка, а на собственные умозаключения. Исходя из этого, многие комментаторы считают упомянутое выше мнение сомнительным.

3. Ибн ‘Аббас и некоторые другие считали, что буквенные зачины — это клятвы, в которых опущена частица клятвы. Аллах поклялся «раздельно читаемыми» буквами так же, как в других аятах поклялся самим Собой и величественными творениями во Вселенной. Это подчеркивает важность зачинов сур и придаёт им особую красоту, да и в целом у арабов было принято клясться для подтверждения правдивости своих слов. Исходя из этого, начальные аяты суры «Корова» означают: «Клянусь буквами арабского алфавита, что это писание, в котором нет сомнения, является верным руководством для богобоязненных».

Слабым местом данного истолкования является совпадение буквенных зачинов с последующими клятвами в сурах «Украшения» и «Дым»: «Ха-мим. Клянусь ясным писанием!» и в суре «Перо»: «Нун. Клянусь пером и тем, что они пишут!» По мнению ряда комментаторов, согласно правилам арабской грамматики, подобное наложение одной клятвы на другую нежелательно.

4. По мнению Зайда ибн Аслама, буквенные зачины — это названия сур. В тафсирах сообщается, что этого мнения придерживалось большинство последователей *каләма*. Известно, что многие суры имеют более одного названия и нередко суры называют по их зачинам. Поскольку некоторые «раздельно читаемые» буквы повторяются, для различения таких сур недостаточно указания на буквенный зачин. В таких случаях предлагается дополнить название другими словами из суры. Например, сура «Прощающий» иначе называется «Ха-мим. Верующий», а сура «Разъяснены» — «Ха-мим. Земной поклон».

5. Согласно Катаде и Ибн Джурайджу, буквенные зачины — это названия Священного Корана. В первой главе мы упоминали о том, что Коран имеет несколько названий, которые встречаются в различных аятах, например: *китāб* ‘писание’, *фуркāн* ‘различение’, *зикр* ‘напоминание’. Однако называние всего текста писания буквенными зачинами представляется маловероятным. Буквосочетанием *алиф-ләм-мйм-сāд* можно назвать суру «Ограды», но нелогично называть так Коран целиком.

6. Некоторые комментаторы приписывали арабским *хāрифам* числовые значения и пытались предсказать по ним срок, отпущенный мусульманской умме. Один из них, подсчитав числовое значение слов «Алиф-лам-мим. Повержены римляне» (сура 30 «Римляне», аяты 1-2), предсказал, что мусульмане отвоят Иерусалим у крестоносцев в 1187 г. Однако улемы предостерегали от таких расчётов, считая, что одному совпадению могут сопутствовать десятки и даже сотни ошибок. Ибн Хаджар сказал: «Всё это — вздор, на который не следует полагаться». Ас-Суйути отметил, что в шариате нет оснований для расчётов по числовым значениям *хāрифов* и что Ибн ‘Аббас относил это к разновидности колдовства.

7. Некоторые считали, что каждая из «раздельно читаемых» букв охватывает множество смыслов, обозначает одно из имён или качеств Аллаха, различные милости, испытания и сроки, отпущенные разным

народам. Они признавали подлинный смысл буквенных зачинов одной из тайн Корана, считали их названиями соответствующих сур, указанием на пророчество Мухаммада и вызовом для неверующих. Одним словом, данное мнение объединяет все возможные истолкования. Ибн Фарис и некоторые другие отдали предпочтение именно ему, сославшись на то, что Коран отличается и удивительной композицией, и сокрытыми в нём полезными знаниями; часть из них открыта людям, а часть нет.

Здесь мы перечислили лишь некоторые мнения, относительно смысла буквенных зачинов в целом. Наряду с ними в тафсирах встречаются суждения, касающиеся отдельных буквенных зачинов. Многие из них ас-Суйути собрал в своём трактате *ал-Итк^ан фй 'улум ал-К^аур'ан* (Совершенство в коранических науках), но ни одно из них не опирается на достоверные хадисы, восходящие к Пророку.

Несмотря на отсутствие изречений Мухаммада на данную тему, многие комментаторы считали, что ему было известно истолкование буквенных зачинов. Но тут возникает вполне резонный вопрос: почему он не разъяснил это своим сподвижникам? Для объяснения этого М. Демирчи выдвигает три версии. Возможно, Пророку было приказано сохранить это втайне от остальных мусульман, и, на наш взгляд, это наиболее вероятное объяснение. Согласно другой версии, он умолчал об этом, потому что сподвижники не задавали ему вопросов на эту тему. Возможно также, что сподвижники знали о смысле буквенных зачинов столько, сколько было достаточно для правильного понимания Корана, и Пророк не видел необходимости в более подробном разъяснении данного вопроса.

Как видно, большинство вопросов, связанных с буквенными зачинами, не имеют однозначного ответа. Эта проблема привлекала внимание не только мусульманских комментаторов, но и западноевропейских исследователей. В их трудах мы сталкиваемся с целым рядом гипотез о значениях «раздельно читаемых» букв. Так, Х. Хиршфельд предполагает, что они указывают на имена тех, кто собирал, заучивал и записывал отдельные суры. По его мнению, буквосочетание *алиф-лām-мйм* указывает на ал-Мугиру ибн Шу'бу, буква *с^ад* — на Хафсу бинт 'Умар, а *нун* — на 'Усмана ибн 'Аффана. Однако исследователь никак не объясняет, почему зачины таких важных сур, как «Корова» и «Семейство 'Имрана» связаны с именем ал-Мугиры, и почему большинство сур вообще не содержит таких символов. Первым вышеназванное предположение сделал немецкий учёный Т. Нельдеке, однако впоследствии он отказался от этой точки зрения и высказал мнение, что они являются не имеющими смысла символами, магическими знаками или же попыткой подражания письму небесной скрижали.

Другой востоковед Э. Гуссенс предположил, что буквенные зачины — это неиспользуемые названия сур, которые поначалу имели широкое распространение, но не были окончательно приняты и сохранились в виде сокращений. Однако ему не удалось привести вразумительных объяснений того, что именно обозначали эти буквы и почему некоторые суры должны были иметь одинаковые названия.

У. М. Уотт предположил, что эти буквы представляют собой подражание какой-нибудь письменности, на которой были зафиксированы другие монотеистические писания. Он также не исключал, что некоторые из буквенных зачинов могли обозначать сирийские или древнееврейские слова, которые впоследствии стали читаться как арабские. Подводя итог имеющимся на этот счёт гипотезам, британский учёный заключил: «Эти буквы действительно таинственны, а все имеющиеся их истолкования весьма неубедительны».

Соглашаясь с мнением известного турецкого корановеда И. Джеррахоглу, мы можем сделать заключение, что ни мусульманские комментаторы, ни западноевропейские исследователи не приводят ни одного убедительного истолкования «раздельно читаемых» букв. Придерживаясь объективного подхода, практически невозможно согласиться с каким-либо вариантом толкования значения буквенных зачинов. Однако это совершенно не означает того, что изыскания улемов в данном вопросе были безуспешными и бесполезными. В тафсирах приводятся вполне логичные объяснения того, какой цели буквенные зачины могли служить во времена ниспослания Корана и на что они могут указывать сегодня. Кроме того, различные аспекты этих зачинов получили интересное объяснение в свете достижений арабской филологии. Но самое главное — «раздельно читаемые» буквы вдохновляют учёных и простых верующих на постоянное размышление над писанием Аллаха, укрепляют в них стремление к новым рубежам познания. Эти загадочные буквы придают кораническому тексту особую красоту и помогают тем, кто читает или изучает его, ощутить прикосновение к божественной тайне.

Контрольные вопросы

1. Назовите основные виды зачинов. Какое значение они имеют для понимания и истолкования сур Корана?
2. Какие буквенные зачины считаются самостоятельными аятами, а какие — нет?
3. Какие логические аргументы приводят за и против возможности истолкования буквенных зачинов?
4. Назовите самые распространённые истолкования буквенных зачинов. Почему комментаторы высказывали несколько разных мнений по данному вопросу?
5. Какие гипотезы относительно смыслов буквенных зачинов были выдвинуты западноевропейскими учёными? В чём их главное отличие от суждений мусульманских теологов?

Арабские термины

басмала

и'рāб

мадх□

фāтих□*а*

x□амд
x□урӯф ал-к□алк□ала
x□урӯф махджӯра
x□урӯф махмӯса
x□урӯф мук□ат□т□а‘а
x□урӯф мунфатих□а
x□урӯф мут□бак□а
шукр

§17. ОТМЕНА КОРАНИЧЕСКИХ АЯТОВ И ЗАПОВЕДЕЙ

Отмена заповедей в исламе и других религиозных системах

Традиционное истолкование религий, основанных на божественном откровении, предполагает безусловное признание святости и неподдельности священных писаний, положенных в их основу. Фундаментом этих религий является непреложный авторитет Слова Божьего, а не результаты человеческих размышлений и изысканий. В соответствии с этими догмами вера в божественное происхождение Корана и в то, что он был ниспослан Пророку Мухаммаду и доподлинно сохранился до наших дней, относится к важнейшим доктринам мусульманского вероучения. Мухаммад выступал в роли посредника, обязанность которого состояла в передаче и разъяснении послания Аллаха. Когда язычники требовали от него прочесть им другие откровения или изменить Коран, он отвечал: «Не подобает мне заменять его по своему желанию. Я лишь следую тому, что мне внушают» (сура 10 «Йунус», аят 15).

Но в тексте Корана содержатся указания на возможность изменения откровения со стороны Аллаха, ниспославшего его. Он может сохранить или стереть из своих писаний, что пожелает. Он заменяет одни аяты и заставляет забыть другие, а может и вовсе лишит людей откровения, и тогда никто не сможет защитить их: «Если бы Мы захотели, то лишили бы тебя того, что внушили тебе» (сура 17 «Ночной перенос», аят 86).

В некоторых аятах замена одних предписаний другими дополняется разъяснением причины такого решения. Хорошо известно, что до переселения в Медину мусульмане молились, обратившись лицом в сторону Иерусалима и становились так, чтобы Кааба оказывалась между ними и священным городом. Переселившись в Медину, они продолжали молиться в направлении Иерусалима в течение шестнадцати или семнадцати месяцев, пока в шаабане 2 года Хиджры им не было приказано повернуться лицом в сторону Заповедной мечети в Мекке. Смысл замены этого предписания был раскрыт в аяте: «Мы назначили киблу, к которой ты поворачивался лицом прежде, только для того, чтобы отличить тех, кто последует за посланником, от тех, кто повернёт вспять» (сура 2 «Корова», аят 143).

Факты отмены заповедей встречаются и в библейских текстах. В

частности, в 29-ой главе Книги Бытия сообщается, что Иаков был женат на двух сёстрах — Рахиль и Лии, а в законе Моисея это было запрещено: «Не бери жены вместе с сестрою её, чтобы сделать её соперницей, чтоб открыть наготу её при ней, при жизни её» (Лев. 18:18). До ниспослания Торы израильтянам было разрешено заниматься мирскими делами в субботу, а Моисей запретил это: «Шесть дней делайте дела, а день седьмой должен быть у вас святым, суббота покоя Господу: всякий, кто будет делать в неё дело, предан будет смерти; не зажигайте огня во всех жилищах ваших в день субботы» (Исх. 35:1-3). Кроме того, если иудеям было позволено разводиться с жёнами: «Если кто возьмёт жену и сделается её мужем, и она не найдет благоволения в глазах его, потому что он находит в ней что-нибудь противное, и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит её из дома своего...» (Втор. 24:1), то в христианстве единственным основанием для развода было признано прелюбодеяние: «А Я говорю вам: кто разводится с женою своею, кроме вины прелюбодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует» (Мф. 5:32).

По мнению ряда исследователей, в том числе Дж. Уонсбро, в ветхозаветных книгах нет указаний на невозможность прогрессивного изменения заповедей в случае изменения обстоятельств. Вместе с тем отношение к теории отмены в иудео-христианской традиции неоднозначно, что связано не столько с методами толкования священных писаний — герменевтики, сколько с дискуссией относительно достоверности библейских книг. Допустимость отмены некоторых заповедей в силу истечения срока её действия не вызывала сомнений, но предметом разногласий богословов была возможность отмены заповеди в силу изменения воли Творца. Большинство ранних христианских авторитетов соглашалось с теорией отмены, а вот более поздние христианские богословы не признают её, допуская лишь возможность расширенного толкования или конкретизации некоторых фрагментов писания. Иудейский учёный Авраам бен Давид (ум. 1198) объяснял замену отдельных заповедей в древнееврейских писаниях пространственно-временными ограничениями действия этих заповедей, но отмену заповеди как изменение воли Бога допускали лишь некоторые иудейские секты, учение которых развивалось под религиозно-философским влиянием ислама.

Для мусульман возможность отмены заповедей очевидна прежде всего потому, что ислам признаёт идею преемственности пророчества и замены одного религиозного закона другим. В Коране сообщается, что Пророк 'Иса подтвердил истинность Торы и разрешил израильтянам часть того, что им было запрещено (сура 3 «Семейство 'Имрана», аят 50). Пророк Мухаммад, в свою очередь, подтвердил истинность предыдущих священных писаний и отменил прежние религиозные законы (сура 3 «Семейство 'Имрана», аяты 3-4). Согласно Корану, учение всех Божьих посланников и пророков имело общую основу и зиждилось на поклонении одному Богу и отрицании многобожия в любых его проявлениях. Между учениями посланников не

было различий в вопросах веры и убеждений, но некоторые из них по воле Аллаха устанавливали новые законы, регулирующие вопросы религиозной практики и общественных отношений: «Каждому из вас Мы установили закон и путь» (сура 5 «Трапеза», аят 48). Законы Аллаха во все времена служили духовному развитию человеческого сообщества, установлению в нём мира и согласия, упрочению связей между людьми и народами. Но то, что отвечало интересам общества на одном историческом этапе, не всегда соответствовало его потребностям в другую эпоху, потому что народы и государства сильно отличались по уровню социально-экономического развития. В связи с этим замена одного религиозного устава другим была проявлением божественной заботы и способствовала прогрессивному развитию человека и общества.

Коран ниспосылался частями на протяжении приблизительно двадцати трёх лет, и одной из главных целей этого было формирование, становление и укрепление мусульманской уммы. Первые поколения мусульман, пройдя сложный путь от малочисленной общины, подвергаемой гонениям и преследованиям, до самостоятельного государства, основанного на законах Аллаха и Сунне Пророка Мухаммада, на каждом из указанных этапов решали разные задачи. Совершенно очевидно, что некоторые правовые положения ислама, эффективные на ранней стадии становления уммы, должны были измениться после переселения в Медину и подняться до уровня законов, необходимых для поддержания порядка и стабильности в новом сообществе. Соответственно, в предписаниях Корана учитывались реальное положение и потребности мусульман, а при изменении условий их существования одни предписания по воле Аллаха заменялись другими.

В исламе доктрина отмены изучается одной из важнейших коранических наук — наукой об отменяющем и отменённом. Собственно процедура отмены заповеди по-арабски обозначается словом *насх*. Оно является масдаром глагола I породы ‘устранять’, ‘заменять’, ‘переписывать’. К этому же глаголу восходят термины *нāсих* ‘отменяющее’ и *мансūх* ‘отменённое’, которые являются соответственно причастиями действительного и страдательного залога.

В шариае насхом называется аннулирование определённого религиозного положения на основании более позднего священного текста. Это понятие не распространяется на основы вероучения и этики, а ограничивается предписаниями, касающимися религиозной практики (*‘ибādāt*) и взаимоотношений между людьми (*му‘āмалāt*). *Насх* не может касаться столпов ислама или веры, потому что исламское вероучение складывается из вечных и непреложных истин, которые не могут изменяться от одной эпохи к другой, следовательно, не могут быть отменены. Нравственные ценности соответствуют глубинной природе человека, заложенной Всевышним, они тоже не устаревают и не подвержены изменениям. Неизменным является и содержание коранических повествований, поскольку Слово Аллаха не может содержать недостоверные или противоречивые сведения. Коран правдиво повествует о том, что

произошло в прошлом, и том, что произойдёт в будущем. Исключение составляют лишь те случаи, когда повеление или запрет изложены в повествовательной форме, ибо отмена таких аятов означает отмену заповедей, а не изменение повествования.

Изменяться могут лишь второстепенные положения правового и культового характера, хотя в основе своей формы поклонения и общественных отношений остаются неизменными. Основные формы общественных отношений не подвергаются изменениям, потому что для удовлетворения своих земных потребностей люди во все времена нуждаются, например, в торговле или в браке. То же самое относится к столпам ислама, потому что жизнь верующего немыслима без поклонения одному Аллаху, без молитвы или поста. Если отменить хотя бы один из столпов ислама, то перед нами предстанет другая религия, вовсе не ислам.

Суть разногласий относительно отмены заповедей Корана

Улемы едины во мнении, что текст Корана не содержит противоречивых утверждений. Отсутствие противоречий является одним из доказательств его божественного происхождения: «Неужели они не задумываются над Кораном? Ведь если бы он был не от Аллаха, то они нашли бы в нём много противоречий» (сура 4 «Женщины», аят 82). Вместе с тем большинство улемов согласно, что в области правовых и культовых положений можно выделить аяты отменяющие и аяты отменённые.

В мусульманской традиции не установлено, кто первым ввёл в научный оборот термин *наسخ*. Это слово не встречается в известных нам достоверных хадисах Пророка Мухаммада и получило широкое распространение только среди его сподвижников и их последователей. Данной проблеме посвящено много специальных сочинений, в том числе *ан-Нāсих ва-л-мансūх* (Отменяющее и отменённое) Катады ибн Ди‘амы, *Фадл ал-Кур‘ан* (Достоинства Корана) Абу ‘Убайда, *ан-Нāсих ва-л-мансūх* Абу Джа‘фара ан-Наххаса, *ан-Нāсих ва-л-мансūх* Хибаталлаха ибн Салламы ал-Мукри (ум. 1019), *Навāсих ал-Кур‘ан* (Отменяющее в Коране) Ибн ал-Джаузи.

В VII—IX вв. между улемами не было разногласий относительно возможности отмены положений в Коране. Однако в последующие столетия некоторые богословы стали рассматривать теорию отмены как противопоставление одних откровений другим. Первым, кто отрицал понятие *наسخ*, был мутазилитский богослов Абу Муслим ал-Исфахани (ум. 933). В последующие столетия наличие *наسخа* в Коране отрицали такие известные мыслители, как Са‘ид Ахмад-хан (ум. 1898), Мухаммад ‘Абдо, Мухаммад ал-Газали (ум. 1996) и др. Отрицая возможность *наسخа*, эти богословы рассматривали аяты, в которых говорится об отмене заповедей, в контексте отмены шариатом Мухаммада законов предыдущих посланников. Они полагали, что отмена заповедей не может происходить в рамках учения самого ислама. Для более глубокого понимания данного вопроса последовательно рассмотрим аргументы тех, кто признаёт и отрицает *наسخ* в Коране.

Аргументы в пользу наличия *насха* в Коране улемы излагали, опираясь на логические доводы и свидетельства из священных текстов. Рациональный подход к этому вопросу допускает возможность отмены заповедей в силу изменения воли самого Аллаха, поскольку Его власть безгранична. По мнению большинства суннитских улемов, Аллах в своих решениях и действиях не обязан учитывать пожелания творений, ибо у Него нет никаких обязательств перед ними. Он вправе приказывать и запрещать, сохранять и отменять всё, что пожелает, но это отнюдь не означает, что Его решения несправедливы. Напротив, они основаны на безграничных знаниях и исполнены совершенной мудрости, потому что знание и мудрость — неотъемлемые атрибуты Всевышнего. По мнению мутазилитов, Аллах повелевает только то, что приносит людям пользу, и запрещает только то, что вредит им. Сферой же применения *насха* является только то, что в одних случаях может вредить, а в других приносить пользу, и в этом случае божественные законы и предписания, регулирующие общественные и экономические отношения, определяющие культовые действия, дающие морально-нравственные установки будут различаться в соответствии с интересами людей в зависимости от времени и меняющейся ситуации.

По большому счёту, причина *насха* не имеет существенного значения для подтверждения самого факта его существования. Отмена заповеди может произойти и по причине истечения времени и условий её действия, и по причине изменения воли Аллаха. Когда срок действия заповеди истекает, то это означает, что изменилась воля Аллаха. Если прежде какое-то действие заслуживало довольство Аллаха, то в какой-то момент оно стало вызывать Его гнев и недовольство, и наоборот, если изменилась воля Аллаха, то завершилось и время действия предписания.

Подобная аргументация подтверждается и кораническими аятами. Одним из ярких доводов в пользу *насха* является аят

«Если Мы отменяем или заставляем забыть один аят, то приводим тот, который лучше его, или равный ему. Разве ты не знаешь, что Аллах способен на всё?» (сура 2 «Корова», аят 106). Это значит: ничто не мешает Всевышнему устанавливать божественные законы и заменять одни из них другими, поскольку Его власть не ограничена ничем. Комментаторы высказывают мнение, что одни аяты Аллах удалил из первоначального текста Корана, а другие отменил, сохранив их текст, но аннулировав вытекающее из них религиозное положение. Выражение ‘заставляем забыть его’ в одном из *к[□]ирā’āтов* читается как ‘откладываем его’, т. е. откладываем действие содержащейся в аяте заповеди на более подходящее время.

Всё происходит сообразно мудрости Аллаха, и поэтому каждое отменяющее предписание либо лучше отменённого, либо не уступает ему по своему благу. Превосходство заповеди может выражаться и в пользе, которую она приносит людям, и в награде, которая назначена за её соблюдение. Если же отменяющая и отменённая заповеди равноценны, то речь может идти только о награде. Два взаимоисключающих предписания не могут приносить людям совершенно одинаковую пользу, ведь Аллах потому

и устанавливает новую заповедь, что она лучше отвечает нуждам и интересам людей.

В другом аяте подчёркивается, что отмена положений происходит в соответствии с Божьим предопределением: «Аллах стирает и утверждает то, что пожелает, и у Него — Мать писания» (сура 13 «Гром», аят 39). Здесь речь идёт о Хранимой Скрижали, в которой записана воля Аллаха и предопределено изменение одной заповеди на другую. Исполняя предписания Аллаха и руководствуясь Его откровениями, Мухаммад заменял одни аяты другими несмотря на то, что это вызывало изумление тех, кому было недоступно понимание мудрого замысла Аллаха:

«Когда Мы заменяем один аят другим, они говорят: “Поистине, ты лжец”. Аллаху лучше знать то, что Он ниспосылает. Но большая часть их не знает» (сура 16 «Пчёлы», аят 101).

Согласно исламу, в предыдущих религиозных законодательствах содержались временные заповеди, установленные для испытания людей, которые творили свои несправедливые действия:

«За то, что иудеи поступали несправедливо и многих сбивали с пути Аллаха, Мы запретили им блага, которые были дозволены им» (сура 4 «Женщины», аят 160). В мусульманском шариате они отменены, и все действующие повеления и запреты установлены исключительно во благо людей:

«Он повелит им совершать одобряемое и запретит им совершать предосудительное, объявит дозволенным благое и запрещенным скверное, освободит их от бремени и оков» (сура 7 «Ограды», аят 157).

К убедительным аргументам в пользу *насха* в Коране относятся и многочисленные аяты, содержащие отменённые заповеди. Ярким примером этого являются слова

«Если вы беседуете с посланником втайне, то предварите вашу тайную беседу милостыней» (сура 58 «Препирательство», аят 12), отменённые следующим аятом

«Неужели вы боялись предварять вашу тайную беседу милостыней? Если вы не сделали этого и Аллах принял ваше покаяние, то совершайте намаз, выплачивайте закят и повинуйтесь Аллаху и Его посланнику» (сура 58 «Препирательство», аят 13).

В пользу действительности *насха* в Коране свидетельствует и единое мнение улемов (*иджмā'*) по некоторым вопросам. В частности, между улемами нет разногласий по поводу отмены предписания составлять завещание в пользу родителей и ближайших (наследующих) родственников, хотя поначалу оно было отражено в Коране (сура 2 «Корова», аят 180). После установления порядка наследования имущества, разъяснённого в суре «Женщины», Пророк запретил увеличивать названную в Коране долю наследующих лиц без согласия остальных наследников. В хадисе говорится: «Воистину, Аллах дал каждому то, что полагается. Поэтому нельзя составлять завещание в пользу наследника».

Противники наличия *насха* в Коране не отрицали возможность отмены заповедей как таковую, но полагали, что в его тексте не может быть случаев отмены одного аята другим. По их словам, однозначных и бесспорных

указаний на наличие *насха* в Коране нет, а все приводимые в защиту этой теории тексты можно отнести к отмене предыдущих законодательств.

Абу Муслим считал, что наличие *насха* в Коране противоречит аяту

«Ложь не подберётся к нему ни спереди, ни сзади» (сура 41 «Разъяснены», аят 42), поскольку слово *бāṭил* ‘ложь’ восходит к глаголу *бат̣ала* ‘быть ложным’, ‘быть отменённым’, и соответственно может иметь значение ‘отмена’. Однако термин *бāṭил* не используется в Коране в отношении отменённых аятов, поскольку Коран целиком является истиной, ниспосланной от Аллаха. Что же касается истолкования приведенного аята, то, по мнению большинства комментаторов, в нём отрицаются возможность любых изменений, дополнений или убавлений самого текста Корана.

Ещё один аргумент против принципа отмены — недопустимость противопоставления одной части Корана другой. В писании Аллаха не может быть двух взаимоисключающих положений, ибо если одна заповедь хороша и богоугодна, то противоположная ей заповедь должна быть дурна и богопротивна. Большинство улемов возражало на это тем, что превосходство поступков не является их внутренней характеристикой, а определяется отношением к ним Аллаха. Одно и то же действие при одних обстоятельствах может быть правильным, а при других — дурным. В рамках религиозных предписаний богоугодно только то, что Аллах приказал, и богопротивно только то, что Он запретил.

Что касается конкретных случаев отмены аятов, то Абу Муслим и его последователи полагали, что аяты, относимые к отменяющим, лишь уточняют другие фрагменты Корана. Правоведы называют этот метод истолкования *тахс̣ис̣*, т. е. уточнение заповеди, имеющей общей смысл. Исследовав каждый случай, классифицируемый улемами как отмена заповеди, они пытались доказать, что ни одно положение в Коране не было отменено полностью, а лишь было уточнено применительно к конкретным обстоятельствам.

Некоторые современные исследователи также отрицают наличие *насха* в Коране на том основании, что в большинстве своём хадисы не дают полной уверенности в том, что отменяющие аяты действительно были ниспосланы после отменённых. Свою позицию они иллюстрировали и различиями между отдельными версиями хадисов на данную тему, и разногласиями между улемами по поводу количества отменённых аятов.

Таким образом, суть разногласий между мусульманскими комментаторами и правоведами относительно *насха* в Коране не касалась возможности отмены и обновления заповедей. Никто из улемов не интерпретировал *насх* как изменение волеизъявления в силу вновь открывшихся обстоятельств, как если бы Аллах сначала установил заповедь, а потом обнаружил её несовершенство. Подобная интерпретация противоречит основам мусульманской веры. Большинство улемов признавало факт наличия *насха* в Коране, и лишь некоторые интерпретировали эти места в Коране иначе, прибегая к методам тафсира.

Условия отмены коранических заповедей

Несмотря на то, что *наسخ* получил признание в мусульманском богословии, между улемами существуют определённые разногласия по поводу критериев установления факта отмены. В сочинениях Абу Джа'фара ан-Наххаса, Хибаталлаха ал-Мукри и Мухаммада ибн Хазма (ум. 932) список отменённых аятов весьма велик, но во многих случаях они говорили о *наسخе* на основании бездоказательных доводов. Некоторые комментаторы указывали на наличие в Коране до 500 отменённых аятов. Другие улемы, наоборот, проявляли крайнюю осторожность в данном вопросе. Шах Валиаллах ад-Дихлави (ум. 1762), например, относил к разряду отменённых лишь пять аятов.

В связи с этим многие поздние комментаторы устанавливали факт отмены заповедей лишь при наличии ряда условий, важнейшим из которых является противопоставление двух взаимоисключающих положений, которые никак не удаётся совместить. В тех случаях, когда различие в аятах можно истолковать, не прибегая к *наسخу*, говорить об отмене заповеди неправильно. Рассмотрим это на примере истории о последовательном запрещении употребления вина и всего, что опьяняет и лишает рассудка.

В доисламские времена употребление вина было широко распространено среди арабов, и они даже называли виноградное дерево «деревом щедрости». В первые годы пророчества проповедь Мухаммада была построена на разъяснении основ веры, ложности идолопоклонства и направлена на укрепление нравственных добродетелей, понятных и близких арабам той эпохи. В условиях непрекращающихся гонений на мусульман призыв к запрету на употребление вина могло полностью отвернуть людей от и без того малочисленной общины мусульман. Поэтому установление более строгих норм шариата началось главным образом после переселения в Медину.

Ниспосланию запрета на употребление опьяняющих напитков предшествовало разъяснение причиняемого ими вреда:

«Они спрашивают тебя об опьяняющих напитках и азартных играх. Скажи: “В них есть большой грех, но есть и польза для людей, хотя греха в них больше, чем пользы”» (сура 2 «Корова», аят 219). Пророк Мухаммад лишь разъяснял мусульманам, что пристрастие к вину отдаляет их от поминания Аллаха, сеет между ними вражду и ненависть, вредит их рассудку и благосостоянию. Спустя некоторое время было запрещено молиться в состоянии опьянения (сура 4 «Женщины», аят 43), и у желающих выпить вино оставалась единственная возможность делать это по ночам. Когда же был ниспослан окончательный запрет:

«Воистину, шайтан при помощи опьяняющих напитков и азартных игр хочет лишь посеять между вами вражду и ненависть и отвлечь вас от поминания Аллаха и намаза. Неужели вы не прекратите?» (сура 5 «Трапеза», аят 91), мусульмане без колебания подчинились ему и вылили хранившееся у них вино на улицы города.

На первый взгляд, аят, содержащий окончательный запрет, отменил

предыдущий аят «О те, которые уверовали! Не приближайтесь к намазу, будучи пьяными» (сура 4 «Женщины», аят 43). На самом же деле упомянутый в нём запрет не был отменён, просто его действие было расширено, а тяжесть данного проступка возросла. Больше того, как отмечали некоторые комментаторы, этот аят включает в себя и запрет на приближение к мечети в состоянии опьянения, который тоже не был отменён.

Основанием для утверждения факта отмены может быть только наличие двух взаимоисключающих положений. Например, после ниспослания аята

«Отныне тебе не дозволено [жениться] на других женщинах и заменять их другими жёнами, даже если их красота поразит тебя» (сура 33 «Союзники», аят 52) Пророку Мухаммаду было запрещено заключать новые браки с другими женщинами. По мнению улемов, спустя некоторое время Аллах освободил Мухаммада от данного ограничения (сура 33 «Союзники», аят 50), однако он вплоть до своей смерти не воспользовался данным разрешением, не желая огорчать своих жён. Тем не менее, он имел право поступить так, потому что запретительная заповедь, содержащаяся в первом аяте, была полностью отменена.

При выявлении подобных мест в Коране комментаторы говорят о *насхе*. Но тут возникает важный вопрос: какой из аятов предшествовал другому по времени ниспослания и, соответственно, является отменяющим? Согласно принципам мусульманской экзегетики, судить об этом можно только на основании одного из трёх свидетельств:

а) указание в тексте самих аятов, например, аят

«Если будет среди вас двадцать терпеливых, то они одолеют две сотни; если же их среди вас будет сотня, то они одолеют тысячу неверующих» (сура 8 «Трофеи», аят 65) отменены следующим аятом, начинающимся словами

«Теперь Аллах облегчил ваше [бремя], ибо Ему известно, что вы слабы. Если среди вас будет сто терпеливых, то они одолеют две сотни; если же их среди вас будет тысяча, то с позволения Аллаха они одолеют две тысячи. Воистину, Аллах — с терпеливыми»;

б) единое мнение улемов (*иджма'*), как в случае с кораническим предписанием составлять завещание в пользу родителей и ближайших (наследующих) родственников;

в) достоверное высказывание кого-либо из сподвижников Пророка, содержащее недвусмысленное указание на последовательность в ниспослании соответствующих аятов. Это могут быть слова 'такой-то аят был ниспослан до или после такого-то' или сообщения о ниспослании этих аятов до или после известных исторических событий, связанных с жизнью Мухаммада.

Высказывания сподвижников о том, что один аят отменяет другой, не считаются основанием для утверждения факта отмены, потому что они могут быть основаны на *иджтихāде*, а наличие *насха* не может быть установлено таким способом. В данном вопросе также не принимается во внимание

порядок расположения аятов в списках Корана, поскольку он отличается от той очерёдности, в которой суры и аяты были ниспосланы Пророку.

К отменяющим аятам не относятся тексты, в которых упраздняются противоречащие принципу единобожия обычаи доисламской эпохи. Некоторые комментаторы не разделяли этого мнения и относили к разряду отменяющего аяты, запрещающие жениться на жёнах отцов, ограничивающие возможность разводиться тремя разами и т. д. Макки ибн Абу Талиб и другие улемы возражали им тем, что в таком случае весь Коран следовало бы считать отменяющим, ибо весь текст его или большая его часть упраздняет законы язычников и предыдущие законодательства.

Таким образом, для утверждения факта отмены в Коране необходимо наличие следующих условий:

а) наличие двух взаимоисключающих положений, которые не могут быть совмещены посредством методов тафсира;

б) доказательство того, что одно из двух положений было ниспослано позже другого;

в) отменённое положение должно быть заповедью от Аллаха, а не обычаем доисламской эпохи.

Каждое из этих условий вытекает из определения *насха*, которое мы привели в начале данной главы. Знание их помогает правильно устанавливать факт отмены заповеди и отличать *насх* от похожих явлений. Одним из таких явлений, которое часто встречается в Коране и нередко истолковывается как отмена, является уточнение (*тахс-йис*).

Например, некоторые комментаторы считают, что аят «Не женитесь на многобожницах, пока они не уверуют» (сура 2 «Корова», аят 221) был отменён позволением жениться на целомудренных женщинах из числа «людей писания» (сура 5 «Трапеза», аят 5). Другие же полагают, что здесь имеет место уточнение запрета, имеющего общий смысл, и это мнение считается более авторитетным.

Сходство между отменой заповеди и её уточнением стало причиной того, что некоторым правоведам и комментаторам не удавалось проводить различия между ними. Как мы уже отмечали, одни истолковывали все случаи *насха* в Коране как уточнения аятов с общим смыслом. Другие, напротив, относили к разряду отменяющего и отменённого многочисленные случаи уточнения в Коране. Для устранения неопределённости в данном вопросе в сочинениях по основам тафсира разъясняются различия между этими понятиями.

Во-первых, *насх* распространяется на шариатское постановление целиком, аннулируя предыдущее положение и выдвигая иное новое предписание, а *тахс-йис* касается лишь частных случаев применения установленного ранее постановления.

Во-вторых, *насх* возможен только по отношению к текстам, содержащим повеление или запрет, если даже они выражены в повествовательной форме, а *тахс-йис* распространяется и на повествования.

В-третьих, отменённая заповедь по времени неисполнения обязательно предшествует отменяющей, а при *тахс-йис* последовательность неисполнения аятов не имеет значения.

В-четвёртых, отменяющими могут быть только тексты Корана и Сунны, тогда как уточнение заповеди или повествования с общим смыслом возможно и на основании других аргументов, например, единого мнения улемов (*иджмā'*), логических аргументов и чувственного восприятия. Например, в Коране сказано о ветре, который был послан для уничтожения народа Худа: «Он уничтожит всякую вещь по велению своего Господа» (сура 46 «Барханы», аят 25). Эти слова имеют общий смысл, но совершенно ясно, что они не распространяются на многие творения, которые не были уничтожены тем смертоносным ветром, например, на небеса и на землю.

Некоторые комментаторы ошибочно относили к отменённым те аяты, которые содержат предписания, вступающие в силу только при наличии определённых условий. Так, существует мнение, что предписание проявлять терпение и не отвечать на обиды и притеснения, действовавшее в мекканский период пророчества, после переселения в Медину было отменено позволением сразиться с врагами, посягавшими на права мусульман. Другие улемы считают, что в данном случае заповедь не отменена, а её действие было отложено и что она снова вступает в силу, когда мусульмане не имеют возможности оказать сопротивление врагу, остановив большее зло меньшим.

В ряде случаев за отмену аятов принимают разъяснения, содержащиеся в других аятах на эту же тему. Так, некоторые считают, что позволение кормить семью из имущества несовершеннолетнего сироты, если опекун лишён материального достатка, вытекающее из слов «Кто богат, пусть воздержится, а кто беден, пусть ест по справедливости» (сура 4 «Женщины», аят 6), было отменено 10-м аятом той же суры:

«Поистине, те, которые несправедливо пожирают имущество сирот, поедают в своих животах огонь». Вместе с тем очевидно, что второй аят лишь разъясняет смысл первого, поскольку в нём подчёркивается опасность несправедливого, расточительного пользования имуществом сироты.

Наконец, некоторые авторы относили к разряду отменяющего и отменённого тексты, которые дополняют и подтверждают друг друга. Например, предписание делать пожертвования из того, чем Аллах наделил человека, некоторые улемы ошибочно называют отменённым, связывая *насах* с аятом о закяте (сура 9 «Покаяние», аят 60). Они считают, что эти положения исключают друг друга, хотя на самом деле повеление раздавать пожертвования гораздо шире и охватывает и закят, и прочие обязательные расходы, и добровольную милостыню.

Таким образом, отмену заповеди в Коране не следует путать с упразднением обычаев доисламской эпохи, с уточнением положений, имеющих общий смысл, с откладыванием положений, вступающих в силу при наличии определённых условий, а также со случаями дополнения и разъяснения одних аятов другими.

Виды отмены аятов и заповедей

В большинстве своём комментаторы указывают на три вида *насх* в Коране: отмена религиозного предписания при сохранении в силе текста аята, отмена текста аята при сохранении религиозного предписания и отмена текста аята вместе с религиозным предписанием. Рассмотрим каждый из этих видов и проследим характер содержательных изменений в Коране на отдельных примерах.

1. Отмена религиозного предписания при сохранении в силе текста аята. Таким аятам посвящена большая часть сочинений на данную тему, и большинство комментаторов единодушно в том, что такого рода *насх* действительно имеет место в Коране. Однако между ними не было единства относительно количества отменённых аятов. Как мы уже отмечали, некоторые улемы признавали *насх* на основании весьма сомнительных доводов. Например, имеются суждения о том, что так называемый ‘аят меча’ (сура 9 «Покаяние», аят 5) отменяет 113 других аятов в Коране. В связи с этим авторитетные имамы склонялись к очень строгому и критическому изучению данной проблемы на основании принципов, изложенных нами в предыдущем подразделе. Ас-Суйути, например, однозначно говорит об отмене лишь двадцати аятов Корана. По мнению аз-Заркани, восемь из них не являются случаями отмены заповеди, а по ряду других аятов между комментаторами существуют разногласия.

Табл. 9. Отменённые аяты, текст которых остаётся в силе (по ас-Суйути и аз-Заркани).

Отменённый аят	Отменяющий аят	Комментарий аз-Заркани
«Аллаху принадлежат восток и запад. Куда бы вы ни повернулись, там будет лик Аллаха» (сура 2 «Корова», аят 115)	«Откуда бы ты ни вышел, обращай лицо в сторону Заповедной мечети» (сура 2 «Корова», аят 149)	Отмены нет, так как первый аят указывает на дозволенность не оборачиваться в сторону Каабы при совершении добровольных намазов в поездке
«Когда смерть приближается к кому-либо из вас и он оставляет после себя добро, ему предписано оставить завещание родителям и ближайшим родственникам на разумных условиях» (сура 2 «Корова», аят 180)	Аяты о наследстве (сура 4 «Женщины», аяты 11-13, 176)	Отмена имеет место, и это мнение большинства улемов

- «Вам предписан пост, подобно тому, как он был предписан вашим предшественникам» (сура 2 «Корова», аят 183)
- «А те, которые способны поститься [с трудом], должны в искупление накормить бедняка. А если кто добровольно совершает доброе дело, то тем лучше для него» (сура 2 «Корова», аят 184)
- «Они спрашивают тебя о сражении в запретный месяц. Скажи: “Сражаться в этот месяц — великое преступление. Однако сбивать других с пути Аллаха, не веровать в Него, не пускать в Заповедную мечеть и выгонять оттуда ее жителей — ещё большее преступление перед Аллахом”» (сура 2 «Корова», аят 217)
- «Если кто-либо из вас скончается и оставит после себя жен, то они должны завещать, чтобы их обеспечивали в течение одного года и не прогоняли» (сура 2 «Корова», аят 240)
- «Обнаружите ли вы то, что в ваших душах, или утаите, Аллах предьявит вам счет за это» (сура 2 «Корова», аят 183)
- «Вам дозволено вступать в близость с вашими женами в ночь поста» (сура 2 «Корова», аят 187)
- «Тот из вас, кого застанет этот месяц, должен поститься» (сура 2 «Корова», аят 185)
- «Сражайтесь с многобожниками всеми вместе» (сура 9 «Покаяние», аят 36)
- «Если кто-либо из вас скончается и оставит после себя жен, то они должны выждать четыре месяца и десять дней» (сура 2 «Корова», аят 234)
- «Аллах не возлагает на человека сверх его возможностей» (сура 2 «Корова», аят 286)
- Отмены нет, так как сходство мусульманского поста с постами в других религиях гораздо шире, чем отменённый запрет на половую близость в ночное время
- Отмена имеет место, хотя между улемами есть разногласия по этому поводу
- Отмены нет, так как сражаться со всеми многобожниками не означает сражаться с ними именно в запретные месяцы; что же касается сражений Пророка, состоявшихся в эти месяцы, то они объясняются стремлением предотвратить большее зло, чем нарушение святости этих месяцев.
- Отмена имеет место, хотя между улемами есть разногласия по этому поводу
- Отмены нет, так как второй аят уточняет первый и сообщение о том, что Аллах предьявит людям счёт

аят 284)

«Бойтесь Аллаха должным образом» (сура 3 «Семейство 'Имрана», аят 102)

«Против тех из ваших женщин, которые совершают мерзкий поступок, призовите в свидетели четырех из вас. Если они засвидетельствуют это, то держите их в домах, пока смерть не покончит с ними или пока Аллах не установит для них иной путь» (сура 4 «Женщины», аят 15)

«Отдавайте тем, с кем вы связаны клятвами, их долю» (сура 4 «Женщины», аят 33)

«Не нарушайте святость ... запретного месяца» (сура 5 «Трапеза», аят 2)

«Если они явятся к тебе, то рассуди их или же отвернись от них» (сура 5 «Трапеза», аят 42)

«Бойтесь Аллаха по мере своих возможностей» (сура 64 «Взаимное обделение», аят 16)

«Прелюбодейку и прелюбодея — каждого из них высеките сто раз» (сура 24 «Свет», аят 2)

«Однако родственники ближе друг к другу» (сура 8 «Трофеи», аят 75)

«Сражайтесь с многобожниками всеми вместе» (сура 9 «Покаяние», аят 36)

«Суди между ними согласно тому, что ниспослал Аллах» (сура 5 «Трапеза», аят 49)

за то, что они обнаруживают или скрывают по своей воле, остаётся в силе

Отмены нет, так как второй аят разъясняет смысл первого, а блюсти благочестие должным образом — значит делать это по мере своих возможностей и с позволения Аллаха

Отмена имеет место, хотя некоторые не разделяют этого мнения

Отмена имеет место, хотя некоторые правоведы считали, что положение первого аята остаётся в силе в отношении

вольнотпущенников
Отмены нет, и этого мнения придерживались многие улемы

Отмены нет, так как второй аят дополняет первый и содержит приказ судить по тому, что ниспослал Аллах, если посланник

<p>«Если к кому-нибудь из вас явится смерть и он оставит завещание, то пусть его засвидетельствуют ... или двое других не из вас» (сура 5 «Трапеза», аят 106)</p>	<p>«Призовите свидетелями двух справедливых мужей из вас» (сура 65 «Развод», аят 2)</p>	<p>предпочтёт разрешить спор Возможно, отмена имеет место, а возможно, первый аят относится только к тем случаям, когда человек умирает во время поездки</p>
<p>«Если будет среди вас двадцать терпеливых, то они одолеют две сотни; если же их среди вас будет сотня, то они одолеют тысячу неверующих» (сура 8 «Трофеи», аят 65)</p>	<p>«Если среди вас будет сто терпеливых, то они одолеют две сотни; если же их среди вас будет тысяча, то с позволения Аллаха они одолеют две тысячи» (сура 8 «Трофеи», аят 66)</p>	<p>Отмена имеет место, хотя некоторые считали, что второй аят лишь облегчает положение, вытекающее из первого аята</p>
<p>«Выступайте в поход, легко ли это вам будет или обременительно» (сура 9 «Покаяние», аят 41)</p>	<p>«Нет греха на слепом, и нет греха на хромом, и нет греха на больном» (сура 48 «Победа», аят 17) и «Нет греха на немощных, больных и тех, которые не находят средств на пожертвования» (сура 9 «Покаяние», аят 91)</p>	<p>Отмена имеет место, хотя существует мнение, что последние два аята лишь уточняют первый аят и делают исключение для тех, кто имеет уважительную причину.</p>
<p>«Прелюбодей не женится ни на ком, кроме прелюбодейки или многобожницы, а на прелюбодейке не женится никто, кроме прелюбодея или многобожника» (сура 24 «Свет», аят 3)</p>	<p>«Сочетайте браком тех из вас, кто холост» (сура 24 «Свет», аят 32)</p>	<p>Несмотря на имеющиеся разногласия, отмена имеет место, так как запрет, содержащийся в первом аяте, аннулирован</p>
<p>«Отныне тебе не дозволено [жениться] на других женщинах»</p>	<p>«[Тебе сделаны исключения] для того, чтобы ты не</p>	<p>Отмена имеет место, хотя первый аят остаётся</p>

(сура 33 «Союзники», аят 52)	испытывал никакого стеснения» (сура 33 «Союзники», аят 50)	свидетельством превосходства жён Пророка Мухаммада
«Если вы беседуете с посланником втайне, то предварите вашу тайную беседу милостыней» (сура 58 «Преппирательство», аят 12)	«Если вы не сделали этого и Аллах принял ваше покаяние...» (сура 58 «Преппирательство», аят 13)	Отмена имеет место, и в данном случае предписание было аннулировано до того, как мусульмане успели выполнить его
«Если какая-либо из ваших жён ушла от вас к неверующим, после чего вы получили военную добычу, то отдайте тем, жёны которых ушли, потраченное ими» (сура 60 «Испытуемая», аят 11)	‘Аят меча’ (сура 9 «Покаяние», аят 5) и аят «Знайте, что если вы захватили трофеи, то пятая часть их принадлежит Аллаху, посланнику, близким родственникам [посланника], сиротам, беднякам и путникам» (сура 8 «Трофеи», аят 41)	Отмены нет, поскольку аяты можно совместить и при распределении военных трофеев вначале вернуть неверующим то, что они потратили при женитьбе на бросивших их мусульманках, а оставшуюся добычу распределить в соответствии с аятом о трофеях
«Простаивай ночь без малого, половину ночи или чуть меньше того, или чуть больше того» (сура 73 «Закутавшийся», аяты 2–4)	«Читайте же из Корана то, что необременительно для вас» (сура 73 «Закутавшийся», аят 20)	Отмена имеет место, хотя между комментаторами были разногласия относительно того, распространяется <i>насха</i> на самого Пророка или нет

Сохранение в тексте Корана аятов, имевших силу на ранних этапах становления ислама, комментаторы объясняют божественной мудростью и усматривают в этом большую пользу. Прежде всего, мусульмане имеют возможность заслужить награду за чтение этих аятов и размышление над ними, лишней раз убедиться в совершенстве слога и выразительности языка Корана. Кроме того, эти аяты указывают на то, как по мере развития мусульманской уммы разрывались связи с языческой эпохой, как устанавливались и крепились отношения между самими мусульманами. Они помогают понять коранические принципы духовного воспитания и развития личности и общества.

2. Отмена текста аята при сохранении религиозного предписания. Между улемами, признающими наличие этого вида *насха*, нет разногласий по поводу того, что удаление аятов из текста Корана имело место только в

период ниспослания Корана и только в соответствии с волей Аллаха. Мусульмане единодушны в том, что текст писания не подвергался редакции ни по инициативе самого Мухаммада, ни после его смерти по инициативе кого-либо из мусульман. Вместе с тем большинство улемов считает, что некоторые аяты были удалены из текста Корана при жизни Пророка Мухаммада по воле Аллаха. Основанием для таких суждений являются хадисы, которые приводятся в авторитетных сборниках.

Например, в *С^ах^их^е* Муслима приводится хадис о том, что в Коране был аят, устанавливавший молочное родство после десяти кормлений. Он был отменён аятом о пяти кормлениях, который, по словам матери правоверных ‘Аиши, читался вплоть до смерти посланника Аллаха. В то же время известно, что в тексте Корана аята о пяти кормлениях нет. Комментаторы объясняли слова ‘Аиши тем, что отмена данного аята, сопровождавшаяся исключением его из текста Корана, произошла незадолго до смерти Мухаммада, вследствие чего некоторые из сподвижников не знали об этом. Вместе с тем положение об установлении молочного родства после пяти полноценных кормлений осталось в силе. Оно подтверждается рядом хадисов, и этого мнения придерживались богословы шафиитского и ханбалитского *мазхабов*.

Предметом разногласий между улемами является история об исключении из Корана текста аята о побитии камнями прелюбодеев, прежде познавших супружескую близость. Правоведы четырёх суннитских *мазхабов* единодушны по поводу такого вида наказания в шариате, однако некоторые современные исследователи считают, что данное положение подтверждается только Сунной. Обосновывая свою позицию, они указывают на различия между формулировками аята, считающегося отменённым, и на его лексические особенности, не характерные для коранического текста. Тем не менее, хадисы, подтверждающие отмену данного аята, переданы со слов таких знатоков Корана, как ‘Умар ибн ал-Хаттаб, Зайд ибн Сабит, Убайй ибн Ка‘б. В рассказе последнего сообщается, что отменённый аят читался в суре «Союзники».

К аргументам в пользу данного вида *насха* некоторые комментаторы относят многочисленные рассказы сподвижников о том, какие суры и аяты поначалу читались в Коране, а впоследствии были отменены. Например, Убайй ибн Ка‘б и ‘Аиша рассказывали, что сура «Союзники» по своей длине была равна суре «Корова». Из хадиса Хузайфы ибн ал-Йамана следует, что в окончательном варианте суры «Покаяние» сохранилась приблизительно четверть ниспосланных прежде аятов. Согласно мусульманской традиции, значительная часть откровения была исключена из текста Корана при жизни Мухаммада и по его же распоряжению не была зафиксирована в письменных документах. Сподвижники, знавшие наизусть эти фрагменты откровения, обычно забывали их, сохраняя в памяти лишь обрывки аятов. Комментаторы объясняли это исполнением аятов «Если Мы отменяем или заставляем забыть один аят...» (сура 2 «Корова», аят 106) и «Мы позволим тебе прочесть [Коран], и ты не забудешь [ничего], кроме того,

что пожелает Аллах» (сура 87 «Всевышний», аяты 6-7).

3. Аяты, в которых отменены как религиозное предписание, так и текст. К этому виду относится аят о десяти кормлениях, который мы уже упомянули выше. Он был исключён из текста Корана, а содержащаяся в нём заповедь была заменена другой. Макки ибн Абу Талиб говорил, что это единственный пример такого вида *насха*. Некоторые улемы не признавали его по той причине, что существование и отмена данного аята подтверждается лишь единичными (*āx□ād*) сообщениями ‘Аиши и Абу Мусы ал-Аш‘ари. Другие, напротив, считали, что об аятах, исключённых из текста Корана, можно судить и по единичным достоверным сообщениям.

Всё сказанное выше относится к случаям отмены одного текста Корана другим. Наряду с ними в трудах по основам тафсира также рассматривается возможность *насха* Сунны Кораном, а Корана — Сунной. Отмена одних текстов Сунны другими, а также положений, основанных на едином мнении улемов (*иджмā‘*) и аналогии (*к□ийās*), изучается другой шариатской наукой — основами правоведения (*усул ал-фик□х*).

Отмена заповедей, не вошедших в Коран, на основании ниспосланных позже аятов подтверждается многочисленными примерами. Мы уже разьяснили аят о перемене киблы, отменивший предписание молиться в сторону Иерусалима. Сюда же относится, например, отмена запрета на половую близость в ночное время в месяце поста.

Что же касается отмены Корана Сунной, то между улемами были серьезные разногласия и по поводу возможности такого рода *насха*, и по поводу его наличия в Коране. Правоведы маликитского и ханафитского *мазхабов* признавали возможность такого рода *насха*, потому что Сунна является частью откровения и потому что Коран приравнивает повиновение посланнику к повиновению самому Аллаху. С другой стороны, аш-Шафи‘и и Ахмад считали, что Сунна может уточнять и комментировать Коран, но не отменять его, поскольку авторитет Сунны основывается на аятах Корана, а не наоборот. В числе аргументов в пользу этого мнения приводился уже рассмотренный нами аят «Если Мы отменяем или заставляем забыть один аят, то приводим тот, который лучше его, или равный ему» (сура 2 «Корова», аят 106).

Полемика по данному вопросу не имеет принципиального значения, поскольку в Коране нет аятов, которые были отменены Сунной. Как отметил аш-Шафи‘и, все случаи отмены положений Корана хадисами обязательно подтверждаются соответствующими отменяющими аятами. И наоборот, когда положения Сунны отменяются Кораном, обязательно есть и другой хадис, который подтверждает отмену. Правоведы указывают на этот факт для обоснования отсутствия каких-либо разногласий между двумя первоисточниками ислама.

Таким образом, несмотря на разногласия относительно наличия *насха* или его отдельных видов в Коране, наука об отменяющем и отменённом является одной из важнейших коранических наук. Знание её принципов необходимо для истолкования текста писания и для понимания разногласий

между правоведами по отдельным богословско-правовым положениям. Кроме того, теория *насха* позволяет проследить этапы становления мусульманского шариата и тот путь духовного развития, которым прошли сподвижники Мухаммада. Исследование данной темы в тесной связи с историей становления канонического текста Корана также помогает критически подойти к рассмотрению гипотезы о редакции Корана после смерти Мухаммада, получившей развитие в работах Р. Белла, Дж. Бартона и других востоковедов.

Контрольные вопросы

1. При каких условиях устанавливается наличие *насха* в Коране?
2. В чём сходство и различия между *насхом* и уточнением аята с общим смыслом?
3. Какие явления, сходные с *насхом*, встречаются в мусульманской экзегетике?
4. Чем отличаются отменённые заповеди от отложенных?
5. Какие виды *насха* встречаются в Коране?
6. Какая связь между отношением к *насху* в исламе и иудаизме и между характером ниспослания Торы и Корана?

Практические задания

1. Существует мнение, что слова «Те, которые несут трон, и те, которые вокруг него, прославляют хвалой своего Господа, веруют в Него и просят прощения для верующих» (сура 40 «Прощающий», аят 7) отменяют аят «Ангелы прославляют хвалой своего Господа и просят прощения для тех, кто на земле» (сура 42 «Совет», аят 5). На чём основано мнение о наличии *насха* в данном случае? Соответствует ли оно очерёдности ниспослания этих сур в мусульманской традиции? Приведите два аргумента против установления *насха* в этих аятах.

2. В отличие от большинства улемов, известный правовед Са‘ид ибн ал-Мусаййиб считал, что слова «Если же вы разведётесь с ними до того, как коснулись их, но после того, как установили обязательное вознаграждение, то отдайте им половину его» (сура 2 «Корова», аят 237) отменены аятом «Если вы вступаете в брак с верующими женщинами, а затем объявляете им развод до того, как вы коснулись их, то они не обязаны перед вами выжидать срок. Одарите их и отпустите их красиво» (сура 33 «Союзники», аят 49). Как можно совместить эти аяты? Какие три положения относительно выплаты материальной компенсации разведённым жёнам вытекают из них?

Арабские термины

иджмā‘

к□ийās

мансūх

нāsих

насх
тахс □ ѵс □

ГЛАВА IV. ТАФСИР И ПЕРЕВОДЫ КОРАНА

§18. ТАФСИР И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ

Значение тафсира для понимания Корана

Исследования мусульманской традиции показывают, что современники Мухаммада без особого труда понимали смысл откровений, значения его отдельных слов и целых предложений. В самом Коране подчёркивается, что он ниспослан на «ясном арабском языке» (сура 16 «Пчёлы», аят 103) и соответствует правилам арабской речи (сура 14 «Ибрахим», аят 4). Ранние мусульмане были свидетелями событий, по поводу которых произносились откровения, и различали между заповедями, касающимися вероучения, шариата и повседневной жизни. Вместе с тем можно предположить, что большинству слушателей Мухаммада открывался только очевидный смысл аятов. Особенности стиля и композиции Корана, богатство его лексики и многозначность аятов побуждали сподвижников подолгу размышлять над откровениями. А углубиться в их значения удавалось лишь тем, кто лучше других разбирался в тонкостях арабского языка и племенных диалектах, больше времени проводил рядом с Пророком и был лучше осведомлён о причинах ниспослания аятов. Значения некоторых аятов открывались лишь тем, кто знал аравийские предания и древние обычаи арабов. Очевидно, современникам Мухаммада были известны некоторые детали рассказов о народах Шу‘айба, Лута и других аравийских пророков (сура 9 «Покаяние», аят 70).

Несмотря на это, есть внушающие доверие свидетельства того, что сподвижники не знали значений отдельных слов и иногда делали неправильные выводы из аятов. Например, согласно ал-Бухари и Муслиму, как-то раз Пророк Мухаммад сказал: «Каждый, от кого потребуют отчёт в день воскресения, непременно погибнет». Услышав это, его жена ‘Аиша спросила: «А разве Аллах не говорит, что [для верующих] расчёт будет лёгким?» Она имела в виду 8-й аят суры «Разверзнется». В ответ Пророк сказал: «[В аяте] говорится о предъявлении [деяний], а тот, у кого потребуют отчёт, погибнет».

Другой пример — известный сподвижник ‘Ади ибн Хатим, прочитав аят «Ешьте и пейте, пока не отличите белую нить рассвета от чёрной» (сура 2 «Корова», аят 187), решил, что начинать пост следует, когда белую верёвку можно будет отличить от чёрной. Однако Пророк поведал ему, что здесь речь идёт о появлении первых лучей рассвета.

Возможность интерпретации некоторых аятов вопреки их подлинному смыслу хорошо осознавалась мусульманами. В мединских сурах подчёркивается, что среди откровений есть и ясные, и неочевидные по

смыслу, нуждающиеся в разъяснении (сура 3 «Семейство ‘Имрана», аят 7), и что неправильное истолкование Корана приводит к заблуждению (сура 2 «Корова», аят 26). В связи с этим сподвижники не предавались рассуждениям о смысле неочевидного, а при возникновении трудностей обращались с вопросами к самому Пророку. При этом они руководствовались кораническим велением: «А если не знаете, то спросите знающих напоминание» (сура 16 «Пчёлы», аят 43). Иногда мусульмане сами обращались к Пророку с просьбой разъяснить то или иное место в писании, а иногда он расспрашивал их о том, как они понимают священный текст. В таких случаях сподвижники обычно отвечали: «Аллах и Его посланник знают лучше!»

Особенность пророческого периода состояла в том, что в ответ на какой-либо вопрос Мухаммад мог получить новые откровения. Это обстоятельство сдерживало пытливість многих его соратников: они опасались, что по их поводу будут ниспосланы неодобрительные откровения или обременительные заповеди. На примере истории о корове (сура 2 «Корова», аяты 67-73) было показано, что выполнять религиозные заповеди следует, не расспрашивая Пророка о ненужных подробностях. Тем более что дополнительные расспросы могли стать причиной установления новых обязанностей, запретов и ограничений: «Не спрашивайте о вещах, которые огорчат вас, если станут вам известны. А ведь они станут вам известны, если вы спросите о них, когда ниспосылается Коран» (сура 5 «Трапеза», аят 101). Поэтому ближайшие соратники Мухаммада редко сами обращались к нему за разъяснениями, а дожидались, когда этот вопрос задаст ему кто-либо из новообращённых мусульман или бедуинов.

Между улемами не было согласия относительно общего числа аятов, истолкованных непосредственно Пророком. Ат-Табари и ал-Куртуби отмечали, что в хадисах раскрываются значения лишь малого числа аятов. Другие авторы считали, что Мухаммад передал своим сподвижникам все знания о Коране, в которых они нуждались на тот момент, и в пользу этого мнения свидетельствует аят

«Мы ниспослали тебе писание, чтобы ты разъяснил им то, в чём они разошлись [во мнениях]» (сура 16 «Пчёлы», аят 64). Имам ас-Суйути в своём корановедческом трактате собрал около 250 хадисов, содержащих истолкования аятов и отдельных слов. Например, сообщается, что сподвижники спросили Пророка о словах

«...если они способны проделать этот путь» (сура 3 «Семейство ‘Имрана», аят 97), и он ответил: «Имеются в виду провиант и верховое животное». В другом хадисе сообщается, что его спросили о Каусаре (сура 108 «Каусар», аят 1), и он ответил: «Это река, которую подарил мне Аллах. Она белее молока и слаще мёда, а возле неё — птицы, шеи которых похожи на шеи верблюдов».

В дополнительных растолкованиях нуждались и коранические рассказы, в которых не раскрываются подробности описанных событий, и заповеди, изложенные в общем виде, и аяты, содержащие отменяющие или отменённые

положения, и аяты, содержащие косвенные указания на лица. Например, в хадисах поясняется, что у места слияния двух морей (сура 18 «Пещера», аяты 60-82) Пророк Муса повстречался с праведником Хадиром, что выкуп за непредумышленное убийство (сура 4 «Женщины», аят 92) равен ста верблюдам, что под средней молитвой (сура 2 «Корова», аят 238) подразумевается слепополуденный намаз, что семь часто повторяемых аятов (сура 15 «Хиджр», аят 87) — это сура «Открывающая» и т. д. В хадисах также разъясняются достоинства отдельных сур и аятов. Хорошо известны предания о том, что сура «Очищение веры» равняется трети Корана, что сура «Власть» будет заступаться за читавших её, пока Аллах не простит их, что две последние суры Корана являются оберегами от зла и т. д.

В комментариях Пророка редко упоминаются лексические значения тех или иных слов. В одном из немногих преданий такого рода сообщается, что его спросили о значении слова *калāла* 'тот, кто не оставляет после себя ни родителей, ни детей'. В ответ он сказал: «Тебе достаточно аята, ниспосланного летом». Имеется в виду последний аят суры «Женщины», в котором разъясняется смысл этого понятия. В целом же современники Мухаммада без труда понимали лексику Корана. И хотя она содержит слова, которые считаются заимствованными, очевидно, что ко времени сложения Корана они прочно вошли, по меньшей мере, в некоторые из арабских диалектов.

Таким образом, потребность в истолковании аятов была осознана ещё при жизни Мухаммада. Изложенные на чистом арабском языке откровения были понятны его современникам, содержали внятные заповеди и разъясняли суть основных положений ислама. В то же время углублённое понимание священного текста требовало не только долгих размышлений, но и обширных познаний в самых разных областях, от истории древних религий до естественных наук. Важнейшие аспекты писания, связанные с вероучением, нравственностью и религиозной практикой, были разъяснены самим Мухаммадом, которого можно считать первым комментатором Корана. Он дополнял коранические рассказы и описания, уточнял и конкретизировал положения шариата, разъяснял смысл отдельных выражений и косвенных указаний. Его толкования признаются мусульманами как бесспорные, закреплённые авторитетом божественного откровения (сура 16 «Пчёлы», аят 44). Однако они не охватывают весь коранический текст, о чём можно судить хотя бы по отсутствию хадисов о значении буквенных зачинов. Ответственность за дальнейшее комментирование Корана легла на последующие поколения улемов, которые считали тафсир важнейшей из религиозных наук.

Становление и развитие науки о тафсире

Сподвижники Мухаммада уделяли большое внимание обучению Корану и разъяснению его смысла. К ним восходит корпус мусульманских преданий, в которых раскрываются обстоятельства ниспослания и значения многих аятов. Наиболее известными комментаторами первого поколения были 'Али

ибн Абу Талиб, Ибн Мас‘уд, Ибн ‘Аббас, Убайй ибн Ка‘б, Абу Муса ал-Аш‘ари, Анас ибн Малик, ‘Абдаллах ибн ‘Умар, Джабир ибн ‘Абдаллах, ‘Аиша. В своих толкованиях они нередко прибегали к *иджтихāду*, т. е. пытались самостоятельно углубиться в значения аятов, опираясь на другие коранические тексты, на изречения Пророка, на лексические значения и этимологию отдельных слов и даже на собственную интуицию. Вместе с тем, как показывает анализ традиции, сподвижники не ставили целью разъяснить каждый аят и каждое слово в Коране. Напротив, они комментировали аяты лишь в тех случаях, когда их смысл был непонятен их ученикам и современникам. Постепенно вокруг тех из них, кто посвятил себя преподаванию Корана, начали складываться первые школы тафсира: мекканская, мединская и иракская.

Самым авторитетным богословом в Мекке был «толмач Корана» ‘Абдаллах ибн ‘Аббас ибн ‘Абд ал-Мутталиб ал-Хашими (ум. 687). Среди его учеников комментированием священной книги занимались эфиоп Са‘ид ибн Джубайр (ум. 714), мекканец Муджахид ибн Джабр (ум. 722), бербер ‘Икрима ибн ‘Абдаллах (ум. 723), перс Тавус ибн Кайсан (ум. 724), йеменец ‘Ата’ ибн Абу Рабах (ум. 732) — все они принадлежали к числу *мавālī*, т. е. бывших рабов. Традиционно наиболее надёжными считаются комментарии Муджахида. На его предания опирались имамы аш-Шафи‘и, ал-Бухари и др. Имам ан-Навави сказал: «Если до тебя дошёл комментарий Муджахида, то его достаточно». Рассказывают, что он трижды читал Коран в присутствии Ибн ‘Аббаса, расспрашивая его о причинах ниспослания каждого аята.

У истоков мединской школы тафсира стояли сподвижники Убайй ибн Ка‘б (ум. 642), ‘Умар ибн ал-Хаттаб (ум. 644), ‘Али ибн Абу Талиб (ум. 661), Джабир ибн ‘Абдаллах (ум. 697), *тābī* Абу ал-‘Алийа Рафи‘ ибн Михран (ум. 712), Мухаммад ибн Ка‘б ал-Курази (ум. ок. 735), Зайд ибн Аслам ал-‘Адави (ум. 753). Многочисленные комментарии Убаййа ибн Ка‘ба, переданные со слов Абу ал-‘Алийи, вошли в отдельный сборник, составленный рейским богословом Абу Джа‘фаром ар-Рази (ум. ок. 777). О выдающейся роли четвёртого праведного халифа ‘Али в развитии тафсира свидетельствуют слова Ибн ‘Аббаса: «Всему, что мне известно о тафсире Корана, я обучился у ‘Али ибн Абу Талиба».

Становление иракской школы связано с именами сподвижников ‘Абдаллаха ибн Мас‘уда (ум. 653) в Куфе и Анаса ибн Малика (ум. 712) в Басре. Глубокими знаниями о причинах ниспослания и значениях аятов отличались *тābī* ‘Алкама ибн Кайс (ум. 681), Масрук ибн ал-Аджда‘ (ум. 683), ал-Асвад ибн Йазид (ум. 694), ‘Амир ибн Шурахил аш-Ша‘би (ум. 721), ал-Хасан ал-Басри (ум. 728), Катада ибн Ди‘ама (ум. 737) и др. Их высказывания приводятся во многих авторитетных тафсирах, однако большая часть их не восходит к Пророку, поскольку они часто опирались на самостоятельные суждения.

Следует отметить, что в первом веке хиджры богословские комментарии к Корану передавались изустным путём. Письменная фиксация и систематизация преданий началась лишь в конце правления Омейядов.

Поначалу хадисы о значениях аятов и о причинах их ниспослания включались в общие своды хадисов, некоторые авторы выделяли их в отдельные главы. Собираением преданий на эту тему занимались такие видные улемы, как Шу‘ба ибн ал-Хадждадж (ум. 776), Малик ибн Анас (ум. 795), Ваки‘ ибн ал-Джаррах (ум. 812), Суфйан ибн ‘Уйайна (ум. 814), Раух ибн ‘Убада ал-Кайси (ум. 820), Йазид ибн Харун ас-Сулами (ум. 821), ‘Абд ар-Раззак ибн Хаммам ал-Химйари (ум. 827). К сожалению, составленные ими своды, посвящённые тафсиру, не сохранились до наших дней, но многие из тех хадисов вошли в состав других сборников.

Ранние сочинения по тафсиру включали в себя только хадисы Пророка, изречения сподвижников и мнения *тābī*. Критическое направление в тафсире стало зарождаться в конце VII — начале VIII вв., а его основателем считается северо-африканский богослов Йахйя ибн Салам ал-Басри (ум. 815). Фрагменты его тафсира, записанного на пергамене, хранятся в книжных фондах Туниса и Кайруана. Автор не ограничивается собиранием хадисов и сообщений, в которых раскрываются значения аятов, но и даёт собственную оценку мнениям своих предшественников, указывает на наиболее предпочтительные среди них. Впоследствии этим методом воспользовался Ибн Джарир ат-Табари (ум. 923), автор фундаментального труда *Джāми‘ ал-байāн фī та’вīл ал-К̄ур’āн* (Свод разъяснений об истолковании Корана). Эта книга до сих пор считается самым авторитетным тафсиром Корана. В ней подведён итог раннему этапу мусульманской экзегетики и отражено всё многоголосие мусульманской традиции о смыслах божественного откровения. Ат-Табари взял на себя смелость дать оценку суждениям ранних комментаторов, сделал самостоятельные выводы из многих аятов, указал на отменяющие и отменённые тексты, осуществил грамматический разбор отдельных слов и выражений. Он разделил аяты на три категории: те, которые недоступны пониманию людей и подлинный смысл которых известен только Аллаху; те, смысл которых известен только из высказываний Пророка; и те, смысл которых раскрывается в процессе текстуального анализа.

Работа ат-Табари быстро получила широкую известность и уже в X в. была переведена на персидский язык. Вслед за ней появились тафсиры Ибн Маджи ал-Казвини (ум. 887), Абу Бакра Ибн ал-Мунзира (ум. 931), Ибн Абу Хатима (ум. 938), Абу аш-Шайха ал-Хиббани (ум. 979), ал-Хакима ан-Найсабури (ум. 1014) и др. Комментаторы этого поколения уделяли большое внимание надёжности хадисов, тщательно фиксировали *иснāды* и избегали цитирования случайных мнений. Но со временем некоторые авторы перестали цитировать *иснāды*, вследствие чего различия между достоверными и слабыми преданиями практически стёрлись. Не имея возможности удостовериться в надёжности отдельных сообщений, последующие поколения комментаторов переписывали их, полагаясь исключительно на разборчивость своих предшественников. Как следствие, тафсиры Корана стали наполняться ненадёжными, с точки зрения мусульманской традиции, истолкованиями и слабо аргументированными

выводами.

По мере развития богословских наук наряду с общими тафсирами появляются и специальные сочинения, посвящённые отдельным аспектам истолкования Корана. Так, басрийский грамматист Абу ‘Убайда в трактате *Маджāз ал-Кур’āн* (Переносный смысл в Коране) осуществляет грамматический и лексический разбор многих аятов. Египетский богослов Абу Джа‘фар ан-Наххас собирает и систематизирует по сурам предания, касающиеся отменяющих и отменённых текстов, а персидский комментатор Абу ал-Хасан ал-Вахиди — предания, в которых описываются причины ниспослания аятов. Хадисы, в которых раскрываются правовые аспекты Корана, были положены в основу тафсира багдадского богослова Абу Бакра ал-Джассаса. Поначалу это направление в тафсире развивается прежде всего в контексте мусульманского законовещения. Позднее тенденция к изучению отдельных сторон священного текста приводит к появлению тафсиров, всецело посвящённых какой-либо одной области знания. Грамматисты увлекаются грамматическим разбором каждого слова в Коране и собирают разные мнения на этот счёт, включая заведомо слабые. Абу Исхак ас-Са‘лаби и ‘Али ибн Мухаммад ал-Хазин (ум. 1341) уделяют много внимания историческим рассказам, законоведы Ибн ал-‘Араби и Абу ‘Абдаллах ал-Куртуби — заповедям и правовым нормам, мыслитель Фахр ад-Дин ар-Рази — изречениям философов и мудрецов. Некоторые авторы используют комментарии к Корану для обоснования взглядов тех или иных законоведческих или мировоззренческих *мазхабов*. Например, кади ‘Абд ал-Джаббар и аз-Замахшари в своих тафсирах отстаивают убеждения мутазилитов, а ал-Фадл ибн ал-Хасан ат-Табарси (ум. 1153) и Мулла Мухсин ал-Каши (ум. 1680) — воззрения имамитов.

Эпоха классической мусульманской экзегетики продолжалась до конца XIV — середины XV вв. Итоги изысканий мусульманских комментаторов были подведены сначала аз-Заркаши, а несколько позднее — ас-Суйути. На протяжении последующих четырёх столетий мусульманская религиозно-философская мысль переживала глубокий кризис, и коранические науки практически не развивались. Новые идеи в тафсире появляются лишь с конца XIX в. благодаря стараниям реформаторов Мухаммада Абдо (ум. 1905), Мухаммада Рашида Риды (ум. 1935), Мухаммада Мустафы ал-Мараги (ум. 1945) и др. Современные толкования Корана затрагивают не только теологические, но и общественно-политические и научные аспекты священного текста, характеризуются недюжинными литературными достоинствами и широким спектром поднятых в них проблем.

Тафсир и та’вйл: определения и различия

В мусульманском богословии для обозначения истолкования Корана широко используются близкие по значению термины *тафсир* и *та’вйл*. Очевидно, в эпоху сподвижников этот смысл вкладывался и в понятие *тарджам* ‘перевод’, поскольку в хадисах Ибн ‘Аббас нарекается «толмачом Корана».

Арабское слово *тафсīр* восходит к глаголу II породы ‘разъяснять’, ‘раскрывать’, ‘обнаруживать смысл’. Существует мнение, что оно образовано путём перестановки букв (метатеза) от глагола I породы ‘обнажать’, ‘открывать’, а модель масдара II породы использована для усиления смысла. Согласно ар-Рагибу ал-Асфакани, слова *фаср* и *сафр* близки по значению, но первое используется, когда речь идёт об обнаружении скрытого смысла, а второе указывает на обнажение того, что можно увидеть глазами. В священной книге слово *тафсīр* встречается всего один раз: «Какую бы притчу они ни привели тебе, Мы обязательно откроем тебе истину и наилучшее толкование» (сура 25 «Различение», аят 33). В мусульманском богословии наука о тафсире — это наука, изучающая ниспослание, передачу и рецитацию Корана, а также значения его слов и заповедей.

Что же касается слова *та’вīл*, то оно восходит к корневой основе ‘возвращение к истоку’. Применительно к Корану речь идёт об обращении к тому смыслу, который изначально вложен в аяты. В другом истолковании этот термин возводят к слову *ийāла* ‘управление’, т. е. комментатор словно управляет речью, подчиняя себе слова и расставляя значения по местам. В самом Коране слово *та’вīл* употребляется в значениях ‘исполнение’, ‘толкование’, ‘исход’:

«Нет, они объявили ложью то, что не могли объять знанием и что ещё не исполнилось» (сура 10 «Йунус», аят 39);

«Вот и исполнился мой давний сон» (сура 12 «Йусуф», аят 100);

«Вот толкование того, к чему ты не смог отнестись с терпением» (сура 18 «Пещера», аят 82); «Так будет лучше и прекраснее по исходу» (сура 4 «Женщины», аят 59).

На раннем этапе становления мусульманской экзегетики улемы не делали различий между понятиями *тафсīр* и *та’вīл*. В частности, этого мнения придерживался известный багдадский богослов Абу ‘Убайд. Термин *та’вīл* встречается и в названиях ряда авторитетных комментариев к Корану, в том числе у ат-Табари. Последний фактически отождествляет понятия *тафсīр* и *та’вīл*, и в его сочинении неоднократно повторяются выражения *القول في تأويل قوله تعالى* ‘мнение о толковании высказывания достославного [Аллаха] *التَّوْبَاتُ إِلَىٰ* ‘знатоки толкования разошлись во мнениях’, в которых используется термин *та’вīл*.

Со временем содержание этих понятий стало изменяться, и некоторые авторы стали рассматривать *та’вīл* как частный случай *тафсīра*. Например, согласно одному из определений, *тафсīр* — это разъяснение значений текста в самом широком смысле, а *та’вīл* — это раскрытие его неочевидного смысла на основании какого-либо довода. В отличие от них, большинство авторов вообще противопоставляют эти два понятия, усматривая между ними более выраженные различия. Сопоставим здесь некоторые формулировки, восходящие к авторитетным богословам и комментаторам:

а) согласно Абу Мансуру ал-Матуриди (ум. 944), *тафсīр* — категорическое суждение о смысле аята, подкреплённое убедительным аргументом, а *та’вīл* — некатегоричное предпочтение одного из возможных

толкований, не подкреплённое убедительным аргументом;

б) согласно Абу Исхаку ас-Са‘лаби, *тафсїр* — разъяснение того, как употреблено слово, в прямом или переносном значении, от какого глагола и по какой модели оно образовано, а *та’вїл* — это истолкование истинного значения этого слова или выражения;

в) согласно Абу Насру ал-Кушайри (ум. 1120), *тафсїр* — истолкование священного текста на основе традиции, а *та’вїл* — углублённое понимание текста путём размышления над значениями слов и выражений, их положением в тексте и т. п.;

г) согласно багдадскому комментатору Шихаб ад-Дину ал-Алуси, *тафсїр* — истолкование очевидных значений священного текста, а *та’вїл* — обнаружение сокрытых в нём смыслов посредством намёков и тонких указаний.

Как видно из этих определений, противопоставление понятий *тафсїр* и *та’вїл* началось не сразу и поначалу не было абсолютным. Ранние экзегеты не ограничивались разъяснениями Пророка и углублялись в значения аятов, исследуя лингвистические особенности текста и опираясь на косвенные аргументы. Как отмечает аз-Заркаши со ссылкой на Абу Мухаммада ал-Багави (ум. 1117) и Абу ал-‘Аббаса ал-Каваша (ум. 1281), улемам разрешается прибегать к *та’вїлу*, т. е. обращаться к возможному смыслу аята, который согласуется с предшествующими и последующими фрагментами и не противоречит Корану и Сунне. Поэтому, комментируя аяты по собственному разумению, они иногда расходились в суждениях относительно их значений. Например, в тафсирах приводятся разные истолкования слов «Выступайте в поход налегке или обременёнными» (сура 9 «Покаяние», аят 41). Говорили, что здесь имеются в виду молодые и старые, говорили — богатые и бедные, говорили — холостые и семейные, говорили — сильные и слабые, говорили — здоровые и больные, говорили — свободные и занятые, говорили — пешие и всадники и т. д. Руководствуясь разными формулировками, подобный способ истолкования можно назвать и *тафсїром*, и *та’вїлом*. В любом случае, эти комментарии признаются мусульманской традицией, а имам ат-Табари считал, что широкий смысл этого аята охватывает каждое из вышеупомянутых мнений.

Несмотря на то, что слово *та’вїл* часто употребляется в Коране и широко использовалось ранними улемами, когда речь шла об истолковании аятов, постепенно образ классического комментария, проливающего свет на различные аспекты священного текста, прочно закрепился за термином *тафсїр*. Понятие *та’вїл*, в свою очередь, распространилось на рационалистический, символический и аллегорический способы истолкования Корана, которыми пользовались богословы, опиравшиеся на так называемый «скрытый смысл» писания. К подобным истолкованиям чаще всего прибегали мутазилиты, шииты и суфии, позиционировавшие себя как противники буквального понимания священных текстов. Например, по мнению ряда шиитских комментаторов, в словах «Он смешал два моря, которые встречаются друг с другом» (сура 55 «Милостивый», аят 19)

имеются в виду ‘Али ибн Абу Талиб и его жена Фатима (дочь Пророка Мухаммада), а в словах «Из них обоих выходят жемчуг и кораллы» (сура 55 «Милостивый», аят 22) — их сыновья ал-Хасан и ал-Хусайн. Борьба между «сторонниками явного смысла» (*ахл аз-з-‘ахир*) и «сторонниками скрытого смысла» (*ахл ал-бāt-ин*) привела к появлению двух крупных направлений в мусульманской экзегетике, последователи которых непременно апеллировали к Корану для обоснования своих религиозных взглядов и политических амбиций.

Явный и скрытый смысл в Коране

Развитие мусульманской экзегетики протекало параллельно с эволюцией представлений о существовании у священного текста явной (*з-‘ахир*) и скрытой (*бāt-ин*) стороны. В одном из преданий (недостовверных с точки зрения традиции) говорится: «У каждого аята есть внешняя и внутренняя сторона, и у каждого *х-арфа* есть грань, и для каждой грани есть знающий». И хотя в мусульманских источниках нет надёжных хадисов на эту тему, восходящих к Пророку Мухаммаду, до нас дошли изречения некоторых сподвижников и *тāбī* о многогранности Корана и возможности углубления в его тайны. Например, передают со слов Ибн ‘Аббаса: «В Коране есть стороны и искусства, явные и скрытые. Их чудесам нет конца, и предела их не достичь. Кто углубляется в них осторожно, спасётся, а кто обходится с ними грубо, погибнет». Ранние комментаторы остерегались истолковывать аяты без убедительных аргументов и вопреки их очевидному смыслу, а некоторые из них и вовсе молчали, когда речь заходила о скрытом смысле откровений. Рассказывают, что известный мединский *тāбī* Са‘ид ибн ал-Мусаййиб, один из наиболее знающих людей своего времени, говорил только об очевидном смысле Корана, а, когда его спрашивали о большем, умолкал, словно не слышал вопроса. Среди *тāбī* к комментариям, основанным на умозрительных доводах, чаще других прибегал ‘Икрима ибн ‘Абдаллах, что вызывало неодобрение многих его современников.

Первыми последовательными сторонниками эзотерического истолкования Корана были мутазилиты — приверженцы крупного направления в *калāме*, зародившегося в Ираке в первой половине VIII в. Руководствуясь рационалистическими послылками, они отрицали реальность и извечность божественных качеств, отрицали возможность лицемерия Аллаха после смерти и заступничество в последней жизни, не считали человеческие деяния творениями Аллаха и т. д. Религиозно-политическая доктрина мутазилитов допускала насильственное свержение «нечестивой» власти, что сближало их с двумя другими течениями в исламе — шиитами и хариджитами. Для обоснования своих взглядов, во многом противоречащих очевидному смыслу Корана, мутазилиты выступали против его буквального понимания и истолкования. Ссылаясь на существование в Коране ясных (*мух-кам*) и неочевидных (*муташибих*) текстов, они считали возможным истолкование вопреки очевидному смыслу тех аятов, которые не укладывались в их религиозную доктрину, вследствие чего улемы относят их

к «сторонникам скрытого смысла».

Принципы мутазилитского вероучения были окончательно сформулированы в первой половине IX в. благодаря усилиям иракского богослова Абу ал-Хузайла ал-‘Аллафа (ум. 850). Значительный вклад в рационалистическое истолкование Корана внёс кади ‘Абд ал-Джаббар, автор известного полемического трактата *Танзйх ал-К^аур’ан ‘ан мат^а‘ин* (Защита Корана от поношений). Написанный в форме ответов на вопросы, он содержит истолкование только тех аятов, очевидный смысл которых противоречит умозрительным доводам мутазилитов. В несколько завуалированной форме мутазилитские идеи отражены в тафсире известного хорезмского богослова аз-Замахшари. Его комментарии заслужили высокую оценку многих улемов; они опираются на тонкий анализ лингвистических особенностей текста, отличаются простым и выразительным языком, не содержат недостоверных рассказов и параллелей с библейскими историями, подчёркивают стилистическое совершенство и неподражаемость священного текста. Вместе с тем автор неоднократно допускает высказывания, созвучные с мутазилитскими представлениями о том, что человеческие деяния сотворены самими людьми, о невозможности лицемерия Аллаха в последней жизни и т. д.

Большое внимание истолкованию скрытой стороны Корана уделяли и имамиты. Согласно имамитским представлениям, после кончины Пророка Мухаммада ответственность за истолкование откровения легла на имамов-богоизбранных предводителей из рода Пророка. Имамиты полагают, что мусхаф ‘Али ибн Абу Талиба содержал не только священный текст, но и разъяснение его скрытого смысла, которому Мухаммад обучил своих ближайших родственников; при составлении списка Абу Бакра сподвижники отбросили эти истолкования, но потомки Пророка сохранили их и передавали из поколения в поколение, пока мусхаф ‘Али не перешёл к «скрытому» имаму Мухаммаду ибн ал-Хасану по прозвищу Махди, т. е. «ведомый прямым путём». Перед наступлением конца света он выйдет из своего укрытия, явит людям мусхаф ‘Али и раскроет коранические тайны, относительно которых люди разошлись во мнениях. Особенность имамитских тафсиров в том, что многие аяты интерпретируются как скрытые указания на превосходство ‘Али и его потомков, а повеления повиноваться Всевышнему — как повеления признать верховную власть имамов из рода Пророка.

Поиском эзотерического смысла в Коране отмечено и творчество суфийских мыслителей Сахла ибн ‘Абдаллаха ат-Тустари (ум. 896), Абу ал-Касима ал-Кушайри (ум. 1072), Мухьи ад-Дина Ибн ‘Араби (ум. 1240), Низам ад-Дина ан-Найсабури (ум. 1446) и др. В сочинениях этих авторов, способствовавших укреплению рационалистских тенденций в мусульманской религиозной мысли и оказавших большое влияние на развитие арабской филологии, нередко встречаются толкования, никак не связанные с очевидным смыслом аятов. Например, Ибн ‘Араби в толковании 12-го аята суры «Саба» пишет, что под «ветром», который был подчинён

Пророку Сулайману, подразумевается «практический разум, утвердившийся на троне нафса, что в груди». Некоторые исследователи относят суфийские комментарии к разряду тафсиров, поскольку именно так классифицировали их сами авторы. По мнению других улемов, мистико-философские рассуждения суфиев, далёкие от мусульманского мировосприятия и основанные на «сугубо личных и порой трудноуловимых ассоциациях» (по А. Д. Кнышу), неправильно называть тафсиром. Безусловно, суфийские толкования, особенно труды Ибн ‘Араби и Джамал ад-Дина ал-Кашани (ум. 1330), оказали большое влияние на развитие логики и теории познания и остаются актуальными для мистико-философского познания окружающей реальности. Однако нельзя отрицать и тот факт, что нередко они выходят за рамки научных и теологических методов текстуального анализа.

Ещё большее место эзотерическому толкованию Корана отводится в учениях «крайних» шиитов, фаласифа (мыслителей, ориентированных на античные формы философствования) и социально-религиозных движений хуррамитского типа. Именно их мусульманские доксографы называют собственно **батинитами**, потому что они, в отличие от мутазилитов или имамитов, вообще отрицают явный смысл откровений. Главная особенность «крайних» шиитов — чрезмерное, порой переходящее в обожествление почитание ‘Али ибн Абу Талиба и его потомков. Их комментарии несут на себе отпечаток выраженной религиозно-политической направленности. Так, основатель секты мугиритов ал-Мугира ибн Са‘ид ал-‘Иджли (ум. 736) комментировал отказ гор взять на себя ответственность (сура 33 «Союзники», аят 72) как непризнание ‘Умаром ибн ал-Хаттабом прав ‘Али на халифат. Другой «крайний» шиит Абу Мансур ал-‘Иджли считал, что упомянутые в Коране «небеса» символизируют род Мухаммада, а «земля» — их приверженцев — шиитов. Религиозные запреты в Коране он интерпретировал как скрытые указания на имена людей, с которыми следует враждовать, а религиозные повеления — как указания на имена людей, которых обязательно любить. Наиболее ярко эзотерические толкования Корана проявляются в сочинениях исмаилитов; они апеллировали к скрытому смыслу откровения для обоснования не только своих политических притязаний и установленной внутри движения иерархии «посвящённых», но и особой космогонической теории, в которой были адаптированы идеалистические взгляды неоплатоников.

Особое место среди тафсиров занимают комментарии фаласифа Абу Насра ал-Фараби (ум. 950), Абу ‘Али Ибн Сины (ум. 1037), Абу ал-Валида Ибн Рушда (ум. 1198). Питая искреннюю любовь к философствованию, эти авторы стремились подвести понимание сакрального текста под идеи Платона, Аристотеля и других античных мыслителей, причём на востоке мусульманского мира попытки устранить явные противоречия между религией и философией были более последовательными. Например, согласно Ибн Сине, под небесным «троном» (сура 69 «Неминуемое», аят 17) подразумевается девятая сфера, а под несущими его восемью ангелами — восемь низших сфер. Прибегая к аллегорическому толкованию аята, он

словно пытается освятить представления античных философов о гомоцентрических сферах авторитетом священной книги. В комментарии к «аяту света» (сура 24 «Свет», аят 35), Ибн Сина пишет, что под «небесами и землёй» подразумевается целое, под «нишей» — теоретический разум, под «лампадой» — практический разум, под «благодатным оливковым деревом» — мыслительная способность и т. д. Как видно, в этом толковании совмещаются представления Платона о целом и учение Аристотеля о видах разума. И хотя фаласифа формально признавали основные положения ислама, их воззрения во многом противоречили традиционным представлениям об Аллахе, бытии и душе. Несмотря на это, метафизические и космогонические взгляды фаласифа получили дальнейшее развитие в ряде суфийских учений.

Таким образом, толкование скрытого смысла в Коране в значительной степени отражало идейную борьбу внутри мусульманского мира. Приверженцы *каләма* опирались на умозрительные доводы для истолкования аятов, не совпадавших с их рациональными послылками. Суфийские шейхи прибегали к мистическому опыту для символично-аллегорического толкования откровений в свете их представлений о мироздании, о духовном пути мистика и т. д. Фаласифа интерпретировали коранический текст, отталкиваясь от античной философской традиции. Различные шиитские течения апеллировали к эзотерическому смыслу аятов для обоснования своих политических претензий. Наконец, традиционалисты подразумевали под скрытым смыслом расширенное, углублённое понимание священного текста, которое открывается учёному после всестороннего ознакомления с его явным смыслом.

Контрольные вопросы

1. Почему аяты Корана нуждаются в истолковании? Какие аспекты текста затрагиваются в комментариях, восходящих к Пророку Мухаммаду?
2. Опишите основные этапы развития классической мусульманской экзегетики. Какой вклад внесли в эту науку ат-Табари и ас-Суйути?
3. В чём заключается разница между *тафсīром* и *та'вīлом*? Как эволюционировало содержание термина *та'вīл*?
4. Опишите основные различия между символично-аллегорическими истолкованиями исмаилитов, суфиев и фаласифа. На что опирается та'вил каждого из этих направлений?
5. Какая разница между явной и скрытой сторонами Корана в традиционной суннитской экзегетике?

Арабские термины

ахл аз-зāхир

ахл ал-бāтīн

та'вīл

тарджама

тафсīр

§19. ИСТОЧНИКИ ТАФСИРА

Текст Корана как важнейший источник тафсира

По мере развития богословских дисциплин и изменения социокультурной среды Священный Коран подвергался новым истолкованиям, а его непосредственный смысл обрастал новыми образами и ассоциациями. Тем не менее, особенности сакрального текста, его композиционная и смысловая целостность во все времена позволяли читателю вникнуть в его изначальный смысл, понять мироощущение самого Мухаммада. Основные идеи и положения Корана повторяются из суры в суру, преподносятся в разных контекстах и в разной форме (сура 39 «Толпы», аят 23), благодаря чему изложенное сжато в одном месте разъясняется в другом, а аяты с общим смыслом уточняются другими, более конкретными текстами. Необходимость сличения и сопоставления близких по смыслу аятов для их правильного истолкования была осознана ещё при жизни Мухаммада. Из хадисов известно, что сам Пророк неоднократно обращался к Корану для комментирования аятов, смысл которых не сразу открывался сподвижникам. Рассказывают, что после ниспослания слов «Те, которые уверовали и не облекли свою веру в несправедливость, пребывают в безопасности и следуют прямым путём» (сура 6 «Скот», аят 82) некоторые люди решили, что совершающий даже мелкие прегрешения не находится на прямом пути. «Кто же из нас не поступает несправедливо по отношению к себе?» — спросили они Пророка. В ответ он сказал, что здесь под несправедливостью подразумевается приобщение сотоварищей к Аллаху. При этом он сослался на слова праведника Лукмана: «...Многобожие — великая несправедливость» (сура 31 «Лукман», аят 13).

Традиция комментирования одних аятов другими прочно закрепилась в мусульманской экзегетике: одни аяты сопоставляются с другими, близкими по форме или по содержанию. Например, выражение ‘властелин дня воздаяния’ (сура 1 «Открывающая», аят 4) понимается в свете аята

«В тот день ни одна душа не сможет ничем помочь другой, и власть в тот день будет принадлежать Аллаху» (сура 82 «Раскалывание», аят 19), т. е. власть принадлежит Аллаху во все времена, но в день воздаяния она проявится во всём своём совершенстве. А комментарием к выражению ‘путём тех, кого благодетельствовал Аллах’ (сура 1 «Открывающая», аят 7) служит аят «Те, кто повинуются Аллаху и посланнику, окажутся вместе с теми, кого благодетельствовал Аллах, — вместе с Пророками, правдивыми мужами, павшими мучениками и праведниками» (сура 4 «Женщины», аят 69). В этих примерах соответствие между толкуемым аятом и аятом, содержащим истолкование, очевидно. Однако во многих случаях для установления взаимосвязи между аятами требуется обращение к умозрительным доводам. В наибольшей степени это относится к тем словам и выражениям, которые допускают два или более

истолкования. Например, толкование фразы «...когда души объединятся» (сура 81 «Скручивание», аят 7) осложняется тем, что глагол обычно употребляется в значениях 'жениться' и 'спариваться'. Одни комментаторы считают, что здесь речь идёт о воссоединении душ с телами, другие — что имеется в виду соединение верующих с райскими гуриями, а неверующих — с шайтанами. Большинство же улемов связывают этот аят с высказыванием «Соберите поступавших несправедливо и их товарищей» (сура 37 «Стоящие в ряд», аят 22), т. е. после воскрешения каждый человек будет собран рядом с ему подобными.

Следует отметить, что наличие взаимосвязи между аятами не означает того, что один из них обязательно содержит толкование другого. Об истолковании одного аята другим правильно говорить в тех случаях, когда коранический фрагмент нуждается в разъяснении, которое приводится в другом месте писания. Если же в аятах описывается одна и та же история или упоминается одна и та же заповедь, то они не относятся к разряду толкующих друг друга. В целом тафсир на основе Корана можно разделить на следующие категории:

а) разъяснение лексического значения слов (*тафсир гариб ал-Кор'ан*). Например, выражение «камень из обожжённой глины» (сура 11 «Худ», аят 82) нуждается в пояснении из-за употребления в нём редкого слова *сиджжйл*. Его смысл уточняется в аяте «...чтобы наслать на них камень из глины» (сура 51 «Рассеивающие», аят 33). В ряде случаев значения малопонятных слов и выражений растолковываются в одном из последующих аятов. Например, из контекста соответствующих фрагментов ясно, что под словом *тәрик* 'движущийся ночью' подразумевается «звезда, пронизывающая небеса своим светом» (сура 86 «Ночной путник», аят 3), а под выражением 'приближённые Аллаха' — верующие, которые выполняют божьи заповеди и избегают грехов (сура 10 «Йунус», аят 63);

б) конкретизация общего (*тахсис ал-Кор'ан*). Как правило, это относится к разъяснению частных случаев религиозной заповеди, имеющей общий смысл. Например, в 228-м аяте суры «Корова» разведённым женщинам предписывается выждать в течение трёх менструаций, прежде чем они смогут выйти замуж за другого. На первый взгляд, это положение распространяется на всех разведённых женщин. Однако его значение конкретизируется другими аятами: если супруги развелись до того, как вступили в близость, то женщина может сразу выйти замуж за другого мужчину (сура 33 «Союзники», аят 49), а разведённая беременная женщина может выйти замуж только после рождения ребёнка (сура 65 «Развод», аят 4);

в) ограничение безусловного (*такйид мутлак ал-Кор'ан*). Например, в 5-м аяте суры «Совет» сообщается, что ангелы «просят прощения для тех, кто на земле». Смысл этого выражения обуславливается в аяте «Те, которые несут трон, и те, которые вокруг него, прославляют хвалой своего Господа, веруют в Него и просят прощения для верующих» (сура 40 «Прощающий», аят 7). Если не сопоставить эти аяты, то

на основании первого из них можно предположить, что ангелы просят прощения за всех людей, включая неверующих, но его смысл уточняется в другом месте писания;

г) разъяснение изложенного сжато (*байāн муджмал ал-К□ур'āн*). Например, запрет на употребление некоторых видов мяса, в сжатой форме изложен в начале суры «Трапеза»: «Вам дозволена скотина, кроме той, о которой вам возвещено...» Перечисление запрещённых продуктов мы находим в словах «Вам запрещены мертвечина, кровь, мясо свиньи и то, над чем не было произнесено имя Аллаха...» (сура 5 «Трапеза», аят 3) и в других аятах на эту тему.

Считается, что далеко не каждый аят Корана может быть истолкован другими аятами. Несмотря на это, практически все богословы рассматривают Коран как важнейший источник тафсира. Одни авторы просто ссылаются на коранические тексты для разъяснения и уточнения смысла аятов, и с многочисленными примерами этого мы сталкиваемся в сочинении *Тафсир ал-К□ур'āн би-калām ар-Рах□мāн* (Толкование Корана словами Милостивого) шейха Санааллаха ал-Хинди (ум. 1948). Другие апеллируют к Корану для обоснования выводов, вытекающих из аятов, и для разъяснения правильности или слабости тех или иных суждений, высказанных их предшественниками. Этим методом пользовались такие известные комментаторы, как Ибн Касир, ас-Сан'ани (ум. 1786) и аш-Шанкити (ум. 1973).

Нередко к этому методу прибегают для обоснования воззрений той или иной идеологической или религиозно-правовой школы. Например, суннитские богословы, признающие возможность лицемерия Аллаха в последней жизни, опираются на очевидный смысл слов «Одни лица в тот день будут сиять и взирать на своего Господа» (сура 75 «Воскресение», аяты 22-23) и в свете этого комментируют аяты типа «Взоры не могут постичь Его» (сура 6 «Скот», аят 103). С другой стороны, мутазилиты не принимают очевидный смысл выражения «...если Аллах пожелал ввести вас в заблуждение» (сура 11 «Худ», аят 34), потому что развитая ими концепция «божественной справедливости» предполагает, что Аллах способен творить только наилучшее. По мнению мутазилитов, это выражение означает 'если Аллах пожелал наказать вас', и в качестве доказательства своей правоты они ссылаются на факт употребления в Коране слова *гайй* в значении 'зло', 'наказание' (сура 19 «Марйам», аят 59).

Таким образом, традиция комментирования одних аятов другими одновременно развивалась в суннитском, шиитском, суфийском и каламическом тафсире. И, как справедливо отмечает Е. Резван, сличение этих тафсиров выявляет «тенденциозность мусульманских авторов в анализе одного и того же текста, связанную с их идейной позицией по проблемам, наиболее важным для мусульманского мира их эпохи».

Хадисы Пророка как откровение об откровении

Значимость мусульманского предания как источника тафсира

подчёркивается в Коране и потому не ставится под сомнение мусульманскими экзегетами. Вместе с тем роль преданий в становлении разных школ тафсира и место, которое они занимают в сочинениях разных авторов, неодинаковы. Ранние комментаторы опасались делать собственные выводы из аятов Корана, ограничиваясь толкованиями Пророка и его сподвижников. Со временем границы классического тафсира расширились, а хадисы Пророка и основные догматы вероучения стали служить критерием правильности сделанных выводов. И если для традиционалистов изречения Пророка остаются важнейшим способом постижения смыслов Корана, то для рационалистов непререкаемым авторитетом является разум и они обращаются к хадисам лишь для подкрепления тезисов, сформулированных путём религиозно-философских рассуждений. Предания занимают важное место и в суфийских, и в шиитских тафсирах, но эти две традиции сформировались и развивались независимо друг от друга и независимо от суннитской традиции. Суфии опираются на рассказы «святых», постигавших тайны сакрального текста путём переживаний и мистической практики, а шиитские комментаторы — на сообщения, передаваемые от имени имамов из рода Мухаммада.

Безусловно, в классической мусульманской экзегетике наибольшее значение имеют предания, восходящие к Пророку Мухаммаду. Основанные на них толкования затрагивают различные вопросы мусульманского вероучения и религиозной практики, нормы поведения и мусульманской этики. Согласно традиции, комментирование Корана входило в обязанности Мухаммада (сура 16 «Пчёлы», аят 44), а его разъяснения были частью божественного откровения (сура 75 «Воскресение», аят 19). Значение хадисов для понимания Корана признаётся не только традиционалистами, но и сторонниками рационалистического метода, потому что достижение целей ниспослания священной книги невозможно без понимания её смыслов. В Коране часто подчёркивается, что люди должны размышлять над его аятами:

«Неужели они не размышляют над Кораном?» (сура 47 «Мухаммад», аят 24). Однако для достижения этой цели мусульмане нуждаются в разъяснении заповедей с общим смыслом и изложенных сжато указаний, в истолковании рассказов о сокровенном и скрытых намёков — всего того, что можно понять только через божественное откровение, а значит — только из хадисов божьего посланника.

В зависимости от формы комментариев, основанные на пророческой Сунне, можно разделить на три вида:

а) прямое истолкование — когда Пророк непосредственно указывает на связь между аятом и его толкованием. Например, в *С^{ах}йх^{ах}* ал-Бухари и Муслима приводится рассказ Абу Зарра ал-Гифари о том, что Пророк Мухаммад спросил его: «Знаешь ли ты, где скрывается солнце?» Тот ответил: «Аллах и Его посланник знают лучше». Он сказал: «Поистине, оно движется, чтобы совершить земной поклон под трон», — а потом разъяснил, что об этом говорится в аяте «Солнце плывет к своему пристанищу. Так предопределил Могущественный, Знающий» (сура 36 «Йа

син», аят 38);

б) **непрямое истолкование** — когда высказывание Пророка повторяет по смыслу аят, или содержит разъяснение слова, встречающегося в нём, или уточняет смысл заповедей без прямого указания на связь с соответствующим аятом. Комментариев такого рода в Сунне очень много. Например, в Коране говорится: «...в тот день приведут геенну» (сура 89 «Заря», аят 23). А в хадисе, переданном со слов Ибн Мас'уда, сообщается, что Пророк сказал: «В тот день приведут геенну, у которой семьдесят тысяч поводьев. За каждый повод её будут волочить семьдесят тысяч ангелов». Другой пример — в Коране говорится: «У них там будут очищенные супруги» (сура 2 «Корова», аят 25), а смысл этого очищения раскрывается в хадисе Абу Са'ида ал-Худри о том, что у женщин в раю не будет ни месячных кровотечений, ни испражнений, ни мокроты;

в) **дополнительное разъяснение** — когда слова Пророка указывают на правильность одного из возможных истолкований или содержат дополнительные сведения об упомянутых в Коране понятиях. Например, в Коране сообщается, что небесная книга находится «в руках посланцев благородных и покорных» (сура 80 «Нахмурился», аят 15-16). А в хадисе, переданном со слов 'Аиши, говорится, что в обществе благородных посланцев-ангелов окажутся чтецы, знающие наизусть и искусно читающие священную книгу.

Тафсир, основанный на Сунне Пророка, также можно разделить на следующие категории:

а) **разъяснение лексических значений слов**. Например, в Сунне разъясняется значение глагола 'плавиться', который встречается в описании адских мучений (сура 22 «Паломничество», аят 20). В *Сунне ат-Тирмизи* приводится хадис Пророка: «Поистине, им на головы прольют кипящую воду, которая пронзит их и достигнет внутренностей, разрывая всё, что у них внутри, а потом вырвется наружу из их стоп. Вот так они будут плавиться, а потом станут такими, какими были прежде»;

б) **уточнение религиозно-правовых положений**. В хадисах разъясняются коранические заповеди, изложенные сжато, конкретизируются заповеди, имеющие общую форму, и устанавливаются ограничения для заповедей, имеющих безусловную форму. Например, повеления совершать молитвы, соблюдать пост, выплачивать закят или отправляться в паломничество изложены в Коране сжато, а подробное разъяснение порядка выполнения этих религиозных ритуалов приводится в хадисах. Другой пример — Коран устанавливает правила распределения наследства среди детей умершего: «...мужчине достаётся доля, равная доле двух женщин» (сура 4 «Женщины», аят 11). Этот аят имеет общий смысл, который конкретизируется хадисом Пророка, вошедшим в *С_{ах}īх* ал-Бухари и Муслима: «Мусульманин не может наследовать имущество неверующего, и неверующий не может наследовать имущество мусульманина».

Некоторые авторы относят к тафсиру и высказывания Пророка, дополняющие заповеди Корана. Хорошо известно, что мусульманский

шариат запрещает одновременно состоять в браке с женщиной и её тёткой по материнской или по отцовской линии, запрещает употреблять в пищу мясо домашнего осла, хищных зверей или хищных птиц, разрешает выносить решение по имущественному спору на основании одного свидетельства и клятвы истца. Эти положения не оговариваются в Коране, но подробно разъясняются в хадисах (ср.: сура 4 «Женщины», аяты 23-24; сура 6 «Скот», аят 145; сура 2 «Корова», аят 282);

в) **разъяснение затруднительных мест** (*байāн мушкил ал-К'ур'āн*). В хадисах раскрываются значения аятов и отдельных выражений, которые на первый взгляд содержат неточности или смысловые противоречия. К числу таковых относится, например, именование Марйам «сестрой Харуна» (сура 19 «Марйам», аят 28). Известно, что пророков Харуна и 'Ису отделяло несколько столетий, и мусульмане попросили Пророка объяснить им значение этого прозвища. В ответ он сказал, что «люди писания» нарекали детей именами своих пророков и праведников;

г) **разъяснение неуточнённых слов и выражений** (*байāн мубхам ал-К'ур'āн*), которые косвенно указывают на конкретное лицо или предмет, не называя его по имени. Например, из хадисов известно, что под «мечетью, которая с первого дня основана на богобоязненности» (сура 9 «Покаяние», аят 108), подразумевается мечеть Куба (раньше находилась в окрестностях Медины, а ныне — в пределах города). В других достоверных преданиях сообщается, что этот эпитет в равной степени относится и к мечети Пророка в Медине.

Таким образом, в хадисах Пророка встречаются разные методы истолкования Корана, которые впоследствии были развиты богословами, а знание мусульманского предания считается обязательным для комментаторов. Традиционно считается, что аяты Корана и правдивые хадисы не противоречат друг другу, поскольку их источник — божественное откровение. Имам аш-Шафи'и сказал: «Хадис не может противоречить Корану, но может разъяснять его смысл, который бывает конкретным или общим, отменяющим или отменённым». Более того, значения некоторых аятов раскрываются только в свете соответствующих высказываний или поступков Пророка Мухаммада.

Вклад сподвижников и та'бй в истолкование Корана

Сподвижники внесли большой вклад в изучение Корана и развитие тафсира. Они заучивали суры наизусть и обучались их смыслам, чтобы исправно выполнять их заповеди и предписания. По мнению большинства авторов, их комментарии приравниваются к тафсиру самого Пророка, если касаются причин ниспослания аятов или тех вопросов, относительно которых недопустимо высказывать собственное мнение (например, описания будущей жизни или потустороннего мира). Аз-Заркаши и некоторые другие разрешали опираться и на те комментарии сподвижников, которые основаны на лингвистическом анализе аята или на косвенных аргументах, потому что в большинстве своём первые мусульмане были чистокровными арабами и

прекрасно говорили на своих племенных диалектах.

Будучи свидетелями сложения священной книги, сподвижники прекрасно знали основы вероучения и причины ниспослания аятов. Их рассказы о том, когда и при каких обстоятельствах были произнесены аяты, являются ключом к пониманию многих откровений. Кроме того, сподвижники хорошо знали доисламские обычаи арабов и аравийские предания, что позволяло им вникать в смысл соответствующих аятов. Например, смысл слов «Затем отправляйтесь в путь оттуда, откуда отправляются люди» (сура 2 «Корова», аят 199) раскрывается в рассказе 'Аиши о том, что в прежние времена курайшиты установили для себя привилегии во время хаджа: они не стояли в долине Арафат вместе с остальными паломниками, а выжидали в Муздалифе и оттуда возвращались в Мекку. Коран же предписал им соблюдать обряды хаджа вместе с остальными людьми.

Обучившись Корану непосредственно от Мухаммада, сподвижники пытались углубиться в понимание сакрального текста, руководствуясь его методами тафсира. Неслучайно в комментариях сподвижников нередко встречаются ссылки на другие аяты или на хадисы Пророка. Например, в *С^ах^их^е* ал-Бухари приводится высказывание Пророка: «...ангелы ночи и дня собираются вместе во время рассветного намаза». Согласно передатчику этого хадиса Абу Хурайре, именно это имеется в виду в аяте «Поистине, на рассвете Коран читают при свидетелях» (сура 17 «Ночной перенос», аят 78).

Для понимания смыслов Корана и реконструкции мироощущения первых мусульман особую ценность представляют и комментарии *табй* и их последователей. Большинство улемов передавали их высказывания, так как в основном *табй* опирались на услышанное от сподвижников и расхождения между их мнениями несущественны. Аз-Заркаши отмечает, что комментарии *табй*, равно как и сподвижников, как правило, отличаются только по форме: каждый из них упоминал то значение, которое было для него очевидным и которое больше соответствовало состоянию аудитории.

В одних случаях комментарии указывают на разные качества одного и того же понятия, как, например, в случае тафсира выражения 'прямой путь' (сура 1 «Открывающая», аят 6). Говорят, что здесь имеется в виду писание Аллаха, а говорят — что ислам. По сути, между этими толкованиями нет противоречия, ведь ислам основывается на следовании Корану. Неслучайно ат-Табари заключил, что комментаторы единодушны в своих комментариях на этот счёт. Другой пример — истолкование выражения '...и окружены своим грехом' (сура 2 «Корова», аят 81). Муджахид сказал: «...и чьё сердце окружено грехом». Ал-Хасан ал-Басри сказал: «...и окружены своим многобожием». Ас-Судди сказал: «Это тот, кто умирает во грехе, не принеся покаяния». На этот счёт есть и другие высказывания *табй*, и все они сходятся на том, что здесь речь идёт о грехах, обрекающих человека на мучения.

В других случаях один комментатор указывает на суть понятия

целиком, а другой разъясняет его на частных примерах или на вытекающих из него выводах. Например, богословы по-разному толкуют аят «Среди них есть такие, которые несправедливы к самим себе, умеренные и опережающие других в добрых делах с дозволения Аллаха» (сура 35 «Творец», аят 32). Одни считают, что «несправедливые» — это те, чьи поступки будут изучены и расследованы в Судный день, «умеренные» — те, чей расчёт окажется лёгким, а «опережающие других» — те, которые войдут в рай без расчёта. Другие считают, что «несправедливые» — это те, которые совершают грехи, не разрушающие их веры полностью, «умеренные» — те, которые избегают грехов и ограничиваются выполнением обязательных заповедей, а «опережающие других» — те, которые сверх этого совершают дополнительные благодеяния и избегают нежелательных поступков. Третьи считают, что «несправедливые» — это те, которые откладывают послеполуденный намаз до того, как солнце станет клониться к закату, «умеренные» — те, которые совершают молитвы вовремя, а «опережающие других» — те, которые совершают их в начале установленного времени. Эти толкования близки по смыслу, и суть коранических понятий раскрывается в них на различных примерах.

Иногда расхождения между комментариями связаны с **многозначностью коранических слов и выражений**. Например, улемы разошлись во мнениях относительно значения слова ‘не испытывающий полового влечения’ (сура 3 «Семейство ‘Имрана», аят 39), потому что оно распространяется и на того, кто страдает половым бессилием, и на того, кто подавляет в себе плотские желания. В других случаях разные истолкования допускают целые выражения. Например, комментаторы из поколения *тāбī* разошлись во мнениях относительно смысла аята «Они потеряли надежду на последнюю жизнь, как потеряли её неверующие обитатели могил» (сура 60 «Испытуемая», аят 13). Муджахид и некоторые другие толковали его таким образом, считая выражение определением. По мнению других комментаторов, в том числе ал-Хасана ал-Басри и Катады, данный аят означает: «...как неверующие потеряли надежду на [воскрешение] обитателей могил».

Интересные мнения высказываются относительно аята «Вы будете переходить из одного состояния в другое» (сура 84 «Разверзнется», аят 19). Одни комментаторы считали, что эти слова обращены к Пророку, другие — что они обращены к небесам, а третьи — что они обращены ко всем людям. Ибн ‘Аббас полагал, что это — обещание о том, что Мухаммад и уверовавшие вместе с ним будут испытаны и пройдут через множество трудностей. По мнению Ибн Мас‘уда, это — обещание о том, что Мухаммад будет вознесён на небеса и будет подниматься с одного неба на другое. С его же слов передают, что это — пророчество о том, что в день воскресения небеса будут изменяться в цвете: они то покроются облаками (сура 25 «Различение», аят 25), то станут красными, как кипящее масло (сура 55 «Милостивый», аят 37), то станут подобны расплавленному металлу (сура 70 «Ступени», аят 8). По мнению некоторых *тāбī*, это аят обращён ко всем

людям, потому что каждый переходит из одного состояния в другое: младенец превращается в ребёнка, ребёнок — в подростка, подросток — в юношу и т. д. Согласно ещё одному толкованию, речь идёт о том, что благоденствие сменяется несчастьем, богатство — бедностью, доброе здравие — болезнью и т. д.

В комментариях ранних улемов часто встречаются сведения, почерпнутые из «преданий израильтян» (*исра'илиййāt*). Они получили такое название, потому что ссылок на рассказы иудеев среди них гораздо больше, чем на христианскую традицию. По мере распространения ислама связи мусульман с иудейскими и христианскими общинами расширились. Многие из них обращались в ислам и делились с улемами библейскими описаниями событий, упомянутых в Коране и в Сунне. Наиболее известными знатоками библейских историй были сподвижник 'Абдаллах ибн Салам (ум. 663), *тāбī* Ка'б ал-Ахбар (ум. 652) и Вахб ибн Мунаббих (ум. 732), известный мекканский богослов Ибн Джурайдж (ум. 767). И поскольку пересказ библейских преданий, не противоречащих основам ислама, не возбраняется шариатом, комментаторы стали использовать их в качестве дополнений к тафсиру. В известном хадисе Пророка говорится: «Рассказывайте от имени сынов Исраила, и в этом нет ничего предосудительного, потому что с ними происходили удивительные вещи». А в *Сāхāīхāе* ал-Бухари приводятся слова Пророка: «Не подтверждайте правоту людей писания и не отвергайте их слова, а говорите: “Мы уверовали в Аллаха и в то, что ниспослано нам, и в то, что было ниспослано вам”».

Опираясь на эти предания, улемы разделяют «предания израильтян» на три категории:

а) совпадающие с Кораном или с хадисами Пророка — их разрешается пересказывать и в них разрешается верить;

б) противоречащие мусульманской священной традиции — их не разрешается пересказывать и в них нельзя верить;

в) не противоречащие мусульманской традиции, но и не находящие подтверждения в ней — их разрешается пересказывать и нельзя отвергать как ложные, но в них нельзя верить.

В сочинениях по тафсиру чаще всего встречаются предания, относящиеся к третьей категории. И хотя ат-Табари, Ибн Касир, ал-Багави и многие другие имамы не считают предосудительным обращение к таким преданиям для разъяснения подробностей коранических историй, некоторые комментаторы выступают против цитирования их в тафсире. Свою позицию они обосновывают тем, что толкование священных смыслов не должно вызывать сомнений, а многие «предания израильтян», особенно переданные со слов Ка'ба ал-Ахбара и Вахба ибн Мунаббиха, содержат сомнительные сведения. Кроме того, нередко содержание этих преданий противоречиво, а некоторые из упомянутых в них фактов бесполезны, как, например, имена отроков, которые заснули в пещере, цвет их собаки, размер Ноева ковчега или вид дерева, из которого он был построен.

Роль умозаключений в истолковании Корана

Размышляя над кораническими аятами, ранние мусульмане старались не опираться на собственные суждения, несмотря на то, что они обладали всеми знаниями и умениями, необходимыми для углублённого понимания писания. Они ограничивались уяснением очевидного смысла аятов и толкованиями своих предшественников. Ат-Табари передал слова ‘Убайдаллаха ибн ‘Умара (ум. 764): «Я застал законоведов Медины, и они опасались комментировать Коран». То же самое рассказывал Ибрахим ан-Наха‘и (ум. 715) о комментаторах Куфы. Тем не менее, если в хадисах Пророка и высказываниях сподвижников не было чёткого разъяснения смысла тех или иных аятов, многие комментаторы делали из них собственные выводы, опираясь на правила арабского языка и основные положения религии. Передают со слов Ибн ‘Аббаса, что текст Корана можно разделить на четыре категории. К первой относится то, что понятно даже невеждам; ко второй — то, что понимают знатоки арабского языка, сведущие в лексике и словоизменении; к третьей — то, что открывается учёным, извлекающим религиозные заповеди и нормы; к четвёртой — то, что не известно никому, кроме Всевышнего Аллаха.

Относительно правомочности тафсира, основанного на умозаключении, мусульманские авторы высказывают два разных мнения. Согласно первому мнению, богословам разрешается самостоятельно углубляться в значения Корана, потому что верующие должны размышлять над его аятами (сура 38 «Сад», аят 29) и потому что извлечение выводов из священных текстов входит в обязанность учёных (сура 4 «Женщины», аят 83). В пользу этого свидетельствует и мольба Пророка за Ибн ‘Аббаса: «О Аллах, научи его разбираться в религии и обучи его толкованию!» Вместе с тем очевидно, что выстраивать комментарий к Корану на безосновательных предположениях или тезисах, противоречащих нормам шариата, недопустимо. Поэтому сторонники этого мнения разрешали высказывать собственное суждение об аятах Корана при определённых условиях. **Во-первых**, необходимо опираться на надёжные хадисы Пророка Мухаммада, избегая ссылок на слабые и подложные сообщения. **Во-вторых**, необходимо руководствоваться пониманием сподвижников, особенно теми их высказываниями, в которых разъясняются причины ниспослания аятов. **В-третьих**, разбирая стилистические и содержательные особенности аятов, необходимо отталкиваться от общепризнанных правил арабского языка. Незнание правил синтаксиса (*нахв*), словоизменения (*сарф*), словообразования (*иштик’ак*) или риторики (*бал’ага*) приводит к ошибочному истолкованию аятов, и в авторитетных тафсирах встречаются указания на подобные ошибки некоторых авторов. Например, существует мнение, что выражение «В тот день Мы созовём всех людей вместе с их предводителями» (сура 17 «Ночной перенос», аят 71) означает, что в день воскресения людей будут звать по именам их матерей, а не отцов. Смысл этого якобы состоит в том, чтобы уважить Пророка ‘Ису, подчеркнуть превосходство внуков Пророка ал-Хасана и ал-Хусайна и избавить от стыда внебрачных детей. Аз-

Замахшари в своём *Кашиафе* разъяснил ошибочность данного толкования, сославшись на то, что слово 'мать' имеет множественную форму *уммахāt*, а не *имām*. **В-четвёртых**, комментировать аяты следует, опираясь на их очевидный смысл и не отступая от общих положений религии. Соблюдая эти четыре условия, многие поколения комментаторов развивали науку о тафсире, находя в священной книге указания на самые разные аспекты знания и бытия. Такого рода исследования продолжают по настоящее время, в частности благодаря переосмыслению аятов Корана в свете естественнонаучных и общественно-политических знаний.

Согласно другому мнению, опираться на умозаключения в тафсире недопустимо, потому что высказывать собственное мнение о Коране — значит наговаривать на Всевышнего. Коран запрещает говорить об Аллахе и Его религии то, чего люди не знают (сура 7 «Ограды», аят 33), а в одном из хадисов сказано: «Кто высказал собственное мнение о Коране, тот ошибся, если даже был прав». Истолкование откровений было обязанностью Пророка, и он выполнил свою миссию, передал своим последователям писание и разъяснил им всё, в знании чего они нуждались. Именно поэтому многие сподвижники и *тāбī* воздерживались от собственных комментариев, опасаясь допустить ошибку. В «Тафсире» ат-Табари сообщается, что халифа Абу Бакра спросили о значении слова из Корана, которое он не знал, и он ответил: «Какое небо станет покрывать меня и какая земля станет носить меня, если я скажу о писании Аллаха то, чего не знаю?!» А когда известного *тāбī* Са'ида ибн ал-Мусаййиба попросили прокомментировать аят из Корана, он сказал: «Я ничего не говорю о Коране».

Некоторые исследователи считают, что эти два мнения прямо противоположны и исключают друг друга. Однако такой вывод справедлив лишь в том случае, если под умозаключениями подразумевается неаргументированные догадки о значениях Корана или истолкование аятов, которые могут быть поняты только через откровение. Между тем изучение методов тафсира показывает, что в классической комментарии отклоняются только те суждения, которые противоречат контексту аятов, священным текстам или нормам арабского языка. Улемы не запрещают углубляться в понимание священной книги или размышлять над её смыслами, отдельными словами или выражениями. Что же касается выводов, которые не подтверждаются ни контекстом аятов, ни достоверными текстами, а опираются лишь на пустые предположения, то они единодушно отвергаются всеми авторитетными экзегетами. Поэтому египетский исследователь Мухаммад Хусайн аз-Захаби (ум. 1977) заключает, что различия между двумя перечисленными мнениями имеют формальный характер, но не касаются сути вопроса.

Что касается аргументов против умозаключений в тафсире, то из них не следует, что любое самостоятельное суждение о Коране возбраняется шариатом. Хадисы на эту тему следует понимать как предостережение от безосновательного рассуждения о затруднительных и неочевидных местах в Коране, о том, что может быть познано только через божественное

откровение. Их можно понимать и как запрет на высказывание собственного мнения о Коране теми, кто не владеет необходимым научным инструментарием, не имеет глубоких познаний в области арабского языка, необходимых теологических знаний и т. д. Что же касается сподвижников и *табӣ*, то они воздерживались от комментирования Корана лишь в тех случаях, когда не имели убедительных аргументов или когда рассуждение на эту тему представлялось им бесполезным. Поэтому тот же Абу Бакр, когда его спросили о значении аята из суры «Женщины», ответил: «Я скажу вам своё мнение. Если оно правильное, то это — от Аллаха, а если нет, то это — из-за меня и из-за шайтана...»

Следует знать, что комментаторы обращаются к умозаключениям и тогда, когда комментируют аяты на основании других аятов или хадисов Пророка. Очевидно, что в большинстве случаев связь между двумя аятами или между аятом и хадисом устанавливается на основании *иджтихāда*. Например, имам ан-Насаи, комментируя аят «...не садитесь с ними, пока они не примутся за другой разговор» (сура 4 «Женщины», аят 140), ссылается на слова Пророка: «Горе тому, кто рассказывает лживый рассказ, чтобы рассмешить людей! Горе ему, горе ему!» А имам ал-Бухари в комментарии к аяту «Мы вознесли его (речь идёт о Пророке Идрисе — К. Э.) на высокое место» (сура 19 «Марйам», аят 57) цитирует хадис о вознесении Мухаммада на небеса, где он повстречался с Пророком Идрисом. Нетрудно заметить, что связь между этими текстами выявлена на основе *иджтихāда*, и это значит, что граница между тафсиром на основании предания и тафсиром на основании умозаключения нередко бывает размытой.

Таким образом, толкование Корана может иметь несколько степеней. Самая низшая ступень — это разъяснение общего смысла откровений, изложение его простым и доступным языком для самой широкой аудитории. Что же касается высшей степени понимания Корана, то достичь её удаётся тем, кто изучил арабский язык (лексику, синтаксис, морфологию, риторику и т. д.), основы вероучения и различные области корановедения (причины ниспослания аятов, отмена аятов и заповедей, *к̣ирā'āты*, рассказы, притчи и т. д.), основы законоведения и мусульманское право, основы хадисоведения и науку о хадисах, жизнеописание Мухаммада, а также имеет представление о важнейших естественных и общественных науках, отдельные аспекты которых затрагиваются в священной книге. Помимо всего прочего, комментатор должен обладать интуицией, без которой трудно уловить тонкие намёки, благодаря которым аяты Корана обрастают новыми значениями. Если же человек высказывает собственное мнение об аятах, не владея перечисленным инструментарием, то его комментарии неправильно называть тафсиром и не следует принимать в расчёт.

Контрольные вопросы

1. Опишите основные виды комментирования одних аятов другими. Какое место занимает этот метод тафсира в сочинениях мусульманских

экзегетов?

2. Какие виды комментариев к Корану встречаются в хадисах Пророка? Проиллюстрируйте свой ответ примерами.

3. В каких случаях тафсир сподвижников приравнивается к комментариям Пророка? Почему?

4. Назовите главные причины различий между толкованиями сподвижников и *табӣ*?

5. Что такое *исра'илиййāt*? Какое место занимают эти предания в сочинениях по тафсиру?

6. При каких условиях допустимо высказывать собственное мнение о значении аятов Корана?

Арабские термины

байāн мубхам ал-К□ур'āн

байāн муджмал ал-К□ур'āн

байāн мушкил ал-К□ур'āн

исра'илиййāt

так□ийд мут□лак□ ал-К□ур'āн

тафсӣр гарӣб ал-К□ур'āн

тахс□ис□ 'ām ал-К□ур'āн

§20. ВИДЫ ТАФСИРОВ

Тафсиры на основе предания

В зависимости от источников, на которые опираются комментаторы, толкования Корана делятся на два вида: тафсир на основе предания и тафсир на основе умозаключения. Некоторые исследователи добавляют к ним и третий вид — символично-аллегорический тафсир, хотя, по мнению ряда авторов, такого рода интерпретации неправильно именовать тафсиром.

Истолкование Корана, взятое из текстов Корана, хадисов Пророка и рассказов его сподвижников, называется тафсиром на основе предания. Следует знать, что источники традиционного комментария не ограничиваются перечисленным в данном определении. Практически все тафсиры, основанные на предании, включают и мнения *табӣ*, которые вполне можно отнести к разряду умозаключений, и грамматический разбор аятов, и собственные мнения авторов. Одним из немногих исключений является трактат *ад-Дурр ал-мансӯр фӣ та'вйл би-л-ма'сӯр* (Рассыпанный жемчуг о толковании на основе предания) Джалал ад-Дина ас-Суйути, в который вошли только предания, восходящие к первым поколениям комментаторов.

Историю становления тафсира на основе предания можно разделить на два периода: период изустной передачи и период письменной фиксации. До середины VIII в. комментарии к аятам Корана передавались изустным путём. Со временем предания, содержащие истолкования Корана, стали включаться

в своды хадисов, а позднее — выделяться в самостоятельные сборники. Одним из первых трактатов о тафсире считается свод одного из старейших *табӣ* ‘Али ибн Абу Талхи. В этом трактате собраны комментарии Ибн ‘Аббаса. Ранние составители тафсиров избегали высказывания собственного мнения о значениях аятов, однако достоверные сообщения, восходящие к Пророку и его сподвижникам, не охватывали всего текста писания. Богословы осознавали потребность в систематизации всех знаний о Коране, опирающихся на наследие Мухаммада и его ближайших последователей. Необходимость этого усугублялась тем, что с конца VII в. последователи разных течений стали интерпретировать коранический текст для оправдания своих политических претензий и религиозных взглядов.

Одним из первых попытку собрать и проанализировать наследие ранних комментаторов предпринял известный багдадский корановед, правовед и историк **Ибн Джарир ат-Табари** (ум. 923). Его 30-томный труд *Джәми‘ ал-байән фӣ та’вйл ал-Кур’ән* (Свод разъяснений об истолковании Корана) считается основным и самым авторитетным источником по тафсиру, основанному на предании. Согласно известному географу и историку Йакуту ал-Хамави (ум. 1229), ат-Табари диктовал тафсир своим ученикам в течение семи лет. Ссылки на эту книгу встречаются во многих богословских трактатах и тафсирах, и это позволяет предположить, что она имела широкое хождение в мусульманском мире. Тем не менее, некоторое время назад тафсир ат-Табари считался утерянным, и его уцелевшая рукопись была найдена случайно в книгохранилище эмира г. Хаиль (Саудовская Аравия). Значение этого труда для понимания Корана и мусульманского шариата очень велико, и неслучайно он заслужил высокую оценку как мусульманских, так и европейских учёных. Шафиитский правовед Абу Хамид ал-Исфарайини (ум. 1016) сказал: «Чтобы приобрести тафсир Ибн Джарира, можно поехать и в Китай». Ан-Навави сказал: «Мусульмане единодушны в том, что никто не сочинил ничего равного тафсиру ат-Табари». Ас-Суйути пишет: «Его книга — самый славный и важный из тафсиров. Он сопоставляет толкования между собой и выявляет более достоверные, осуществляет их грамматический разбор и делает из них выводы. Благодаря этому его труд превосходит тафсиры более ранних авторов». Немецкий корановед Т. Нёльдеке пишет: «Если бы у нас была эта книга, мы не нуждались бы в других ранних тафсирах, но, к сожалению, кажется, она совершенно утеряна. Как и его большой труд по истории, эта книга была неиссякаемым источником, из которого черпали свои знания последующие поколения».

Пожалуй, главная заслуга ат-Табари — систематизация большого корпуса преданий, содержащих истолкования аятов. В большинстве случаев он не даёт оценку надёжности этих сообщений, ограничиваясь подробным описанием *иснада*. В тот период многие улемы уделяли внимание науке о хадисах и без труда отличали достоверные предания от подложных, и поскольку фундаментальные богословские трактаты не были рассчитаны на широкую аудиторию, их авторы часто ограничивались разъяснением *иснада*.

Тем не менее, в некоторых случаях ат-Табари поясняет степень надёжности хадисов, демонстрируя глубокие познания в области хадисоведения. Важное место в его тафсире занимают указания на различные *кḥirā'āты*, как достоверные, так и недостоверные. Ат-Табари прекрасно разбирался в чтениях Корана, и ему приписывается авторство 18-томного труда о *кḥirā'āтах*, который, к сожалению, не сохранился до наших дней.

Сличая мнения сподвижников и *тāбī* относительно одного и того же аята, ат-Табари нередко отдаёт предпочтение одному из них. При этом он руководствуется общим пониманием шариата, осуществляет грамматический разбор аятов, рассматривает примеры употребления слов и выражений в доисламской поэзии и в племенных диалектах. Например, в комментариях к 40-му аяту суры «Худ» он приводит несколько толкований слова *таннūr* и останавливается на толковании 'печь', потому что в таком значении оно употребляется в арабском языке. Объясняя свой выбор, он пишет: «Слова Аллаха следует понимать в том смысле, в котором они чаще всего используются арабами, если только нет аргументов в пользу иного мнения».

Разбираясь в особенностях традиционных школ арабской грамматики, ат-Табари иногда объясняет различия между мнениями комментаторов разногласиями между грамматистами. Так, комментируя слова

«Деяния тех, кто не уверовал в своего Господа, подобны пеплу, над которым пронёсся сильный ветер в бурный день» (сура 14 «Ибрахим», аят 18) он указывает, что такое истолкование аята соответствует куфийской традиции. Между тем басрийские грамматисты понимают аят следующим образом: «[Мы расскажем тебе] притчу о тех, которые не уверовали в своего Господа. Их деяния подобны пеплу...»

Комментарии ат-Табари не ограничиваются анализом мусульманских преданий и содержат ссылки на иудео-христианскую традицию. При этом автор отмечает, что «предания израильтян» содержат сведения, знание которых необязательно для понимания смыслов Корана. Например, комментируя историю о трапезе, которая была ниспослана Пророку 'Исе и его апостолам (сура 5 «Трапеза», аяты 112-114), он приводит рассказы христиан о том, что именно было даровано им с небес. Подытоживая сказанное, он пишет: «Истина в том, что трапеза включала в себя что-то съедобное. Может быть, это была рыба с хлебом; может быть — райские плоды. Знание об этом не приносит пользы, а незнание этого не вредит».

Ат-Табари — яркий представитель традиционного суннитского богословия, и в его тафсире можно встретить жёсткую критику мутазилитских воззрений и комментариев, основанных на рационалистических выкладках. Убеждения автора просматриваются в его комментариях к аятам, свидетельствующим о возможности лицемерия Аллаха в раю, или к аятам, содержащим описание божественных атрибутов. Будучи сторонником истолкования таких текстов согласно их очевидному смыслу, он последовательно отвергает идею уподобления Бога человеку или другим творениям. И хотя в *Джāми' ал-байāн* значительное место отводится собственным комментариям автора, эта работа по праву относится к

тафсирам, основанным на предании. В ней неоднократно подчёркивается, что единственно правильное понимание Корана — это понимание сподвижников и их последователей, дошедшее до нас через достоверные предания, и что любое суждение, противоречащее их взглядам, является ошибочным, если даже оно находит подтверждение в языке арабов.

Среди других тафсиров, относящихся к этому виду, выделяются *Бахр ал-‘улум* (Море знаний) ханафитского богослова **Абу ал-Лайса ас-Самарканди** (ум. 983), *ал-Кашиф ва-л-байан ‘ан тафсир ал-Кор’ан* (Раскрытие и разъяснение о толковании Корана) известного чтеца и оратора **Абу Исхака ас-Са‘лаби** (ум. 1035), *Ма‘алим ат-танзил* (Учения о ниспосланном) шафиитского законоведа и комментатора **Абу Мухаммада ал-Багави** (ум. 1117), *ал-Мухаррар ал-ваджиз фи тафсир ал-китаб ал-‘азиз* (Краткое изложение тафсира великого писания) андалусского кади **Ибн ‘Атийи ал-Гирнати** (ум. 1148), *Тафсир ал-Кор’ан ал-‘азим* (Толкование великого Корана) шафиитского богослова **‘Имад ад-Дина Ибн Касира** (ум. 1373), *ад-Дурр ал-мансур фи та’вил би-л-ма’сур* (Рассыпанный жемчуг о толковании на основе предания) **Джалал ад-Дина ас-Суйути** (ум. 1505) и др.

И хотя в основу этих толкований были положены хадисы Пророка и изречения его последователей, многие из них несут на себе отпечаток настроений и предпочтений авторов. Например, ас-Са‘лаби часто опускает *иснады* хадисов, но отводит много места для грамматического разбора аятов, для разъяснения религиозно-правовых положений, порой лишь отчасти связанных с комментируемыми аятами. Судя по тому, какое место в *ал-Кашиф ва-л-байан* занимают подробности коранических историй, ас-Са‘лаби был увлечён рассказами о пророках и древних народах. Неслучайно этой теме он посвятил отдельное сочинение, в котором многое почерпнуто из *исра’илийят*. Традиционно считается, что именно ссылки на *исра’илийят* и на ненадёжные хадисы являются главным недостатком некоторых тафсиров, основанных на предании. Однако они ни в коей мере не умаляют значимости этих трудов и вклада их авторов в развитие исламской мысли.

Тафсиры на основе умозаключения

Священный Коран является для мусульман источником верного руководства, небесное происхождение которого подтверждается неповторимостью его формы и содержания. И если целью его ниспослания считается наставление человечества на прямой путь, то размышление над смыслами аятов — важнейший способ достижения этой цели. Современники Мухаммада и их ближайшие последователи были коренными арабами и прекрасно знали родной язык. Они восхищались безупречным стилем Корана и прекрасно понимали его наставления и заповеди, не нуждаясь в правилах грамматики или риторики. Для извлечения необходимых выводов им было достаточно размышления на очевидным смыслом аятов, созерцания удивительных знамений вокруг себя и тех разъяснений, которые им дал Пророк Мухаммад. Однако распространение ислама среди персов, византийцев и других народов, не говоривших на арабском языке, осложнило

донесение коранического призыва до умов и сердец людей. Перед мусульманами стояла задача распространить язык Корана среди других народов, сохранив при этом его чистоту, и с этой целью богословы стали развивать арабское языкознание, формулировать правила арабской фонетики, грамматики и лексикологии. С другой стороны, идейное и философское наследие соседних народов и цивилизаций требовало понимания коранического текста в свете новых знаний, на которые улемы не могли закрывать глаза. Таким образом, по мере отдаления от эпохи Пророка и его сподвижников, мусульмане всё больше нуждались в истолковании различных особенностей содержания и композиции священного текста. В связи с этим тафсир Корана стремительно развивался, из поколения в поколение обогащаясь новыми подходами и теориями.

Истолкование Корана на основе собственного суждения, подкрепляемое глубокими знаниями комментатора в области арабского языкознания, доисламской поэзии, причин ниспослания аятов, отмены заповедей и аятов и других дисциплин, необходимых для понимания Корана, называется тафсиром на основе умозаключения. Например, в раннеисламской традиции, восходящей к Ибн 'Аббасу, выражение «Небеса готовы разверзнуться сверху» (сура 42 «Совет», аят 5) означает: «Небеса готовы разверзнуться одно над другим из-за благоговейного страха перед Аллахом». Последующие поколения комментаторов указали и на другие допустимые значения этого аята. Одни считали, что небеса готовы треснуть из-за великого множества небожителей, и это мнение подтверждается продолжением аята, в котором говорится об ангелах, и достоверным хадисом: «Поистине, я слышу скрип неба, и его нельзя порицать за это, ведь на каждой пяди его есть ангел, который кланяется или падает ниц». Согласно другому мнению, небеса едва выносят тяжкие слова и деяния язычников, которые поклоняются ложным богам и о которых говорится в следующем аяте. Кроме того, правильность такого толкования подтверждается аятами: «Небо готово расколоться, земля — разверзнуться, а горы — рассыпаться в прах от того, что они приписывают Милостивому сына» (сура 19 «Марйам», аяты 90-91). Таким образом, каждое из этих двух суждений не противоречит ни контексту суры, ни общим положениям шариата. Однако остаётся труднообъяснимым, почему в аяте говорится «сверху», если люди совершают свои злодеяния на земле, под небесным сводом. Аз-Замахшари усматривает в этом риторический оборот *мубāлага*, используемый для усиления смысла, ибо слова язычников настолько тяжкие, что из-за них небеса готовы расколоться не только снизу, но и по всей своей толще.

Рассуждая о смыслах откровения, комментаторы исследовали семантические и контекстуальные значения слов, грамматические особенности аята и различия между *к̣ирā'āтами*, анализировали причины ниспослания аята и конкретно-исторические условия, при которых устанавливались и изменялись заповеди. Однако целью такого рода комментариев не всегда было углублённое понимание текста. Прибегая к

самостоятельным суждениям, последователи различных течений интерпретировали смысл аятов в угоду своим религиозным и религиозно-политическим взглядам. Стремление подкрепить свою точку зрения авторитетом священной книги было настолько сильным, что порой комментаторы не только отступали от традиционного толкования аятов, но и манипулировали другими теологическими инструментами. В связи с этим тафсир на основе умозаключения принято делить на **дозволенный**, когда комментатор не противоречит мусульманскому преданию и не отступает от правил арабского языка и незыблемых принципов шариата, и **запрещённый**, когда суждения комментатора не подтверждаются правилами арабского языка и ясными доводами из шариата или касаются вопросов, недоступных человеческому познанию.

Наиболее известными сочинениями, относящимися к дозволенному тафсиру на основе умозаключения, являются *Мафātīх* *ал-гайб* (Ключи от сокровенного) выдающегося рейского мыслителя **Фахр ад-Дина ар-Рази** (ум. 1210), *Анвār ат-танзйл ва асрār ат-та'вйл* (Сияние ниспосланного и тайны толкования) шафиитского кади **Абу ал-Хайра ал-Байдави** (ум. 1286), *Мадāрик ат-танзйл ва хакк ал-а'ик ат-та'вйл* (Постижение ниспосланного и истины толкования) ханафитского законоведа **Абу ал-Бараката ан-Насафи** (ум. 1310), *Лубāб ат-та'вйл фй ма'āни ат-танзйл* (Изысканное толкование смыслов ниспосланного) сирийского корановеда **Абу ал-Хасана ал-Хазина** (ум. 1341), *ал-Бахр ал-мухйит* (Необъятное море) андалусского языковеда **Абу Хайяна ал-Гирнати** (ум. 1344) и др.

Тафсир на основе умозаключения как правило несёт на себе отпечаток не только богословских и научных предпочтений автора, но и той среды, в которой он был создан. Комментируя аяты, улемы разъясняют вопросы, в знании которых больше всего нуждаются их современники, и стремятся раскрыть коранические смыслы в свете достижений науки своего времени. Учитывая значимость синтаксиса, морфологии и лексикологии для правильного понимания Корана, аз-Задждадж и Абу Хайян уделяют большое внимание грамматическому и лексическому разбору аятов. Аз-Замахшари и Абу ас-Су'уд чаще других обращаются к разбору риторических фигур и аргументов, Абу ал-Хасан ал-Хазин — к подробностям коранических рассказов и исторических преданий, Фахр ад-Дин ар-Рази и Абу Хайян — к выявлению взаимосвязи между аятами и сурами, египетский шейх Тантави Джаухари (ум. 1940) — к истолкованию аятов в свете естественных и общественных наук. Современные комментаторы проявляют большой интерес к выявлению в Коране указаний на научные факты и на законы общественного развития, к разъяснению особенностей и преимуществ положений Корана в области семейного, трудового, хозяйственного, наследственного, гуманитарного и иных видов права.

К тафсирам на основе умозаключения относятся и краткие комментарии, составленные Джалал ад-Дином ал-Махалли (ум. 1459) и Джалал ад-Дином ас-Суйути. Первый из них написал комментарий к суре «Открывающей» и ко второй половине Корана, начиная с суры «Пещера», а после его смерти

Джалал ад-Дин ас-Суйути довел этот труд до конца. Данный комментарий, известный как «Тафсир ал-Джалалайн», пользуется большой популярностью в мусульманском мире и рассчитан на самую широкую аудиторию. Эту же цель преследовал шейх Мухаммад Сулайман ал-Ашкар при составлении книги *Зубда ат-тафсир* (Квинтэссенция толкования), сокращённой версии комментария *Фатх ал-Кадир* (Озарение от Всемогущего) йеменского богослова Мухаммада аш-Шаукани (ум. 1834). Разъяснению очевидного смысла аятов, а также извлечению из них нравственно-этических норм и правовых положений посвящены комментарии современных улемов ‘Абд ар-Рахмана ибн Насира ас-Са‘ди, Ахмада Исма‘ила ас-Саббага, Абу Бакра ал-Джазаири и др.

Особое место среди тафсиров на основе умозаключения занимают законоведческие комментарии. Опираясь на методы исследования, разработанные основателями *мазхабов*, комментаторы тщательно исследовали аяты, обнаруживая в них прямые указания и тонкие намёки на различные вопросы религиозно-правового характера. Абу Бакр ал-Джассас посвятил свой трактат *Ахкам ал-Кур‘ан* (Положения Корана) рассмотрению шариатских заповедей и защите суждений ханафитских законоведов. Порой автор настолько увлекается рассмотрением разногласий между богословами и опровержением мнений других законоведческих школ, что читатель едва ли ощущает, что перед ним сочинение по тафсиру. Шафиитский законовед Илкийа ал-Харраси (ум. 1110) в своём сочинении, также озаглавленном *Ахкам ал-Кур‘ан*, энергично защищает суждения последователей своего *мазхаба* и нередко допускает жёсткие выпады в адрес ал-Джассаса. Такого рода тенденциозность в значительно меньшей степени ощущается в тафсире маликитского законоведа Ибн ал-‘Араби, который приводит суждения разных *мазхабов* и нередко указывает на ошибки своих соратников.

Пожалуй, наиболее известный из законоведческих тафсиров — многотомный труд *ал-Джāми‘ ли-ахкам ал-Кур‘ан* маликитского богослова Абу ‘Абдаллаха ал-Куртуби (ум. 1273). Автор не ограничивается анализом только текстов религиозно-правового содержания, а последовательно комментирует весь Коран, разъясняя причины ниспослания аятов, различия между *к‘ирā‘ātами*, лексические и грамматические особенности текста. Он нередко ссылается на труды своих предшественников, особенно ат-Табари, Ибн ‘Атийи, ал-Джассаса и Ибн ал-‘Араби, приводит их высказывания и даёт оценку их мнениям. Комментируя аяты нравственно-этического содержания ал-Куртуби приводит поучительные изречения мыслителей и истории, рассказываемые со слов авторитетных людей. Давая оценку взглядам мутазилитов, шиитов, суфиев и философов, ал-Куртуби проявляет редкую беспристрастность и корректность. Он избегает резких выпадов и жёстких высказываний, а его критика исполнена уважения к чужому мнению и признания высокого положения улемов, принадлежащих к самым разным школам и течениям.

Мутазилитские и шиитские тафсиры

При жизни Пророка Мухаммада любые разногласия между его последователями разрешались путём обращения к нему за советом. Но после его смерти мусульмане столкнулись с новыми ситуациями, которые не имели однозначного решения в Коране и в наследии Пророка и которые требовали от них самостоятельного исследования священных текстов, выведения из них общих правил и законов. При этом далеко не все ситуации получали одинаковую оценку со стороны улемов. Разногласия между сподвижниками возникли практически сразу после смерти основателя ислама; они разошлись во мнениях относительно преемника Пророка, места его погребения и т. д. Разные истолкования получали и религиозно-правовые нормы, основанные на аятах Корана. Например, между сподвижниками не было согласия относительно срока, который должна выждать беременная женщина, потерявшая мужа. Дело в том, что разведённая беременная женщина может выйти замуж сразу после рождения ребёнка (сура 65 «Развод», аят 4), а вдова должна выждать четыре месяца и десять дней (сура 2 «Корова», аят 234). Поэтому одни считали, что беременная вдова должна выждать тот из двух сроков, который окажется дольше, а другие — и этого мнения придерживается большинство улемов — что она может выйти замуж после родов.

Как видно, такого рода расхождения во взглядах не касались основ религии и не угрожали духовному и политическому единству уммы. Первые серьёзные разногласия, нарушившие внутривосточную стабильность в Халифате, возникли в период правления ‘Усмана ибн ‘Аффана. После его гибели ситуация обострилась ещё больше, и политические предпочтения мусульман стали постепенно отражаться на их религиозных взглядах и верованиях. При халифе ‘Али ибн Абу Талибе появилась группа оппозиционеров-хариджитов, считавших неверующими тех мусульман, которые совершают тяжкие грехи, и допускавших вооружённое выступление против «нечестивого» правителя. С другой стороны, зародилось шиитское движение, которое, несмотря на его неоднородность, объединяла вера в верховную власть (*имāма*) ‘Али ибн Абу Талиба и его потомков. В период правления Омейядов многочисленные шиитские группы появились во многих областях Халифата, особенно в Ираке и Хорасане. Они не имели единой идеологической основы и считали своими имамами разных людей из рода Пророка. Не было разногласий относительно богоизбранности ‘Али ибн Абу Талиба и двух его сыновей ал-Хасана и ал-Хусайна. Что же касается их преемников, то каждая группа шиитов имела своё собственное мнение на этот счёт. Шиитская доктрина позволяла объявлять имамом даже того потомка Пророка, который отказывался от политической борьбы и отрекался от своих почитателей, поскольку считалось, что он скрывает свои истинные помыслы, опасаясь за свою жизнь.

Наряду с религиозно-политическими течениями в мусульманском мире распространялось и спекулятивное (умопостижимое) богословие, концептуальные идеи которого были заимствованы из античной и

христианской философии. В конце эпохи сподвижников в Ираке и в Сирии стали распространяться идеи кадаритов, считавших человека творцом своих деяний, а уже при *тāбī* появилась группа людей, не разделявших традиционных представлений относительно атрибутов Аллаха, свободы человеческой воли, веры и неверия. Последователей этого течения стали называть мутазилистами (от араб. 'обособившиеся'), потому что их лидер Васил ибн 'Ата (ум. 748) обособился от кружка своего учителя ал-Хасана ал-Басри. Будучи сторонниками рационалистического истолкования основ веры, мутазилисты признавали превосходство разума над авторитетом традиции. Разработанные ими методы спекулятивного богословия впоследствии были использованы другими школами *калāма* (ашаритами, матуридитами). Немало сторонников мутазилитских взглядов было среди шиитов-имамитов и зайдитов. Под влиянием мутазилитов находились омейядские халифы Йазид ибн ал-Валид (ум. 744) и Марван ибн Мухаммад (ум. 750), но наибольшего успеха они добились в период правления Аббасидов. Значительный вклад в популяризацию и развитие этого учения внесли багдадский полемист Бишр ибн ал-Му'тамир (ум. 825) и басрийский богослов Абу ал-Хузайл ибн ал-'Аллаф (ум. 850).

Идейный раскол внутри мусульманской уммы привёл к возникновению множества направлений и течений, последователи которых искали в Коране подтверждение своим взглядам и истолковывали аяты соответствующим образом. Вольному обращению со священным текстом препятствовали два обстоятельства: очевидный смысл аятов и раннеисламская традиция. Поэтому последователи различных течений как правило апеллировали к эзотерическому смыслу аятов и искали способы для отрицания преданий, не соответствующих их убеждениям. С этой целью одни (мутазилисты и им подобные) прибегали к рационалистическому истолкованию традиции, а другие (шииты и суфии) создавали свою собственную священную традицию. Комментированием Корана занимались многие видные улемы, принадлежавшие к самым разным течениям и школам. Несмотря на это, в нашем распоряжении имеются лишь немногие тафсиры, отражающие идейную и религиозно-политическую борьбу между течениями в исламе. Нет полных тафсиров, составленных исмаилитами, фаласифа и другими батинитами; не сохранились тафсиры, отражающие представления ранних групп хариджитов и зайдитов. Некоторые представления о методах тафсира, которыми пользовались приверженцы этих течений, можно получить лишь из фрагментарных комментариев, встречающихся в их полемических трактатах и богословских сочинениях. Поэтому среди сохранившихся по настоящее время тафсиров наибольшее значение имеют работы суннитов, суфиев, имамитов и мутазилитов.

Мутазилитские тафсиры характеризуются полным отрицанием всякого сходства божественных атрибутов с качествами творений, верой в способность Аллаха творить только «наилучшее» и в полную независимость человеческой воли. В отличие от ранних комментаторов, которые воздерживались от толкования неочевидных по смыслу аятов, мутазилисты

подвергали их рационалистической интерпретации. Таким же образом они подходили к пониманию любых текстов, очевидный смысл которых противоречил их догматам. Например, выражение «Так для каждого Пророка Мы создали врагов из числа грешников» (сура 25 «Различение», аят 31) не совпадает с утверждением о том, что Аллах творит только «наилучшее». Поэтому мутазилит Абу ‘Али ал-Джуббаи (ум. 916) интерпретирует глагол جَعَلَ ‘делать’, ‘создавать’ как ‘разъяснить’, ссылаясь на способы употребления этого слова в арабской поэзии. По его мнению, здесь имеется в виду, что Аллах указывает каждому Пророку на его врагов, чтобы он мог остерегаться их. Обращение к философским категориям, нормам арабского языка и доисламской поэзии относится к важнейшим элементам мутазилитского тафсира. Неслучайно мутализитские богословы аз-Замахшари и ал-Джахиз являются признанными знатоками арабского языка и литературы.

Рационалистическая ориентация мутазилитов не исключала обращения к мусульманскому преданию. В своих комментариях они часто ссылаются на хадисы Пророка и изречения его сподвижников, но в вопросах вероучения опираются только на те хадисы, которые не вызывают никакого сомнения и относятся к категории *мутавāтир*. Согласно их представлениям, единичные (*āḫād*) сообщения не внушают полной уверенности и не могут быть источником исламских убеждений. Опираясь на это правило, мутазилиты отвергают хадисы, которые противоречат их представлениям, включая даже те из них, которые в действительности являются *мутавāтир*. Например, они отрицают многочисленные предания о лицемерии Бога верующими в раю, ошибочно причисляя их к единичным. Что же касается слов «Одни лица в тот день будут сиять и взирать на своего Господа» (сура 75 «Воскресение», аяты 22-23), то они интерпретируют слово *назāра* как ‘ожидание милости Аллаха’. Таким же образом мутазилиты искажают смысл аятов и хадисов о существовании джиннов, о колдовстве, о заступничестве за грешников и т. д. Фактически они отрицают многие положения веры, которые не вызывали споров среди ранних мусульман.

Для обоснования своих взглядов некоторые из них даже отказывались от достоверных *кḫира’āt* в пользу заведомо слабых. Например, выражение «А с Мусой Аллах говорил словами» (сура 4 «Женщины», аят 164) имеет ясный смысл и противоречит мутазилитским суждениям о том, что Аллах не может разговаривать. Поэтому некоторые мутазилиты, комментируя этот аят, ссылаются на недостоверный *кḫира’āt* *يَكَلِّمُ اللهُ مَوْسَىٰ وَكَانَ* «А Муса говорил с Аллахом словами». По мнению некоторых других, здесь имеется в виду, что Аллах изранил Мусу «когтями бед и испытаний». Дело в том, что глагол *كَلَّمَ* употребляется и в значении ‘изранить’, но никто из ранних комментаторов не интерпретировал данный аят таким образом.

Самым известным мутазилитским тафсиром считается *ал-Кашиф* ‘ан *хḫақ’ик гавāмид ат-танзйл ва ‘уйүн ал-ак’авйл фй вуджух ат-та’вйл* (Раскрытие истин секретов ниспослания и источников суждений о способах истолкования) хорезмского комментатора и лингвиста Абу ал-Касима аз-Замахшари (ум. 1144). Эта работа оставила значительный след в

мусульманском богословии. Превзойти её в полноте филологического анализа стремился кади ал-Байдави, чей комментарий к Корану на протяжении нескольких веков пользовался большой популярностью. В религиозно-философскую полемику с хорезмским учёным часто вступает и Фахр ад-Дин ар-Рази в своём известном тафсире. Яркие примеры мутазилитской экзегетики также встречаются в полемическом трактате *Танзйх ал-К'ур'ан 'ан мат'ā'ин* (Защита Корана от поношений) рейского кади 'Абд ал-Джаббара и в размышлениях шиитского богослова Шарифа ал-Муртады (ум. 1044), собранных в книге *Гулар ал-фавā'ид ва дулар ал-к'алā'ид* (Наилучшие советы и жемчуга для ожерелий). Рационализм мутазилитов был подвергнут жёсткой критике как традиционалистами, так и представителями поздних школ *калāма*. Методы, которые они используют при комментировании Корана, и их тенденциозные трактовки подробно рассмотрены в работе *Та'вйл мухталаф ал-х'адйс* (Толкование хадисов, вызывающих разногласия) Ибн Кутайбы.

Шиитский тафсир имеет выраженную религиозно-политическую окраску и отличается истолкованием многих аятов Корана как указаний на верховную власть имамов из рода 'Али ибн Абу Талиба и как угроз в адрес их врагов. Шииты считают, что явные и скрытые значения Корана в полной мере известны только имамам, и поэтому только их комментарии не вызывают сомнений. Неслучайно они называют своих имамов *к'ур'āни-нāт'ик* (говорящий Коран), а сам текст откровения — *к'ур'āни-с'āмит* (молчащий Коран). «Крайние» шииты, обожествлявшие 'Али ибн Абу Талиба, были сторонниками символично-аллегорической интерпретации текста и отрицали очевидный смысл аятов. Например, сабаиты (последователи 'Абдаллаха ибн Саба') верили, что 'Али ибн Абу Талиб не умер, а вознёсся на небеса, что он ходит по облакам и что раскаты грома — это отголоски его речи, а молния — это его улыбка. Они верили в то, что он вернётся на землю вместе с Мухаммадом для восстановления справедливости, и в свете этого интерпретировали аят «Тот, кто ниспослал тебе Коран и сделал его предписания обязательными, непременно вернёт тебя к месту возвращения» (сура 28 «Рассказ», аят 85). Схожие воззрения проповедовал другой «крайний» шиит Байан ибн Сам'ан ат-Тамими, провозгласивший себя имамом. Он утверждал, что указание на его имамат содержится в аяте «Это — разъяснение людям, верное руководство и назидание для богобоязненных» (сура 3 «Семейство 'Имрана», аят 138). Он говорил: «Я — разъяснение (Байан)! Я — верное руководство и назидание». В качестве доказательства второго пришествия 'Али он приводил слова «Неужели они ожидают чего-либо иного, кроме того, что Аллах явится к ним в тени облаков...?» (сура 2 «Корова», аят 210).

Эзотерическое истолкование Корана занимает важное место и в религиозно-философской системе «умеренных» шиитов-имамитов. Рассматривая 'Али ибн Абу Талиба как духовного преемника Мухаммада, а имамов из рода 'Али как носителей божественного откровения и

толкователей его «скрытого» смысла, имамиты находят в Коране указания на богоизбранность имамов, на «сокрытие» двенадцатого имама и на другие положения своей религиозно-философской системы, имеющей немало общего с взглядами мутазилитов. Например, аят «О посланник! Возвести то, что ниспослано тебе от твоего Господа» (сура 5 «Трапеза», аят 67) понимается ими как повеление сообщить людям о духовной власти 'Али. А слова «Вы будете переходить из одного состояния в другое» (сура 84 «Разверзнется», аят 19) интерпретируются как указание на то, что последователи Мухаммада предадут имама 'Али и его потомков.

Среди имамитских тафсиров широкое распространение получили сочинения *Маджма' ал-бай'ан ли- 'ул'ум ал-К'ур'ан* (Собрание разъяснений о коранических науках) видного корановеда Абу 'Али ат-Табарси (ум. 1153), *ас-С'аф'и ф'и тафс'ир ал-К'ур'ан* (Ясное о толковании Корана) Муллы Мухсина ал-Каши (ум. 1680), *Тафс'ир ал-К'ур'ан* (Толкование Корана) Шуббара ал-Хусайни (ум. 1827) и др. Эти фундаментальные труды отличаются глубоким анализом грамматических и стилистических особенностей аятов, содержат сведения о *к'ир'а'атах* и причинах ниспослания, разъяснения общего смысла аятов и взаимосвязи между фрагментами, законоведческие комментарии. Поскольку собранные в них комментарии опираются главным образом на шиитские предания, эти тафсиры одновременно являются и ценными источниками по мусульманской доксографии.

Суфийские тафсиры

Суфизм (*мас'аввуф*) — мистико-аскетическое направление в исламе, объединяющее разные течения и тарикаты. Относительно времени возникновения этого течения высказываются разные мнения. Известно, что практика духовного очищения путём усердного поклонения, отказа от земных удовольствий и размышления над окружающим миром была известна уже во времена Пророка Мухаммада и его сподвижников. Однако, согласно наиболее вероятной теории, возникновение теории и практики суфизма приходится на первую половину IX в. Приблизительно в тот же период за аскетами и богомольцами закрепилось название суфии. Некоторые авторы связывают происхождение этого термина со словом 'навес', потому что 'людьми навеса' называли бедных сподвижников, нашедших приют в мечети Пророка. Другие считают, что его этимология восходит к слову 'чистый', 'непорочный' из-за чистоты сердец и помыслов суфиев, или к слову 'ряд' из-за того, что настоящие суфии занимают первый ряд во время молитвы и перед Аллахом. По мнению большинства исследователей, слово *мас'аввуф* — производное от слова 'шерсть', потому что первые аскеты-отшельники носили грубую шерстяную одежду.

В становлении религиозно-философских идей суфизма большую роль играло углублённое размышление над текстом Корана и созерцание его эзотерического смысла в особом экстатическом состоянии (*ваджд*). Согласно суфийским представлениям, отрываясь от материального бытия, мистику

удаётся заглянуть за завесу божественной тайны и приобрести знания, недоступные остальным людям. Проводя Своего «приближённого» (*валӣ*) по «стоянкам» (*мак-амāt*) мистического пути, Аллах открывает ему «внутренние» смыслы Корана, связанные с очевидным смыслом посредством символов (*шиāра*). Отсюда и название символично-аллегорического истолкования Корана — *тафсӣр шиāрӣ*.

Относительно правомочности такого подхода к тафсиру богословы высказывают разные мнения. Например, аз-Заркаши не рассматривает суфийские комментарии как тафсир Корана, а относит их к категории душевных переживаний мистиков, возникающих при размышлении над откровением. Ибн ас-Салах (ум. 1245) в своих фетвах также отмечает, что некоторые высказывания суфиев о смыслах аятов имеют сходство с комментариями батинитов, и их следует рассматривать не как тафсир Корана, но как мысли, навеянные чтением священной книги. По их мнению, тафсир — это разъяснение того смысла, который несёт в себе толкуемый текст; если же объяснение выходит за рамки, очерченные самим текстом, если оно не связано с этимологическими и контекстуальными значениями языковых единиц, то его неправильно называть тафсиром.

Сторонники символично-аллегорического комментария, напротив, считают, что раскрытие «внутреннего» смысла откровений является одним из требований шариата и не противоречит Корану. В частности, в Коране содержится упрёк в адрес язычников-соплеменников Мухаммада, которые не понимали смысла божьих назиданий (сура 4 «Женщины», аят 78). Это не означает, что они не понимали очевидного смысла Корана, ведь они были арабами и прекрасно знали родной язык. Однако они не разумели подлинного смысла текста, который открывается тем, кто всей душой предаётся размышлениям над словом Аллаха. По мнению этих улемов, символично-аллегорический тафсир отличается от комментариев батинитов. Во-первых, потому что эзотерические толкования суфиев имеют связь с очевидным смыслом аятов и не отрицают его. Во-вторых, потому что основанием для символично-аллегорического тафсира служит мистический опыт, а для суждений батинитов — философские послышки. На эти различия указывает и Са‘д ад-Дин ат-Тафтазани (ум. 1390) в комментариях к вероучению имама ан-Насафи (ум. 1115). Он пишет, что батиниты отказываются понимать тексты Корана в прямом смысле и утверждают, что их подлинные значения известны только посвящённым. Что же касается мистиков, то они признают очевидный смысл текстов, но находят в них скрытые указания на тонкие значения, совместимые с очевидным смыслом.

Наиболее авторитетными тафсирами, в которых значительное место отводится символично-аллегорическим комментариям, являются труды *Тафсӣр ал-Кур’ан ал-‘азӣм* (Толкование великого Корана) Сахла ат-Тустари (ум. 896), *Хак-ик ат-тафсӣр* (Истины толкования) Абу ‘Абд ар-Рахмана ас-Сулами (ум. 1021), *‘Арā’ис ал-байāн фӣ хак-ик ал-Кур’ан* (Невесты разъяснения об истинах Корана) Абу Мухаммада аш-Ширази (ум. 1209), *Рӯх ал-ма‘анӣ* (Дух смыслов) багдадского муфтия

Шихаб ад-Дина ал-Алуси (ум. 1854). Следует отметить, что эти авторы как правило упоминают и очевидный, и «скрытый» смысл аятов, хотя в некоторых случаях ограничиваются разъяснением только очевидных или только «скрытых» значений.

Тафсīр шиārī часто используется для философско-теологического обоснования суфийской космологии и теории познания, представлений о «растворении» (*фанā'*) и «пребывании» (*бакā'*) в божественной сущности, «святости» (*вилāйа*), мистическом озарении (*кашф*) и т. д. Например, в комментарии к аяту «Люди писания просят тебя, чтобы ты низвел им писание с неба. Мусу они попросили о ещё большем» (сура 4 «Женщины», аят 153) ал-Алуси пишет, что под «писанием» здесь имеется в виду озарение (*мукāшафа*), а под «ещё большим» — лицезрение Бога (*мушāхада*). Аш-Ширази в комментарии к аяту «Аллах даровал вам тень от того, что Он сотворил» (сура 16 «Пчёлы», аят 81) пишет, что здесь речь идёт о святых, в тени которых муриды спасаются от зноя разлуки и от шайтанов.

В суфийской трактовке многие коранические понятия — это символы и аллегории, выражающие духовные истины, которые из-за их глубины и необъятности невозможно облачить в форму конкретных, чётких выражений и определений. Например, согласно ат-Тустари, под «деревом», к которому Адаму было запрещено приближаться (сура 2 «Корова», аят 35), подразумевается устремление к чему-либо, кроме Аллаха. Согласно Абу 'Абд ар-Рахману ас-Сулами, «фрукты» и «финиковые пальмы» (сура 55 «Милостивый», аят 11) — это деревья познания в сердцах мистиков: их корни уходят в божественную тайну, а на их ветвях растут плоды общения с Аллахом. Иногда такого рода эзотерические истолкования приписываются ранним мистикам (Зу-н-Нун ал-Мисри, ал-Джунайд ал-Багдади и др.), а иногда — признанным знатокам мусульманской традиции. Например, в тафсире ат-Тустари сообщается со слов Ибн 'Аббаса, что буквенный зачин *алиф-лām-мīm* означает клятву Аллахом, ангелом Джибрилом и Пророком Мухаммадом. Надёжность данного сообщения сомнительна, потому что оно приводится без *иснāда*. Кроме того, в арабском языке не принято обозначать целые выражения одной буквой, если только в контексте речи нет указаний на смысл такого намёка.

Таким образом, *тафсīр шиārī* опирается на мистический опыт суфийских шейхов и содержит разъяснения и образы, навеянные размышлением о смысле Корана и стремлением «раствориться» в любви к Аллаху. В одних случаях такие комментарии вписываются в контекст аятов, а в других случаях переживания мистика и его ассоциации остаются трудно объяснимыми. Поэтому, согласно большинству исследователей, символично-аллегорический комментарий считается приемлемым, если он совместим с очевидным смыслом аята, не противоречит положениям шариата и здравому смыслу и если комментатор не считает его единственным возможным толкованием аята. Но даже в тех случаях, когда эзотерическое толкование отвечает перечисленным требованиям, опираться на него необязательно,

потому что оно не является обязательным выводом из аята и не вытекает из его контекста, а есть результат индивидуального духовного опыта.

В этом параграфе мы рассмотрели важнейшие тафсиры, относящиеся к классическому комментарию Корана. Мы не касались сочинений батинитов, философов и «крайних» шиитов, потому что их комментарии носят откровенно предвзятый характер и не основаны на изучении лингвистических и содержательных особенностей текста. Как мы убедились, мусульманские экзегеты расширяли границы наших представлений о сакральном тексте вплоть до XV в., после чего в мусульманской религиозно-философской мысли наступил период застоя. И хотя улемы продолжали сочинять тафсиры Корана, они как правило ограничивались собиранием и комментированием высказываний своих предшественников, разъяснением слабых и ненадёжных сообщений, а также критической оценкой отдельных взглядов и подходов. Интерес к оригинальным исследованиям текста Корана возрос на рубеже XIX—XX вв., когда умы мусульманской интеллигенции охватили идеи реформации и обновления. Бурные политические и социально-экономические преобразования в мусульманских странах дали толчок развитию сразу нескольких направлений в тафсире, о которых речь пойдёт в следующем параграфе.

Контрольные вопросы

1. Что такое тафсир на основе предания? Какие труды относятся к этому виду тафсира? Назовите их основные особенности.

2. В чём различия между дозволенным и запрещённым тафсиром на основе умозаключения? В каких науках должен разбираться комментатор для вынесения собственного суждения о смысле аята?

3. Назовите главные особенности мутазилитского тафсира. На какие источники опираются мутазилитские комментаторы аз-Замахшари и кади ‘Абд ал-Джаббар?

4. Что общего между мутазилитскими и шиитскими комментариями? В чём особенность имамитского подхода к тафсиру?

5. Какое место занимают эзотерические толкования в суфийской экзегетике? Какая разница между символично-аллегорическим тафсиром и комментариями батинитов?

Арабские термины

āḥād

бак□ā’

ваджд

вилāйа

к□ур’āни-нāт□ик□

к□ур’āни-с□āмит

мак□āмāт

мукāшафа

мутаваṭтир

мушāхада
тас □ аввуф
тафсīр ишāрī
фанā'

§21. ТАФСИР НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Основные тенденции развития тафсира в XX веке

История мусульманской экзегетики отражает развитие научной и религиозно-философской мысли в мусульманском мире. Сочинения по тафсиру и кораническим наукам несут на себе отпечаток той эпохи, в которую они создавались, подчёркивают идеологические и религиозно-правовые предпочтения авторов. В период развития арабской лингвистики комментаторы проявляли повышенный интерес к особенностям коранической лексики, подробно разбирали синтаксические и морфологические конструкции в Коране. На рубеже X—XI вв., когда развернулась острая полемика между различными школами *калāма*, редкие тафсиры не затрагивали стилистические и риторические достоинства Корана. В минувшем столетии коранические исследования испытали на себе сильное влияние научной и общественно-политической мысли Запада. Научно-техническая революция изменила не только образ жизни, но и сознание большинства мусульманских народов. Изменились и требования читателей, которые в большинстве своём неохотно читают средневековые богословские трактаты и предпочитают систематизированные сочинения, написанные простым и ясным языком. Вследствие этого труды современных комментаторов, хотя и опираются на богатое наследие эпохи классического тафсира, отличаются как новизной подходов к осмыслению коранического текста, так и формой преподнесения материала.

В современных тафсирах отчётливо просматривается столкновение традиции и новации, которое проявляется в разных формах и в разных соотношениях. Одни авторы продолжают традиции классического тафсира, но облачают свои комментарии в новую форму. Используя современные методологические подходы (системно-структурный, комплексный и др.) к изучению письменных памятников, они создают фундаментальные труды, вбирающие в себя достоинства лучших средневековых тафсиров. Так, религиозно-философские, правовые и лингвистические положения Корана подробно рассматриваются в 17-томном сочинении сирийского комментатора Джамал ад-Дина ал-Касими (ум. 1914), в 30-томном тафсире тунисского богослова Ибн 'Ашура (ум. 1973), в 10-томном тафсире мавританского языковеда Мухаммада ал-Амина аш-Шанкити (ум. 1973). Учитывая сильные стороны тафсиров на основе предания и тафсиров на основе умозаключения, современные авторы тщательно исследуют лексические и контекстуальные значения слов, взаимосвязи между предложениями и аятами, избегают ссылок на «предания израильтян», на

слабые и вымышленные хадисы.

Среди современных общих комментариев к тексту Корана большую известность приобрела работа *Мах^асина ат-та'вил* (Достоинства толкования) выдающегося сирийского богослова **Мухаммада Джамал ад-Дина ал-Касими** (ум. 1914). Автор часто обращается к исследованиям коранического стиля эпохи Аббасидов. Анализируя коранические образы и риторические фигуры, он подчёркивает, что Священный Коран помогает познать величие Создателя и внутренний мир самого человека, который либо принимает веру, либо отвергает её. Комментарии Джамал ад-Дина ал-Касими заслужили похвалу многих его современников, в том числе египетского реформатора Мухаммада Радиша Риды, сирийского богослова Мухаммада Бахджата ал-Байтара (ум. 1976), ливанского историка и публициста Шакиба Арслана (ум. 1946). В одном ряду с этим трудом стоит сочинение *ат-Тах^ар^ир ва-т-танв^ир мин ат-тафс^ир* (Освобождение и просветление в тафсире) маликитского законоведа, шейха Университета Зайтуна в Тунисе **Мухаммада ат-Тахира Ибн 'Ашур** (ум. 1973). Будучи знатоком арабского языка и социологии ислама, автор акцентирует внимание на особенностях коранического стиля, на лексических значениях слов и изобразительно-выразительных средствах речи, выделяет главные темы, рассматриваемые в каждой суре. Ибн 'Ашур не соглашается с Абу Исхаком аш-Шатиби и другими улемами, считавшими, что толкования Корана не должны выходить за рамки того, что было понятно арабам эпохи его ниспослания. В связи с этим для углублённого понимания некоторых аятов он прибегает к современным научным теориям, касающимся естественных и общественных наук.

Дух нового времени остро ощущается в тафсире известного египетского богослова **Мухаммада Мутавалли аш-Ша'рави** (ум. 1998). Несмотря на то, что его сочинение о Коране известно как тафсир, сам учёный предпочитал называть его размышлениями над смыслом откровений. По его словам, люди неспособны комментировать Коран и даже Пророк Мухаммад не толковал аяты, а ограничивался разъяснением вытекающих из них правовых норм. Аш-Ша'рави часто заостряет внимание на различных проявлениях неповторимости Корана. Ссылаясь на аят «Мы покажем им Наши знамения по свету и в них самих, пока им не станет ясно, что это истина» (сура 41 «Разъяснены», аят 53), он утверждает, что *и'джаз* не ограничивается риторическим и стилистическим совершенством текста и что в свете современных научных открытий наши представления о значениях Корана значительно расширяются.

Высокую оценку специалистов заслужил труд *Сафва ат-тафс^ир* (Отборные истолкования) известного корановеда **Мухаммада 'Али ас-Сабуни**. Автор ставит целью написать ёмкий комментарий к аятам Корана, охватывающий важнейшие сведения, встречающиеся в классических тафсирах. Раскрывая главную тему каждой суры, он подробно разъясняет причины ниспослания аятов и лексические значения слов, делает полезные выводы из откровений и разъясняет элементы коранического красноречия.

Значительное место в комментариях ас-Сабуни занимает освещение вопросов вероучения и мусульманского права. В своей работе он опирается на сочинения ат-Табари, ал-Куртуби, аз-Замахшари, ал-Алуси, Абу Хайяна, Ибн Касира и многих других комментаторов, эффективно используя преимущества и тафсира на основе предания, и тафсира на основе умозаключения.

Пожалуй, одним из самых самобытных тафсиров, написанных в середине прошлого века, является сочинение *Ад-дхал-байан фи-й-д-ах-ал-Кур'ан би-л-Кур'ан* (Свет разъяснения об истолковании Корана Кораном) мавританского богослова **Мухаммада ал-Амина аш-Шанкити** (ум. 1973). Его комментарии охватывают большую часть аятов Корана, но не весь текст писания. Несмотря на то, что автор использует методы классического тафсира, его труд отличается оригинальностью и новизной. Особое внимание в нём уделяется риторическим приёмам, которые используются в Коране для придания тексту большей выразительности или для выделения какой-либо конкретной идеи. Отдельные главы в тафсире посвящены разъяснению идеологических и религиозно-правовых вопросов, относительно которых между улемами существуют разногласия. По этой причине некоторые авторы относят эту работу к категории предметного комментария к Корану. И хотя основным методологическим приёмом мавританского учёного является сопоставление аятов на одну и ту же тему, он нередко ссылается на хадисы Пророка и комментарии его ближайших последователей. Для обоснования собственных выводов аш-Шанкити также обращается к высказываниям религиозных авторитетов и к бедуинской поэзии.

Наряду с общими тафсирами, растёт интерес и к специализированным комментариям, в которых особое внимание уделяется отдельным аспектам священного текста. Среди законоведческих тафсиров выделяется труд *Тафсир айят ал-ах-кām* (Толкование аятов, содержащих заповеди) шейха **Мухаммада 'Али ас-Сайиса**, впервые опубликованный в 1939 г. Эта работа целиком посвящена проблеме извлечения религиозно-правовых положений из текста Корана. На конкретных примерах автор прослеживает историю мусульманского права и разъясняет причины разногласий между улемами. Подчёркивая гибкость исламского шариата, шейх ас-Сайис критикует закоснелость религиозной мысли своего времени и развивает традицию *иджтихāда* в рамках четырёх традиционных *мазхабов*. Его тафсир послужил толчком для развития законоведческого комментария во второй половине прошлого столетия, результатом чего стало появление на свет книги *Равāи 'ал-байан фи-тафсир айят ал-ах-кām* (Шедевр разъяснения о толковании аятов, содержащих заповеди) сирийского комментатора и корановеда **Мухаммада 'Али ас-Сабуни**. Обладающий высокими литературными достоинствами, этот труд заслужил признание и авторитетных теологов, и простых читателей. В нём разъясняются основные религиозно-правовые положения Корана, приводятся мнения суннитских *мазхабов* и доказательства, на которые они опираются. Автор подробно останавливается

на вопросах семейно-брачных и имущественных отношений, которые нередко становятся предметом разногласий между мусульманами, разъясняет их в доступной форме и обнаруживает этическую сторону религиозного устава. При необходимости он раскрывает суть разногласий между улемами, разъясняет особенности синтаксиса аятов и различия между *кᵛирā'āтами*.

Новыми подходами отмечены и языковедческие тафсиры, в которых особое место отводится переосмыслению словесных приёмов и форм убеждения, использованных в Коране. Риторический анализ сакрального текста осуществляет египетская исследовательница **‘Аиша ‘Абд ар-Рахман** (ум. 1998) в своём трактате *ал-И‘дждāз ал-байāнī фй-л-Кᵛур’āн* (Риторическая неподражаемость в Коране). Тщательно изучив работы Ибн ал-Азрака, ал-Мубаррада, Ибн ал-Анбари, аз-Заркаши и других языковедов об особенностях коранического стиля, автор приходит к выводу, что некоторые риторические обороты в Коране до сих пор не изучены в полном объёме. Она подмечает, что комментаторы не уделили должного внимания использованию глагола в страдательном залоге и тому, как эта грамматическая категория влияет на смысл выражения. В частности, по её мнению, глаголы в страдательном залоге часто используются при описании воскрешения и страшного суда для того, чтобы внимание слушателя было полностью обращено на описываемые события, а не на тех, кто будет управлять ими. Комплексный лингвистический анализ коранического текста осуществлён в работе *И‘рāб ал-Кᵛур’āн ва байāнух* (Грамматический разбор Корана и его разъяснение) шейха **Мухи ад-Дина ад-Дарвиша**. Автор не ограничивается словообразовательным и морфологическим анализом слов в Коране и подробно раскрывает лингвистическую сущность использованных в тексте метафор, сравнений, риторических фигур. При необходимости он разъясняет этимологию слова, специфику его употребления в досиламской поэзии и в самом Коране. Стремясь не выходить за рамки языковедческого исследования, шейх ад-Дарвиш практически не касается религиозно-правовых и философских аспектов текста и лишь изредка ссылается на хадисы Пророка.

Прочтению эзотерического смысла Корана посвящён тафсир *ал-Минахᵛᵛ ал-фāхира фй ма ‘āлим ал-āхира* (Роскошные дары об особенностях последней жизни) сирийского шейха **Мухаммада Шакира ал-Химси** (ум. 1951). Получив начальное образование в родном городе Химсе, Мухаммад Шакир на протяжении нескольких лет обучался религиозным дисциплинам и суфийской практике у шейха тариката накшбандийа Мухаммада Салима Халафа. Впоследствии он занимал должность имама-хатиба в соборной мечети Мустафы-паши ал-Хусайни в Химсе, работал на других государственных и общественных должностях. Последние годы жизни шейх посвятил толкованию аятов Корана, связанных с жизнью после смерти и воскрешением. Размышляя над значениями аятов, он часто обращается к другим похожим откровениям, сличает и сопоставляет коранические тексты. В своих комментариях он ссылается на авторитетные своды хадисов, на труды авторитетных богословов и суфийских шейхов, на изречения своих

учителей Мухаммада Салима Халафа, Халида ан-Накшбанди, Хусайна ал-Хатиба ат-Тайбани, руководствуется собственным религиозным опытом. На страницах книги автор неоднократно затрагивает основные положения суфийского вероучения и религиозной практики, а частые обращения к «скрытому» смыслу аятов позволяют отнести его труд к числу важнейших символично-аллегорических комментариев к Корану.

Среди последователей других направлений в исламе наибольший интерес к истолкованию Корана проявляют шииты-имамиты и хариджиты-ибадиты. Большую известность приобрёл незавершённый труд *Ālā' ar-Raḥīmān fī taḥsīr al-Kur'ān* (Блага Милостивого о толковании Корана) иракского богослова и общественного деятеля **Мухаммада Джавада ал-Балаги** (ум. 1933). Его семья пользовалась большим уважением в родном Эн-Наджафе (Центральный Ирак). Мухаммад Джавад получил хорошее образование, владел арабским, персидским и английским языками. В своём творчестве он касается многих злободневных вопросов, полемизирует с философами-материалистами, христианскими миссионерами и сторонниками бабизма. Особое место среди имамитских тафсиров занимает двухтомный труд *Bayān as-sa'āda fī makāmāt al-'ibāda* (Разъяснение счастья в степенях поклонения) шейха **Султана Мухаммада ал-Хурасани**. Автор не ограничивается толкованиями имамов из рода Мухаммада, а ссылается на целый ряд авторитетных суннитских тафсиров и часто предаётся глубоким философским рассуждениям, перегруженным арабскими и персидскими терминами. Основное ударение ал-Хурасани делает на разъяснение положений имамитской доктрины, лишь поверхностно касаясь религиозных заповедей. Многие из его комментариев вполне можно отнести к символично-аллегорическим, причём читателю едва ли удаётся уловить движение мысли автора и связать его выводы с очевидным смыслом аятов.

Самый известный среди современных хариджитских тафсиров — труд *Ḥimīyān az-zād ilā dār al-ma'ād* алжирского богослова и корановеда **Мухаммада ибн Йусуфа Итфиша** (ум. 1914). Несмотря на то, что автор был видным представителем ибадитского толка, его комментарии не дают полного представления об особенностях хариджитской экзегетики. В них нет мутазилитских идей, которые разделяли средневековые хариджитские улемы, хотя автор и не признаёт возможности лицемерия Аллаха в раю. Наряду с этим, он весьма тенденциозно подходит к проблеме веры и неверия и, отстаивая точку зрения своего *мазхаба*, пытается доказать, что всякий совершающий тяжкие грехи навечно останется в аду и не будет удостоен заступничества. Комментируя коранические рассказы, он отводит много места описанию военных походов Пророка и цитирует «предания израильтян», некоторые из которых неправдоподобны. Занимая откровенную хариджитскую позицию в вопросах вероучения, автор критикует суннитскую и шиитскую религиозно-политическую доктрины, а также категорически отвергает толкования батинитов и суфиев.

Таким образом, современные богословы поддерживают традиции классического комментария к Корану, обобщают и систематизируют

накопленный материал и преподносят его в более доступной форме. Поскольку содержательный, грамматический и стилистический аспекты Корана были глубоко и всесторонне исследованы средневековыми улемами, современным авторам редко удаётся открыть и сформулировать новое знание в Коране, имеющее нравственное и философское значение. В то же время тафсиры, составленные за минувшее столетие, не лишены новизны, которая выражается в переосмыслении и дополнительной аргументации старых суждений, в обрисовке актуальности коранических идей и их использования в новых условиях, в различных областях знания и практики.

Наряду с традиционными подходами, в мусульманской экзегетике появились и новые теоретические и методологические подходы к изучению священного текста. Одни исследователи стремятся очистить тафсир от теоретических построений и обобщений, отдаляющих от понимания смысла коранического послания. Раскрывая духовный и воспитательный потенциал ислама, они заостряют внимание на содержании аятов, на аспектах их неподражаемости, на значении Корана для духовного и интеллектуального развития личности и для политической организации современного общества. Это направление в коранической экзегетике получило известность как литературно-публицистический тафсир. Другие авторы заостряют внимание на совместимости коранической картины мироздания с последними открытиями в области естественных наук и видят в этом проявление неподражаемости Корана. По их мнению, поскольку Коран является верным руководством на все времена, в каждую эпоху люди обнаруживают в нём новые знаки, доказывающие его небесное происхождение. Наконец, с распространением в мусульманском мире модернистских идеологий появились комментарии, в которых этические и правовые положения Корана приводятся в соответствие с принципами западной демократии. Авторы этих сочинений толкуют коранические аяты в отрыве от мусульманской традиции и связывают социально-экономическую отсталость мусульманских государств с консерватизмом мусульманского шариата. Эти новейшие направления в тафсире заслуживают более тщательного рассмотрения, и каждое из них мы обсудим в отдельности.

Литературно-публицистические тафсиры

На рубеже XVIII — XIX вв. мусульманская цивилизация переживала переломный момент в своей истории. Европейская колонизация, начавшаяся с периферии исламского мира, перекинулась на культурные центры мусульманского Востока и обнажила глубокий кризис, поразивший практически все сферы жизнедеятельности уммы. Мусульмане оказались не способны противостоять военной экспансии Запада. Это был вызов традиционному укладу, который на протяжении веков поддерживался монархическими режимами и духовенством. Для преодоления научной и технологической отсталости мусульмане нуждались в реформировании общественных отношений, образовательной и экономической систем. Неизбежность перемен всё больше осознавалась мусульманскими

интеллектуалами, которые были обеспокоены судьбой своих народов. Они выступали за пропаганду научных знаний, за изменение политической формы правления, за развитие новых отраслей промышленности. Оказавшись перед лицом социальных и политических проблем, они искали пути выхода из кризиса не только в мусульманской традиции, но и в светских учениях. Вместе с тем осознание того, что Коран на протяжении многих веков оставался источником творческих сил и духовной энергии мусульман, побуждало их обратиться прежде всего к переосмыслению коранического учения.

Вдохновителем реформаторского движения в исламе считается **Джамал ад-Дин ал-Афгани** (ум. 1897). Последние три десятилетия своей жизни он провёл за границей, призывая к политическому объединению мусульманских народов в борьбе против колониальных держав. Религиозно-философские взгляды ал-Афгани изложены в цикле из семнадцати статей, опубликованных в еженедельнике *ал-‘Урва ал-вуск‘а* (Прочнейший узел). Несмотря на политический характер этих публикаций, в них особо подчёркивается необходимость истолкования Корана как «единственного верного руководства» и донесения его смысла до человеческих сердец. Ал-Афгани упрекает средневековых богословов за то, что они уделяли повышенное внимание лингвистическим и правовым аспектам Корана, не придавая должного значения социальным и этическим вопросам. По его мнению, средневековые тафсиры оторваны от реальности и не помогают читателю понять естественные законы развития общества и его ответственность за восстановление на Земле справедливости и порядка. Согласно его представлениям, комментатор не должен тренироваться в грамматическом и лингвистическом разборе текста на примере аятов из Корана, но должен очищать умы людей от ошибочных представлений и помогать им встать на путь духовного и интеллектуального развития. В своих статьях и выступлениях ал-Афгани часто комментирует аяты Корана, разъясняет законы общественного развития, связывает их с судьбой мусульманской уммы и подчёркивает разницу между кораническим идеалом и между состоянием мусульманских народов.

Идеи ал-Афгани находили понимание среди мусульманской интеллигенции, но встречали сопротивление и со стороны правящих слоев, которые опасались распространения его призывов к парламентской монархии, и со стороны традиционалистов. Последние обвиняли его не только в ошибочности суждений, которые расходились с убеждениями четырёх суннитских *мазхабов*, но и в порочных связях с масонами. Несмотря на это, учение ал-Афгани оказало положительное влияние на развитие арабской религиозно-философской и общественной мысли. Его видение современного тафсира было развито мусульманскими реформаторами Мухаммадом ‘Абдо (ум. 1905) и Мухаммадом Рашидом Ридой (ум. 1935) в Египте, ‘Абд ал-Хамидом ибн Бадисом (ум. 1940) — в Алжире, Мухаммадом ат-Тахиром ибн ‘Ашуром (ум. 1973) — в Тунисе и др.

Одним из ближайших соратников Джамал ад-Дина ал-Афгани был

египетский общественно-религиозный деятель **Мухаммад ‘Абдо**, который примкнул к нему в Париже и принимал активное участие в издании еженедельника «ал-‘Урва ал-вуска». В 1888 г. Мухаммад ‘Абдо вернулся на родину, где работал сначала кади, потом — советником в Апелляционном суде, а в последние годы жизни — верховным муфтием Египта. Приступив к комментированию Корана с целью составления пособия для мусульманских медресе, он использовал свой публицистический талант для обоснования исторической роли ислама в современную эпоху. На протяжении полувека сформулированные им тезисы вдохновляли идеологов политического ислама, а стиль его комментариев лёг в основу нового направления в тафсире — литературно-публицистического тафсира. Приблизительно в 1903 г. он завершил работу над тафсиром коротких сур, вошедших в последний джуз Корана. Наряду с этим он успел написать толкование первых сур Корана, дойдя до 126-го аята суры «Женщины».

Отправная точка учения Мухаммада ‘Абдо — прочтение Корана в свете современной исторической и общественно-политической науки. Он убеждён, что каждая эпоха в состоянии увидеть себя в зеркале Корана. В связи с этим он придаёт большое значение размышлению над аятами. Верующие не будут спрошены о том, что говорили о смыслах Корана другие люди, считает он, и поэтому они должны самостоятельно постигать его значения. Не желая попадать под влияние авторитетных экзегетов, он приступал к комментированию аятов без обращения к классическим тафсирам и лишь изредка пользовался краткими комментариями из трактата *Тафсīр ал-Джалāлайн*. Важное место в его комментариях отводится вопросам идеологии и разъяснению смысла установления божьих заповедей. Его подход к шариату отличается свободомыслием, он осуждает слепое подражание одному *мазхабу* или религиозному авторитету. В ряде случаев он отвергает правовые положения, признаваемые всеми богословами без исключения, что является причиной критики в его адрес со стороны традиционалистов и последователей *калāма*. Мухаммад ‘Абдо избегает ссылок на «предания израильтян» и комментирования неуточнённых выражений, редко обращается к разъяснению правовых норм и лингвистических особенностей текста. В то же время он задерживается на разъяснении риторических приёмов в Коране, подчёркивает глубину и мудрость коранической мысли. Будучи поклонником западной философии и исламского мистицизма, в своих комментариях он неоднократно обращается к проблеме психологии и духовного развития личности. Отмечая неразрывную связь между человеком и обществом, он полагает, что подлинное благочестие обретает только тот, кто приносит пользу окружающим.

Последовательный сторонник рационализма Мухаммад ‘Абдо высказывает смелые идеи, противоречащие устоявшимся религиозным представлениям. В частности, он рассматривает колдовство как разновидность шарлатанства и отрицает возможность его воздействия на психосоматическое состояние человека, хотя примеры такого воздействия

описаны в Коране и в достоверных хадисах. Он также скептически относится к мусульманским представлениям о мире ангелов и джиннов. Под ангелами он понимает природные силы, регулирующие различные процессы на Земле и в космосе. Развивая эту идею, он интерпретирует поклонение ангелов Адаму как образное указание на подчинение природных сил человеку, а отказ Иблиса от поклонения Адаму — как указание на то, что человек не властен над силами зла.

Большой вклад в развитие идей Мухаммада ‘Абдо внёс его соратник **Мухаммад Рашид Рида**. Он родился в Багдаде и вырос в ливанском городе Триполи, получил религиозное образование и с детства проявлял большой интерес к арабской литературе. В 1898 г. он переехал в Египет, чтобы присоединиться к Мухаммаду ‘Абдо, чьи реформаторские взгляды оказали большое влияние на его мировоззрение. Именно он готовил к печати комментарии своего учителя, публиковавшиеся в журнале *Манār*, а после его смерти самостоятельно продолжил работу над толкованием Корана. Написанный им тафсир опубликован в 12 томах и обрывается на 53-м аяте суры «Йусуф». Позднее шейх Мухаммад Бахджат ал-Байтар завершил комментарий к этой суре и опубликовал его отдельной книгой под авторством Мухаммада Рашида Риды.

По своей методологии тафсир Рашида Риды имеет много общего с комментариями Мухаммада ‘Абдо. Его главная цель — разъяснить смысл аятов и их значение для современного человека, развеять сомнения относительно превосходства шариата и ответить на обвинения ориенталистов в адрес Корана. Извлекая законы исторического развития из коранических историй и назиданий, он анализирует причины «болезней», поразивших мусульманские общества, и намечает способы их излечения. Разделяя рационализм своего учителя, Рашид Рида интерпретирует многие коранические понятия в переносном смысле. Он не верит в существование мира ангелов и джиннов, а из всех чудес Пророка Мухаммада, упоминаемых в мусульманской традиции, признаёт только Священный Коран. К рационалистическому истолкованию он прибегает и при объяснении некоторых основ веры. В частности, он разделяет суждения мутазилитов и хариджитов о том, что совершивший тяжкие грехи, такие как ростовщичество или преднамеренное убийство, попадёт в ад навечно, если только не принесёт покаяния.

Вместе с тем отношение Рашида Риды к мусульманской традиции отличается от подхода его предшественника. Он гораздо чаще ссылается на хадисы Пророка и высказывания его сподвижников, оценивает степень достоверности преданий и цитирует мнения авторитетных улемов. Больше внимания в его комментариях уделяется и разъяснению правовых норм шариата, хотя суждения автора по некоторым вопросам разнятся с мнениями авторитетных имамов. Например, комментируя аят об очищении песком-*тайаммуме* (сура 4 «Женщины», аят 43), он высказывает жёсткую критику в адрес тех, кто не разрешает путнику очищаться песком при наличии воды. По его словам, шариат облегчает путникам отправление религиозных обрядов и

позволяет им очищаться песком даже при наличии воды, хотя это мнение противоречит четырём традиционным *мазхабам*. Суровую позицию Рашид Рида занимает и по отношению к комментаторам, которые ссылаются на слабые хадисы и на «предания израильтян». Однако сам автор не всегда последователен в этом вопросе и при комментировании рассказов о пророках нередко цитирует ветхозаветные тексты, объясняя ими неочевидные фрагменты в Коране.

Шедевром литературно-публицистического тафсира является 30-томный труд египетского шейха **Ахмада ибн Мустафы ал-Мараги** (ум. 1952). Ученик и последователь Мухаммада 'Абдо, он был одним из символов мусульманского реформистского движения середины прошлого века и донёс обновленческие взгляды до самых широких слоёв арабо-мусульманского сообщества. Его лекции посещали учёные и простые мусульмане, к его советам прислушивались президенты и монархи. *Тафсир ал-Марāгī* написан простым и выразительным языком и содержит глубокий анализ коранического текста, разбитого на смысловые блоки. Истолкование общего смысла каждого фрагмента автор дополняет разъяснением значений лексических единиц и причин ниспослания. Он заостряет внимание на коранических назиданиях и не упускает случая дать практический совет, разъясняет цели шариата и причины установления отдельных заповедей.

Стремясь сделать свой комментарий доступным для широкой аудитории, ал-Мараги не уделяет внимания разъяснению синтаксических и морфологических особенностей текста, не углубляется в разногласия между традиционалистами и последователями *калāма*, но подробно останавливается на рассмотрении актуальных вопросов вероучения и права. Он доказывает, что Коран никогда не становился между человеком и научным прогрессом и что коранические истины не противоречат научным открытиям, сделанным в последние десятилетия. Он обращается к языку современной науки для доказательства отдельных положений веры, таких как воскрешение после смерти. Несмотря на это, в целом ал-Мараги не одобряет попытки некоторых комментаторов связать тафсир Корана с современными научными теориями.

Как и другие представители мусульманского реформаторства, ал-Мараги является сторонником рационалистического истолкования многих коранических текстов, в том числе рассказов о пророках. Он не признаёт истинность мира ангелов и джиннов, интерпретировал историю о сотворении Хаввы из ребра Адама и т. п. Вместе с тем, в отличие от других реформаторов, он не избегает обращения к классическим тафсирам и ссылок на своих предшественников. Напротив, создаётся впечатление, что ал-Мараги тщательно изучал труды авторитетных комментаторов и выбирал из них то, что принимал его разум и что ложилось ему на сердце. Он никогда не говорил, что приступал к истолкованию аятов без предварительного обращения к трудам других улемов, и не претендовал на открытие нового смысла в Коране.

Значительный вклад в развитие методологии современного тафсира внёс египетский реформатор **Амин ал-Хули** (ум. 1966). Вслед за Мухаммадом

‘Абдо он рассматривает Коран как величайший памятник арабской литературы, сыгравший большую роль в сохранении и развитии арабского языка. В своей книге *Манāхидж ат-тадждйд фй-н-нах в ва-л-балāга ва-т-тафсйр* (Обновленческие методы в синтаксисе, риторике и тафсире) он отмечает, что кораническое послание адресовано не только к мусульманам, но ко всему человечеству, которое нуждается в справедливом руководстве. Он призывает к отказу от предубеждений, которые объявляют веру в истинность ислама обязательным условием для изучения Корана. По его мнению, истинный смысл аятов может открыться любому беспристрастному исследователю, если тот изучает священный текст в историко-культурном и проблемно-тематическом аспектах. Историко-культурный аспект предполагает ознакомление к материальной и духовной средой, в которой происходило ниспослание Корана и вне которой трудно выделить его идейно-эмоциональное содержание. Проблемно-тематический подход к сакральному тексту подразумевает видение тематического единства в коранических историях, притчах, заповедях и т. д. Разрывая с идеалистическим видением истины вне исторического процесса, Амин ал-Хули расширяет сферу знаний, на которые должен опираться комментатор при изучении Корана. В своей работе *Мин хадй ал-Кур’ан* (Кораническое руководство) он излагает принципы современного тафсира, который сам автор называет *тафсйр байāнй* ‘риторическим комментарием’. По его мнению, если средневековые представления об *и’джāзе* были основаны на классическом понимании риторики, то сегодня язык Корана следует изучать в свете достижений литературного критицизма, современной психологии и эстетики.

Таким образом, за минувшее столетие обращение к публицистическому жанру в тафсире стало характерной особенностью отдельных богословов, стремящихся связать содержание коранических текстов с проблемами современности и адаптировать религиозно-правовые нормы шариата к меняющимся условиям. Их труды сыграли важную роль в развитии религиозного сознания мусульманских народов и интерпретировать кораническое руководство через все сферы жизнедеятельности общества. Благодаря им тафсир Корана стал не только источником религиозного мировоззрения, права и морали, но и средством интеллектуального воспитания личности. Прикладной характер таких комментариев обычно достигается за счёт их политического подтекста, понимание которого необходимо для оценки современных политических процессов в исламском мире.

Научные тафсиры

Во второй половине XIX в., на фоне растущего отставания исламского мира в экономическом и военном отношении, мусульманские просветители использовали разные средства для обоснования совместимости ислама с современной наукой. Они призывали к реформе образовательной системы и заимствованию достижений западной культуры, особенно в области науки и

современных технологий. В их призывах часто звучали коранические аяты и хадисы Пророка, в которых подчёркивается роль знаний в духовном становлении личности. Для обоснования важности изучения и развития естественных наук некоторые мыслители особо выделяли священные тексты, содержащие указания на природные явления и иного рода научные факты. Они утверждали, что размышление над законами, по которым существует Вселенная и развиваются общества, помогает лучше познать Аллаха, поскольку все эти законы связаны с Его атрибутами и деяниями. Их труды положили начало **научному тафсиру** — новому направлению в мусульманской экзегетике, целью которого является извлечение из аятов Корана научных знаний и философских идей.

Естественнонаучным фактам, имеющим отношение к аятам Корана, посвящён труд *Кашиф ал-асрār ан-нурāниййа ал-к□ур'āниййа фй-мā йата'аллак□у би-л-аджрām ас-самāвиййа ва-л-ард□иййа ва-л-х□айавāнāt ва-н-набātāt ва-л-джавāхир ал-ма'даниййа* (Раскрытие светлых коранических тайн, связанных с небесными и земными телами, животными, растениями и полезными ископаемыми) египетского врача и естествоиспытателя **Мухаммада ибн Ахмада ал-Искандарани** (ум. 1889). Эта книга была издана в трёх томах в Каире в 1880 г., а спустя три года в Стамбуле вышло в свет ещё одно сочинение автора на эту тему под названием *Тибйāн ал-асрār ар-раббāниййа фи-н-набāt ва-л-ма'āдин ва-л-х□авās□с□ ал-х□айавāниййа* (Разъяснение божественных тайн в растениях, минералах и особенностях животных). Большое внимание научным знакам в Коране уделял сирийский просветитель **'Абд ар-Рахман ал-Кавакиби** (ум. 1902). В своей книге *Т□абāи' ал-истибдād ва мас□āри' ал-исти'бād* (Природа деспотизма и гибельность порабощения) он рассматривает соответствие между Кораном и научными открытиями как доказательство истинности ислама. Он отмечает, что в Коране сообщается о сотворении Вселенной из смеси газа и пыли и что даже минералы содержат кристаллизованную воду (сура 21 «Пророки», аят 30), что небесные тела находятся в постоянном движении (сура 21 «Пророки», аят 33), что Луна возникла в результате откола от Земли (сура 54 «Месяц», аят 1), что Земля состоит из семи геологических слоёв (сура 65 «Развод», аят 12), что горы обеспечивают стабильность земной коры (сура 31 «Лукман», аят 10), что растения несут мужские и женские цветки (сура 13 «Гром», аят 3), что ветры принимают участие в опылении растений (сура 15 «Хиджр», аят 22) и т. д.

Пожалуй, самый последовательный сторонник научного комментария к Корану — египетский богослов **Тантави Джаухари** (ум. 1940). Его многотомный труд под названием *ал-Джавāхир фй тафсйр ал-К□ур'āн ал-карйм* (Драгоценные камни в толковании Священного Корана) включает в себя не только разъяснение общего смысла аятов и вытекающих из них религиозно-правовых и этических положений, но и любопытные сведения о строении Земли и небесных тел, о животном и растительном мире, о психологии и физиологии человека и т. п. Описывая научные открытия, автор цитирует известных учёных и иллюстрирует свои комментарии

рисунками. Он стремится как можно нагляднее показать, что Коран опередил развитие научной мысли и содержит указания на многие тайны Вселенной и человека. При разъяснении религиозных истин он часто ссылается на известные философские сочинения, такие как «Республика» Платона и *Rasā'il ihvān as-sāfā* (Послания братьев чистоты). Некоторые его выводы основаны на нумерологическом анализе, несмотря на то, что в мусульманской традиции нумерология порицается как разновидность гадания. В целом комментарии Тантави Джаухари содержат огромный набор научных фактов и философских суждений, которые порой имеют весьма отдалённое отношение к смыслам Корана. Некоторые критики даже замечают, что в его тафсире есть всё, кроме собственно тафсира. В своё время такую же оценку получил и комментарий Фахр ад-Дина ар-Рази.

Проблеме взаимосвязи между Кораном и современной наукой также посвящены труды египетских учёных 'Абдаллаха Фикри Паши, Мухаммада Тауфика Сидки, Заглула ан-Наджжара, йеменского богослова и политического деятеля 'Абд ал-Маджида аз-Зиндани, турецкого мыслителя Аднана Окта (публикуется под псевдонимом Харун Йахья), французского врача Мориса Бюкая и др. Однако неправильно полагать, что попытки связать коранические смыслы с научными знаниями не предпринимались в период расцвета исламской мысли. Так, многочисленные комментарии, связанные с естественными и общественными науками, математикой и философией, мы находим в тафсире Фахр ад-Дина ар-Рази. Выдающийся шафиитский богослов Абу Хамид ал-Газали (ум. 1111) в сочинении *Ih'iyā 'ulūm ad-dīn* (Возрождение религиозных наук) пишет, что в Коране содержатся указания на любые учения и теории, относительно которых люди расходятся во мнениях. По его словам, любые знания имеют отношение к атрибутам и деяниям Аллаха, а Коран ниспослан именно для разъяснения Его сущности и атрибутов. В трактате *Джавāхир ал-К'ур'ān* (Драгоценности Корана) он снова возвращается к этой проблеме и исследует её более подробно. Спустя четыре века теория о возможности научного тафсира была развита Джалал ад-Дином ас-Суйути. В трактате *ал-Икл'ил фй-стинбāt ат-танз'ил* (Венец исследований о ниспосланном) он приводит многочисленные аргументы в пользу того, что Коран содержит указания на всевозможные науки, значительно опережая научные достижения человечества.

Вместе с тем отношение к научному тафсиру в богословской среде не было однозначным. Многие имамы считали неприемлемым извлечение научных фактов из сакрального текста, потому что разъяснение такого рода знаний не имеет отношения к целям коранического послания. Считается, что против истолкования Корана в свете новых научных знаний выступал андалусский законовед **Абу Исхак аш-Шатиби** (ум. 1388). В трактате *ал-Мувāфакāt фй ус'ул аш-шар'и'а* (Соответствия об основах шариата) он пишет, что значения Корана не выходят за рамки того, что было понятно или могло быть понятно современникам Мухаммада. По его словам, арабы интересовались науками и перенимали новые знания от других народов, а Коран вынес окончательное суждение относительно этих наук. Коран

разъяснил полезность одних наук и расширил познания арабов в этих областях, указал на пагубность или ложность других наук, таких как магия и астрология, но не вышел за рамки того, что было понятно арабам. Иными словами, аш-Шатиби соглашается с тем, что коранические аяты содержат указания на такие науки, как астрономия, метеорология, медицина, риторика или история, которые были известны арабам. Вместе с тем он не допускает мысли о том, что Коран может быть истолкован для обоснования философских учений, которые были несвойственны арабам до ислама.

Взгляды аш-Шатиби были развиты мусульманскими реформаторами, для которых тафсир является исключительно средством донесения до мусульман основного предназначения ислама. Призывая очищать толкование Корана от любых суждений и теорий, не имеющих отношения к целям шариата, они не одобряют действия тех комментаторов, которые посвящают целые главы обсуждению небесных тел, животных или растений. Так, по словам Мухаммада Рашида Риды, Солнце и звёзды, растения и животные упоминаются в Коране для того, чтобы люди, наблюдая за ними, задумывались над могуществом и совершенством Создателя, а пространные рассуждения о строении или физиологии этих творений мешают достижению данной цели. Против истолкования коранических аятов в свете современных научных открытий также выступают Махмуд Шалтут (ум. 1963), Амин ал-Хули (ум. 1966), Саййид Кутб (ум. 1966). Последний в своём тафсире *Фйз иль-ал-Кур'ан* (В сени Корана) пишет, что любые попытки найти в Коране указания на достижения современной науки, или опровергнуть Коран, опираясь на научное знание, являются результатом непонимания природы и предназначения священной книги. По мнению Кутба, астрономические, химические или медицинские факты — это частности, разъяснение которых не входит в миссию пророков и посланников. Их учения охватывают более важные проблемы бытия и взаимоотношений между Создателем, человеком и окружающим миром. Предмет Корана, пишет он, это собственно человек, его представления и верования, ощущения и мировоззрения, поведение и поступки, связи и взаимоотношения. Что же касается материального мира и связанных с ним наук, то они постигаются посредством эмпирического опыта и логических построений. Способность к постижению этого мира заложена в природу человека и составляет основу его наместничества на Земле.

На наш взгляд, наиболее взвешенную позицию в данном вопросе занимает Мухаммад Мустафа ал-Мараги. Вслед за имамом аш-Шатиби он признаёт, что Коран указывает на определённые научные знания. Вместе с тем он отвергает вымученные суждения тех, кто пытается найти в священной книге указания на любые современные открытия и важнейшие исторические события. «Мы не должны подгонять аят к научным знаниям, чтобы комментировать их, и не должны подгонять научные знания к аятам, — пишет ал-Мараги. — Но если очевидный смысл аята совпадает с доказанной научной истиной, то мы ссылаемся на неё при толковании».

Таким образом, в последние десятилетия научный тафсир

зарекомендовал себя как вполне самостоятельное направление в тафсире. Одни богословы прибегают к нему для разъяснения важности изучения светских дисциплин. Другие рассматривают научные знаки в Коране как проявление его неподражаемости. Ниспосланный четырнадцать веков назад, Коран повествует о возникновении и расширении Вселенной, о строении и функциях гор, об особенностях эмбрионального развития человека, о защитной функции атмосферы и многих других научных фактах, малопонятных или вовсе неизвестных современникам Мухаммада. Они мало что говорили арабам, которые едва были знакомы с достижениями других цивилизаций и ценили в Коране, прежде всего, совершенство формы и слога. Однако для современного человека, оценивающего истину эмпирическими критериями, они являются серьёзным поводом задуматься над природой откровения, полученного Мухаммадом.

Модернистские тафсиры

Политическая и экономическая гегемония Запада привела к распространению в мусульманских странах различных социалистических, националистических и либеральных идеологий, имеющих секулярный характер. Несмотря на их изначальную антирелигиозную направленность, со временем противостояние со сторонниками традиционного и политического ислама побудило светских лидеров занять более гибкую позицию в отношении к религии. На нынешнем этапе модернисты в мусульманских странах часто апеллируют к Корану как к источнику духовно-нравственных ценностей, призывая к адаптации политических и экономических норм шариата к новым реалиям. Предпринимаются и попытки истолкования священных текстов с целью теологического обоснования законности новых этических и религиозно-правовых принципов. Тенденция освобождения тафсира от диктатуры традиционных *мазхабов* была намечена ещё мусульманскими реформаторами конца XIX — начала XX вв. Некоторые из них, комментируя аяты Корана, нарочито отказывались от обращения к классическим тафсирам для того, чтобы прочувствовать собственно коранический текст и осмыслить его в свете современного знания. Вместе с тем наследие реформаторов было основано на глубоком знании мусульманской традиции, непреложных принципов мусульманского вероучения и шариата, арабского языка и арабской литературы. В отличие от них модернисты стремятся не столько к постижению смыслов Корана, сколько к устранению явных противоречий между исламом и между западными политическими и экономическими учениями. Их комментарии характеризуются изначальной идеологической заданностью, которая уменьшает их научную и теологическую ценность. И поскольку методология этих комментариев основана на неприятии мусульманской традиции как таковой, некоторые авторы относят их к категории атеистических или еретических (*тафсīр илх* □ *ādī* или *х* □ *адāsī*).

Одна из первых попыток найти в Коране опору для сближения западных и исламских ценностей была предпринята индийским просветителем

Са‘идом Ахмадом-ханом (ум. 1898). Посвятив свою жизнь борьбе за политическую безопасность мусульман в Индии, он выступал против религиозных реакционеров и призывал мусульман приобщиться к европейской культуре. Выходец из знатного рода, в период Индийского восстания 1857-59 гг. Ахмад-хан сохранял лояльность британцам. Пользуясь их поддержкой, он основал еженедельник *Taxīb al-akhḷāk* (Усовершенствование нравственности) и мусульманский колледж в Алигархе, которые сыграли значительную роль в организации индийских мусульман. За заслуги перед британской короной он был посвящён в рыцари и удостоен звания кавалера Ордена Звезды Индии. Между тем в мусульманском мире отношение к его общественно-политической деятельности и религиозным взглядам неоднозначное.

Тафсир Саида Ахмада-хана не охватывает весь текст Корана и отличается натуралистическим взглядом на мир, исключаям всё сверхъестественное. Находясь под влиянием европейских просветителей, он отрицает чудеса пророков и рассматривает пророческий опыт не как акт божественной воли, но как результат особой духовной практики. Гуманистические идеи Ахмада-хана нашли выражение в его интерпретации джихада в исламе. Он не признавал вооружённой борьбы против колонизаторов, и такая антивоенная риторика вполне устраивала англичан, хотя и вызывала негодование националистов и богословов. В свою очередь Ахмад-хан обвинял последних в закостенелости сознания и отрицал мусульманскую традицию как подложную.

К модернистским тафсирам можно отнести труд *ал-Хидāйа ва-л-‘ирфāн фī тафсīр ал-Кḡур’āн би-л-Кḡур’āн* (Руководство и знание о толковании Корана Кораном) египетского публициста **Абу Зайда ад-Даманхури**, который в своё время вызвал шумную реакцию в богословских кругах. Автор притязает на новое прочтение Корана, свободное от традиционных установок. По его мнению, опираясь на выдуманные хадисы и предания, комментаторы разрушают и искажают практически все основополагающие принципы религии. Он ставит под сомнение не только значение Сунны для понимания Корана, но и её легитимность как источника мусульманского права. Вопреки единому мнению мусульман, он полагает, что послушание Пророка порицается лишь тогда, когда человек беспричинно отказывается от его заповедей; если же он поступает так ради общественного блага или из-за мнения авторитетных людей, то не заслуживает порицания.

Осуждая слепое следование религиозным авторитетам, Абу Зайд следует строгим рационалистическим установкам при комментировании любых сверхъестественных явлений, описанных в Коране. При этом он фактически отрицает чудеса пророков, представляя их поступками, на которые способен любой человек. Например, он отрицает, что двенадцать источников забили из скалы после того, как Пророк Муса ударил по ней своим посохом. По его мнению, слово *хḡаджар* в аяте «Ударь своим посохом по камню» (сура 7 «Ограды», аят 160) означает название местности, в которую израильтянам было велено отправиться, чтобы напиться.

Упоминания о том, как посох превратился в змея и как светилась рука Мусы, когда он вынимал её из-за пазухи, он интерпретирует как аллегорические указания на силу и убедительность его аргументов. Он также скептически относится к преданиям о ночном переносе Мухаммада из Мекки в Иерусалим. По его словам, под ночным переносом Пророка в «мечеть отдалённой» подразумевается хиджра в Медину, а под знаменами, которые были показаны Мухаммаду, — торжество ислама и освобождение Мекки от язычников.

Продолжая традиции современных рационалистов, автор отрицает существование мира ангелов и джиннов. Под ангелами он понимает силы, управляющие природными процессами, под джиннами — низменные пристрастия людей, а под Иблисом — каждого, кто превозносится над истиной. Комментируя аяты «Мы сотворили человека из сухой звонкой глины из видоизменённой грязи. А ещё раньше Мы сотворили джиннов из палящего пламени» (сура 15 «Хиджр», аяты 26-27), он пишет, что здесь имеются в виду кроткие, степенные люди, которые легко внимают назиданиям, и люди горячие, которых едва ли можно удержать от несправедливости. А в другом месте он пишет, что джиннами в войске Пророка Сулаймана названы военачальники, а людьми — рядовые воины.

Примечательно отношение Абу Зайда к правовым нормам шариата, которые расходятся с западной концепцией прав человека и принципами либеральной экономики. Автор уделяет особое внимание проблеме гендерного равноправия и предлагает новые способы истолкования аятов, касающихся семейного права. По его мнению, ислам разрешает полигинию только в случае крайней необходимости и как средство борьбы с социальными болезнями. В отличие от четырёх традиционных *мазхабов*, он полагает, что развод считается действительным только тогда, когда в силу определённых причин здоровые семейные отношения не могут быть восстановлены. Как и другие модернисты, он даёт особое истолкование жестким мерам наказания, установленным шариатом за уголовные преступления. Например, согласно его точке зрения, Коран предписывает отсекал руку только закоренелым вора, которые не желают раскаяться; если же человек совершил кражу один-два раза, то он не заслуживает такого сурового наказания. Таким же образом он интерпретирует аят о бичевании прелюбодеев. Нетрадиционными являются и взгляды автора на исламскую экономическую модель. Комментируя слова «О вы, которые уверовали! Не пожирайте лихву в многократно умноженном размере» (сура 3 «Семейство ‘Имрана», аят 130), он пишет, что запрет распространяется только на заведомо высокий ссудный процент и что размеры дозволенных процентных ставок определяются обычаям страны.

Не обращаясь к мусульманской традиции тафсира, Абу Зайд ад-Даманхури часто приходит к сомнительным выводам и заключениям, которые не очевидны из текста Корана и не подтверждаются лингвистическим анализом. Рационализм автора, приводящий к профанации пророческого опыта, вызвал резкую критику религиозной общественности. В

связи с этим после тщательного изучения данного труда специальной комиссией, созданной при Университете ал-Азхар, его издание и распространение на территории Египта были запрещены.

Ещё одна попытка пересмотреть кораническое учение была предпринята сирийским учёным **Мухаммадом Шахруром**. Получив высшее техническое образование в Советском Союзе, он продолжил обучение в Дамасском университете и в 1972 г. получил степень доктора архитектуры. Приблизительно в тот же период у него появился интерес к религиозно-философским изысканиям, и он приступил к изучению мусульманского наследия. В 1990 г. вышла в свет его первая книга по корановедению *ал-Китāб ва-л-К̄ур'āн: к̄урā'a му'ās̄ира* (Писание и Коран: современное прочтение), которая вскоре была охарактеризована богословами как «современная попытка исказить религию». В ней автор предлагает собственное видение некоторых лингвистических и правовых аспектов Корана. Рассматривая пророческую Сунну как интерпретацию священного текста, соответствующую конкретной исторической ситуации, он претендует на открытие нового смысла Корана, актуального для нашего времени.

Важное место в данном исследовании занимают суждения относительно места и роли женщины в современном обществе. По мнению Мухаммада Шахрура, средневековые истолкования отдельных аятов Корана (например, сура 3 «Семейство 'Имрана», аят 14) ставят женщину в один ряд с предметами, которыми владеет мужчина, в то время как предложенный им «новый подход» устраняет несоответствия между трактовками аятов, касающихся прав женщин. Ссылаясь на слова «Скажи: “Кто запретил украшения Аллаха, которые Он даровал Своим рабам, и благий удел?”» (сура 7 «Ограды», аят 32), он заявляет, что для мусульманок необязательно скрывать свою красоту и носить одежду, покрывающую всё тело. Касаясь вопроса полигинии, автор утверждает, что создание второй семьи допустимо только с вдовой или с разведённой женщиной, которые имеют детей от прежних мужей. Суждения, противоречащие традиционным *мазхабам*, встречаются и в комментариях автора к аятам, регулирующим интимные отношения между супругами.

Сомнительными представляются и некоторые толкования Мухаммада Шахрура, основанные то на лексическом анализе слов, то на сопоставлении аятов Корана с современными научными открытиями. Например, выражение ‘мать писания’ он истолковывает как «послание Мухаммада», хотя в этом значении оно ни разу не употребляется в Коране. В другом месте он истолковывает слово ‘заря’ как однокоренное слово ‘взрыв’. Клятвы зарей, десятью ночами, а также чётот и нечётот, которые упоминаются в зачине суры «Заря», он интерпретирует как указание на «Большой взрыв», на десять периодов, в течение которых материя видоизменялась, пока не стала прозрачной для света, и на водород как на первый элемент, возникший во Вселенной, атом которого состоит из ядра и электрона. Религиозно-философские взгляды Мухаммада Шахрура находят отражение в его размышлениях относительно онтологической природы идей и вещей,

двойственности материи и т. д. Обращаясь к актуальной для средневековой мусульманской философии проблеме соотношения Бога и мира, автор пишет, что слова Аллаха — это идеи, которые, осуществляясь, создают реальную действительность. По его мнению, в день воскресения Вселенная из-за своей двойственности не исчезнет, а видоизменится, превратившись в рай и ад.

Очевидные неточности в установлении лексических значений и грамматических категорий слов, странные трактовки таких известных понятий, как *к̣ийāма* ‘воскрешение’, *ба‘с* ‘воскрешение’, *са‘а* ‘Судный час’, *с̣ūr* ‘рог’, *масāни саб* ‘семь часто повторяемых аятов’ стали причиной критики в адрес Мухаммада Шахрура со стороны учёных и теологов. В одних работах даётся общая оценка его взглядам и гипотезам, в других рассматриваются отдельные аспекты его труда. Например, шейх Махир ал-Мунаджжид выявляет методологические недостатки в его исследовании, а Йусуф ас-Сайдави предлагает лингвистический анализ его комментариев к аятам.

Модернистские идеи в тафсире характерны для современной мусульманской мысли на Западе. В 2007 г. в Соединённых Штатах вышел в свет перевод Корана на английский язык турецкого эмигранта курдского происхождения **Эдипа Юкселя**, который сам автор называет «реформистским». В этой работе, снабжённой объёмным предисловием и комментариями, делается ударение на новое истолкование заповедей, касающихся наказания за уголовные преступления, положения женщины в семье и в обществе, положения немусульман в мусульманском государстве и т. п. Автор противопоставляет своё видение текста хадисам Пророка, полагая, что они были сфабрикованы законоведами для обоснования собственной трактовки Корана. По его мнению, именно традиция выставляет Пророка Мухаммада «не знавшим грамоты», ошибочно истолковывая таким образом слово *умми* (сура 7 «Ограды», аят 158). Руководствуясь тем, что Коран разделяет жителей Аравии на «людей писания» и неграмотных арабов-язычников (сура 3 «Семейство ‘Имрана», аят 20), он предлагает переводить слово *умми* как *gentile* ‘не люди писания’. Кроме того, по его словам, улемы ошибочно комментируют аяты о том, что Мухаммад разъяснял значения Корана, поскольку в его обязанности входила только передача послания. Развивая эту мысль, турецкий комментатор приходит к выводу, что мусульмане не нуждаются в Сунне Пророка для понимания Корана.

Таким образом, для модернистского тафсира характерны неприятие мусульманской традиции и нестандартная трактовка заповедей, которые обычно вызывают критику западных религиоведов. Теоретическая основа этого направления в тафсире пока ещё недостаточно разработана, и поэтому сочинения модернистов не формируют законченного представления о вероучении и религиозной практике в исламе. Стремясь доказать жизнеспособность коранического учения, они заостряют внимание на научных знаках в Коране, на открытости ислама к межрелигиозному диалогу, на преимуществах мусульманской этики. Вместе с тем любые проблемы, связанные с применением законов шариата в модернизированном обществе,

они разрешают на основе западной цивилизационной доминанты. При этом относительно многих вопросов идеологического и правового характера между ними существуют значительные разногласия, что видно из работ Мустафы Махмуда, Насра Абу Зайда, Эдипа Юкселя и др. И хотя модернистскому тафсиру не уделяется достаточно внимания в теологической литературе, культурологическая новизна этих комментариев открывает перед теологами и религиоведами новые перспективы для изучения священного писания мусульман.

Контрольные вопросы

1. В чём новизна современных тафсиров, в которых продолжают традиции классического комментария к Корану?
2. Опишите методологические особенности комментариев Мухаммада ‘Абдо и Мухаммада Рашида Риды. Как их творчество повлияло на развитие мусульманской экзегетики?
3. Объясните, почему некоторые мусульманские реформаторы осуждают богословов, связывающих смыслы Корана с современными научными знаниями.
4. В чём различия между взглядами имамов ал-Газали, ас-Суйути и аш-Шатиби на возможность научного комментария к Корану?
5. Какие основные положения шариата подвергаются критике в модернистских тафсирах? Назовите основные труды, относящиеся к этому направлению в тафсире.

§22. ПЕРЕВОДЫ КОРАНА

Перевод Корана как разновидность тафсира

Традиционные представления о неподражаемости формы и содержания Корана, небесного послания ко всему человечеству, способствовали распространению арабского языка во всех областях Халифата. Представители разных народов, обращаясь в ислам, стремились обучиться языку Корана, чтобы глубже понимать смыслы откровения и лучше отправлять религиозные обряды. Став языком межнационального общения, арабский язык способствовал интеграции мусульманских народов, межкультурному взаимодействию и обмену, развитию религиозной мысли и распространению научного знания. И хотя в миссионерских целях улемы прибегали к переводу Корана и изречений Мухаммада на другие языки, в целом такие переводы не играли в жизни мусульманской уммы той роли, которую, например, сыграли переводы библейских книг в распространении христианства (по Х. Бобзину). Больше того, многие богословы весьма ревностно относились к переводам Корана, поскольку существование оных ослабляло интерес к подлиннику, который они по определению не могли заменить.

Различают четыре вида перевода Корана: буквальный (подстрочный),

смысловой, комментированный и поэтический.

Буквальный перевод — это передача значений слов исходного текста в том порядке, в каком они встречаются в самом тексте, без учёта синтаксических и логических связей между ними. Такой перевод не передаёт действительное содержание подлинника, но отображает особенности построения высказывания в нём. Иногда им пользуются на начальном этапе работы над литературным переводом текста. Средневековые авторы прибегали к буквальному переводу Корана, записывая значения отдельных слов между строк оригинала, не ставя перед собой цель создать связный текст. Поскольку в зависимости от контекста языковые единицы приобретают новые смысловые оттенки и поскольку между синтаксическими структурами арабского и других языков имеются существенные расхождения, неадекватность буквального перевода не вызывает сомнений у специалистов.

Смысловой перевод — это правильная передача значений исходного текста при помощи лингвистических средств языка перевода. Мусульманские авторы разделяют значения Корана на основные и второстепенные. Основные значения одинаково понятны и специалистам, и простым людям, знающим лексические значения слов и основы арабской грамматики, а второстепенные связаны с особенностями композиции и стиля Корана. Глубина и многогранность второстепенных смыслов достигаются за счёт употребления и опущения определённого артикля, препозиции и постпозиции связанных друг с другом элементов речи, за счёт риторических фигур и стилистических оборотов, которые лишь изредка удаётся передать аналогичными средствами. Поэтому считается, что смысловой перевод обеспечивает передачу основных и лишь отчасти второстепенных значений Корана.

Комментированный перевод — это краткий тафсир, передающий значения Корана в форме правильной литературной речи на языке перевода. В данном случае перед автором не стоит задача воспроизвести особенности синтаксической структуры и лексики арабского текста. Он стремится в первую очередь раскрыть смыслы аятов, разъяснить вытекающие из них выводы, обозначить переходы от одной мысли к другой. В отличие от смыслового перевода, который претендует на точную передачу собственно значений откровения, комментированный перевод является результатом изысканий автора, его собственным толкованием.

Поэтический перевод — изложение основных значений Корана при сохранении ритма и рифмы. Это наиболее сложный и вместе с тем наиболее выразительный вид перевода, требующий от автора не только глубокого понимания смыслов и целей откровения, но и поэтического таланта и владения искусством стихосложения. Главный недостаток поэтических переводов Корана — вольное обращение с сакральным текстом, обусловленное стремлением автора вызвать у слушателя адекватное эстетическое восприятие перевода. Между тем решение такой задачи без ущерба для содержательной и концептуальной стороны перевода

практически невозможно.

На наш взгляд, научный перевод Корана должен быть максимально близким к синтаксической структуре и лексическому составу арабского подлинника. Такой подход предполагает возникновение в переводе нарушений синтаксических норм и логических связей, потому что полное соответствие лексических и синтаксических средств в двух языках — явление редкое. Для решения этой проблемы дословный перевод необходимо подвергнуть литературной обработке, которая заключается в перестройке структуры предложений, лексико-семантических и грамматических трансформациях. Это значит, что при необходимости следует объединять слишком короткие и расчленять сильно распространённые предложения, заменять одни части речи или члены предложения, аналогичные исходным, другими, отличающимися от них по значению, и т. п. Особое внимание следует уделять переводу идиоматических конструкций, особенно если из них вытекают положения, касающиеся вероучения или религиозной практики. При этом автор должен точно передать не только значение оборота, но и его эмоциональную окраску. К сожалению, справиться с этой задачей удаётся не каждому переводчику. Например, И. Ю. Крачковский дословно переводит выражение «...и прижми своё крыло к себе без боязни» (сура 28 «Рассказ», аят 32). Здесь речь идёт об откровении, полученном Пророком Мусой. Ему было велено положить руку на грудь, чтобы избавиться от страха, который овладел им. Как видим, дословный перевод не передаёт этого смысла и вводит слушателя в заблуждение. Поэтому после литературной обработки перевод данного выражения должен выглядеть примерно так: «Прижми к себе руку, [чтобы избавиться] от страха» (по Э. Кулиеву).

Определённые сложности возникают и при переводе аятов, содержащих указания на исторические персонажи или события, которые, очевидно, были известны аудитории, к которой обращался Пророк Мухаммад. Как справедливо замечает У. М. Уотт, коранические указания на арабскую природу этого писания (напр.: сура 12 «Йусуф», аят 2) подразумевают не только ниспослание его на арабском языке, но и то, что в нём представлены понятия, близкие арабам. Поэтому в интересах ясности перевод некоторых аятов необходимо дополнять пояснительными примечаниями в тексте или в сносках. В противном случае переводной текст будет восприниматься носителями языка перевода отлично от того, как собственно Коран воспринимается в арабо-мусульманской среде. Например, обучавшимся исламу хорошо известно, что аят «Вот ты покинул свою семью рано утром, чтобы расставить верующих по местам для сражения...» (сура 3 «Семейство ‘Имрана», аят 121) и последующие аяты были ниспосланы после битвы при Ухуде (март 625 г.), в которой мусульмане потерпели тяжёлое поражение. В исходном тексте нет прямых указаний на это важное обстоятельство, которое целесообразно упомянуть в примечании. Это особенно важно для того, чтобы читатель сумел прочувствовать морально-психологический аспект этих аятов, ниспосланных для утешения Мухаммада

и уверовавших вместе с ним.

В целом проблема адекватного восприятия переводов Корана связана не только с качеством перевода, но и с религиозными представлениями, которые господствуют, например, в иудео-христианской среде. Так, если в понимании мусульман ангелы — это особый вид творений, которые по природе своей не могут послушаться Аллаха, то христиане верят и в существование «павших ангелов». Кроме того, в новозаветных текстах слово «ангел» в широком смысле употребляется и по отношению к различным вестникам Божиим, например, к Иоанну Крестителю (Лк. 7:27). Поэтому при переводе Корана следует уделять особое внимание правильному подбору лексики и разъяснению тех мест, которые могут быть неправильно поняты аудиторией. Для преодоления подобных трудностей некоторые специалисты включают в перевод Корана шариатскую лексику — арабские термины, значения которых разъясняются в предисловии или в примечаниях. Однако необходимо иметь в виду, что перегруженность перевода специальными терминами негативно отражается на его удобочитаемости.

Мы перечислили лишь некоторые обстоятельства, затрудняющие созданию адекватного перевода Корана. По мнению теологов, адекватный перевод Корана по определению невозможен, потому что любой переводной текст — это речь творения, которая не может сравниться с речью самого Аллаха. В связи с этим большинство улемов придерживается взглядов о недопустимости чтения переводов Корана в ритуальных целях, например, во время намазов. Сообщается, что имам Абу Ханифа разрешал читать суру «Открывающую» в переводе на персидский язык тем, кто не может произносить слова по-арабски. Поэтому некоторые правоведы ханафитского толка разрешают читать переводы суры «Открывающая» и на другие языки, но при условии, что молящийся не в состоянии произнести арабский текст и что переводной текст максимально близок к исходному. В начале XX в. между ханафитскими богословами развернулась бурная полемика относительно дозволенности чтения переводов Корана в намазе. Многие улемы во главе с шейхульисламом Мустафой Сабри-эфенди (ум. 1954) категорически выступили против этого, отдав предпочтение мнению трёх других *мазхабов*. Примерно в тот же период появились труды известных египетских богословов Мухаммада Хусайна Махлуфа (ум. 1936), Мухаммада Шакира (ум. 1939) и Махмуда Шалтута (ум. 1963) о значении и месте переводов Корана. В них особо подчёркивается, что передача смыслов Корана на различных языках мира — необходимость, которая не должна приводить к отождествлению переводов Корана с самим священным писанием.

Переводы Корана на языки мусульманских народов

Существует мнение, что известный сподвижник Мухаммада, перс по происхождению Салман ал-Фариси был первым, кто осуществил перевод Корана на иностранный язык. Сообщения о его переводе Корана на персидский язык имеют широкое хождение в Иране, Пакистане и Индии. И

хотя мы не располагаем надёжными свидетельствами того, что во времена сподвижников существовал полный перевод Корана, есть все основания утверждать, что они перекладывали на другие языки отдельные фрагменты писания. Например, в сводах Ибн Абу Шайбы, Ибн Абу Хатима и в тафсире ат-Табари сообщается, что Ибн ‘Аббас, комментируя некоторые аяты, разъяснял их значения на персидском языке. Ханафитский правовед, кади Абу Бакр ас-Сарахси (ум. 1090) пишет, что Абу Ханифа разрешал тем, кто не может выучить суру «Открывающую» на арабском языке, читать её в персидском переводе, ссылаясь на предания о том, что Салман ал-Фариси перевёл эту суру на персидский, чтобы люди могли читать её в ритуальной молитве, пока не научатся говорить по-арабски. Шафиитский правовед и комментатор Шахфур ибн Тахир (ум. 1078) в предисловии к своему труду *Tādjīm at-tarādjīm fī taḥsīr al-Kur‘ān li-l-a‘ādjīm* отмечает, что Салман перевёл первую суру Корана с позволения самого Мухаммада.

Очевидно, что в тот период переложение коранических смыслов на другие языки было вызвано необходимостью и использовалось в миссионерских целях. Арабский язык не сразу распространился во всех областях Халифата, хотя официальная переписка и документация были переведены на него уже во времена омейядского халифа ‘Абд ал-Малика ибн Марвана (685—705). Во время проповедей аяты Корана цитировались на арабском языке, а потом разъяснялись на местном языке или диалекте. Во многих мусульманских странах эта традиция сохранилась по сегодняшний день. В трактате ал-Джахиза о риторике сообщается, что басрийский рассказчик (к^ас^сāс^а) Муса ибн Йасар ал-Асвари (ум. ок. 767) одинаково хорошо владел арабским и персидским языками. Во время занятий арабы и персы усаживались по разные стороны от него, и он комментировал аяты Корана на обоих языках: сначала для одних, а потом — для других.

Согласно мусульманским источникам, первое полное толкование Корана на персидском языке составил мутазилитский богослов Абу ‘Али ал-Джуббаи (ум. 916). Появление данного труда на рубеже IX — X вв. не было случайностью, потому что именно в этот период новоперсидский язык, обогатившийся за счёт арабской лексики и использующий арабское письмо, получает широкое распространение в различных областях Ирана. При Саманидах, правивших Средней Азией и Восточным Ираном до 999 г., новоперсидский язык, наряду с арабским, становится языком межнационального общения, поэзии, научной и теологической литературы. Многие богословы начинают писать свои труды на персидском языке и переводить на него сочинения арабских классиков. По приказу саманидского правителя Мансура ибн Нуха (961—974) группа богословов Хорасана и Мавераннахра переводит на персидский язык тафсир ат-Табари. Это самостоятельный комментарий к Корану, в основу которого был положен знаменитый *Джāми‘ ал-байāн*, хотя некоторые авторы ошибочно называют его переводом данного тафсира. Очевидно, эта неточность связана с тем, что *Джāми‘ ал-байāн* действительно был переведён на персидский в X в., но это две разные работы. Рукопись перевода была обнаружена в книгохранилище

библиотеки *Аст-ан Кудс* (Мешхед) и опубликована в Иране. Собственно перевод священного текста на персидский появился лишь в 1275 г. Его автором был известный персидский писатель и мыслитель Са'ди Ширази (ум. 1292). Первое печатное издание перевода Корана на персидский увидело свет в Тегеране в 1855 г.

Самый ранний перевод Корана на турецкий язык появился, очевидно, параллельно с переработанной версией тафсира ат-Табари на персидском языке. Среди улемов, работавших над тем переводом, были богословы тюркского происхождения, которые составили подстрочник, записанный между строк арабского текста Корана. В нём приводятся отдельные значения арабских слов, которые по большей части не образуют связный текст. Оригинал той рукописи не сохранился до наших дней, а имена его авторов и дата его появления остаются неизвестны. Однако его рукописные копии хранятся в музеях Стамбула, Лондона и Манчестера. Поскольку Сельджуки не уделяли внимания развитию турецкого языка, особый интерес к переводу Корана и тафсиров на турецкий появляется только в XV в., в период правления османских султанов. Однако богословы-традиционалисты выступают против собственно перевода священной книги, опасаясь использования его в ритуальных целях. Поэтому переводы Корана на турецкий по большей части представляют собой подстрочник. В период османского правления также появляются переводы на турецкий авторитетных арабских тафсиров, в частности тафсира ал-Байдави.

Переводы Корана заинтересовали турецких улемов во второй половине XIX в. Первое печатное издание турецкого перевода Корана появилось в Каире (1842), а спустя два десятилетия перевод Корана был напечатан и в Стамбуле. Во времена правления султана 'Абд ал-Хамида II (1876—1909) о дозволенности перевода Корана заявили шейхульислам Муса Казим-паша (ум. 1934), известный государственный деятель Ахмад Джаудат-паша (ум. 1895) и другие учёные. Первым переводом Корана после перехода турецкой письменности на латинский алфавит (1928) стал труд «Значения Корана» Исма'ила Хакки ал-Измири.

Как показывают наблюдения, улемы традиционно проявляют живой интерес к переводу Корана и богословской литературы в тех областях, где мусульманские народы тесно соприкасаются с приверженцами других религий. В Испании значения Корана записывались на местных диалектах арабской графикой (алхамиадо). До нас дошли отдельные фрагменты этих рукописей, относящиеся примерно к XV в., и полный перевод Корана, записанный уже латинскими буквами (1606). Согласно П. А. Грязневичу, в XV — XVII вв. были предприняты попытки перевода Корана на белорусский язык, который стал родным для переселившихся в Литву татар. В сохранившихся рукописях Корана подстрочный перевод на белорусский язык записан арабской графикой. Первый перевод Корана на польский язык осуществил польский татарин из Подлясья Ян Мурза Тарак Бучацки (ум. 1857). Всплеск переводческой активности в Индии также приходится на период расширения торговых связей с европейскими государствами и на

период английской колонизации. Шах Валиаллах ад-Дихлави подчёркивал важность разъяснения смыслов Корана на языках народов Индии и самолично перевёл Коран на персидский язык (1737), а его сыновья шах Рафи‘ ад-Дин (ум. 1818) и шах ‘Абд ал-Кадир (ум. 1814) — на урду.

Согласно исследованиям М. Ногманова, в татарской среде комментированные переводы Корана существовали уже в середине XVII в. Переводом Корана на язык тюрки занимался известный татарский богослов ‘Абу ан-Наср ал-Курсави (ум. 1812), однако его труд остался незавершённым. Позднее он был отредактирован и дополнен его учеником муллой Ну‘маном ибн ‘Амиром ас-Самани, который, однако, тоже не успел довести свой комментарий до конца. Наибольший вклад в развитие богословской литературы на старотатарском языке внесли татарские просветители второй половины XIX в. В 1910 г. в Казани вышли в свет двухтомный комментарий *Тасхїл ал-байāн фї тафсїр ал-К□ур’āн* (Облегчённое разъяснение комментариев к Корану) шейха Мухаммада Садика ал-Иманкули (ум. 1932) и краткий перевод-комментарий *ал-Итк□āн фї тардждама ал-К□ур’āн* (Совершенство в переводе Корана) шейхульислама ал-Хамиди (ум. 1911). В первой трети прошлого века также появляются старотатарские переводы Корана публициста Зийа ад-Дина Кемали (ум. 1942), либерала-реформатора Мусы Бигиева (ум. 1949) и др. В начале прошлого века были созданы и первые переводы-комментарии к Корану на азербайджанском языке, принадлежащие перу кади Мирмухаммада Керима-аги Мусави (1906) и шейхульислама Мухаммада Хасана Мовлазаде Шакави (1908).

На сегодняшний день Коран переведён на языки десятков мусульманских народов Европы, Азии и Африки. В большинстве своём это результат усилий отдельных теологов, востоковедов или писателей, опирающихся на индивидуальный опыт изучения священной книги. Одно из немногих исключений — популярный турецкий перевод, подготовленный группой теологов-арабистов под руководством проф. ‘Али Озека и проф. Хайрадина Карамана. С целью подготовки и популяризации научных переводов Корана в Саудовской Аравии (1984) и в Иране (1994) были созданы крупные научные центры, занимающиеся исследованием теоретических проблем корановедения, изучением наследия европейских и других школ исламоведения, переводом и публикацией переводов Корана на различные языки мира. При поддержке этих центров издаются периодические научные журналы, организуются международные конференции и семинары, проводится масштабная работа по разработке системного подхода к переводу правовых аятов, риторических оборотов и других изобразительно-выразительных средств речи в Коране.

Переводы Корана на европейские языки

Знакомство европейских народов с исламом началось с успешных для мусульман завоеваний с одной стороны — на Ближнем Востоке, а с другой — в Испании и в соседних областях Франции и Италии. Но уже в начале VIII

в. бурная фаза расширения мусульманских владений подошла к концу, и между мусульманскими и европейскими государствами стали выстраиваться политические и торговые связи. На протяжении нескольких столетий главными воротами в мусульманский мир оставался Кордовский эмират (а позднее — халифат), который, несмотря на непрекращающиеся войны с соседними королевствами, обладал высоким научным и культурным потенциалом. «Блестящая краса Вселенной, юная чудная столица, гордая своей военной силой, знаменитая находящимися в ней прелестями, сияющая в изобилии всех благ земных» — такими восторженными эпитетами описывает Кордову монахиня Гротсвита из Галдерсгейма около 960 г. Достижения мусульман вызывали у европейцев одновременно и восторг, и почтенный страх. По всей Европе ходили мифы о том, что книга, из которой «сарацины» черпают свои знания, обладает магической силой. Вместе с тем достоверные сведения о Коране и его содержании едва ли проникали в христианский мир. Отчасти этому способствовало и нежелание самих мусульман отдавать экземпляры Корана в руки иноверцев, потому что большинство законоведов запрещали прикасаться к *мусхифу* без ритуального очищения. Известно, например, что в XII в. мусульманам Испании воспрещалось продавать арабские рукописи иудеям и христианам из-за опасений плагиата с их стороны. Несмотря на такого рода сложности, существуют исторические свидетельства того, что экземпляры Корана были доступны европейцам, особенно христианским священникам и богословам. В книжных фондах европейских библиотек сохранились старинные рукописи, которые были захвачены во время сражений против арабов и турков, а также экземпляры, выполненные европейскими переписчиками.

Ранние попытки перевода Корана на языки немусульманских народов связаны с деятельностью христианских и иудейских полемистов. Исследования средневековой византийской литературы указывают на то, что уже в IX в. существовал перевод Корана на греческий язык. Этот памятник не сохранился до нашего времени, но Никита Византийский (IX в.) часто ссылается на него в своём трактате «Опровержение Корана». Он демонстрирует глубокое знание Корана и цитирует перевод около двухсот аятов, а отсутствие документальных подтверждений того, что Никита владел арабским языком, позволяет предположить, что он пользовался полным или почти полным переводом Корана. Личность переводчика остаётся неизвестной. По мнению К. Верстига, он не был урождённым арабом, так как допускает ошибки, которые могли быть вызваны только недостаточным знанием арабской грамматики и лексики. Также очевидно, что в процессе работы над переводом он практически не обращался к арабским тафсирам. Переводы отдельных фрагментов Корана на сирийский язык встречаются в полемических сочинениях сиро-яковитского митрополита и писателя Дионисия бар Салиби (ум. 1170). Ссылки на коранические аяты встречаются и в еврейской богословской литературе (Са'адия Гаон, Хай бен Шрира и др.), хотя полный перевод Корана на иврит впервые был осуществлён с итальянского языка лишь в 1547 г.

В Западной Европе интерес к переводу Корана зародился в самый разгар Реконквисты, хотя к тому времени усилиями мосарабов и испанских евреев некоторые научные и философские труды уже были переведены с арабского на кастильский, а затем — на латинский языки. В 1141 г. Петр Достопочтенный (ум. 1156), аббат монастыря Ключни, совершил поездку в Испанию для ознакомления с положением монахов ордена Святого Бенедикта. В ходе поездки он пришёл к выводу о том, что для успешного обращения мусульман в христианство священники должны обладать знаниями о Коране и мусульманском законе. Он приступил к поиску теологов, владеющих арабским языком и способных переложить смыслы Корана на латинский язык. Примерно в 1143 г. по его заказу английский теолог и астроном Роберт Кеттонский (ум. 1160?) и известный переводчик арабских астрономических сочинений на латынь Херман Далматийский (ум. ок. 1160) осуществили первый перевод Корана на латинский язык, озаглавленный *Lex Mahumet pseudoprophete* (Закон лжепророка Магомета). Сообщается, что им помогал некий мусульманин по имени Мухаммад. Стремясь сделать перевод понятным и связным, авторы дополняли его интерполяциями, которые, однако, нередко искажали смысл аятов. И хотя в XV — XVI вв. данный перевод был раскритикован Хуаном де Сеговия и самим Мартином Лютером (ум. 1564), он сыграл большую роль в формировании у европейцев общего представления об исламе. До настоящего времени сохранилось более 25 рукописных копий этого перевода. Он лёг в основу ранних переводов Корана на итальянский, немецкий и нидерландский языки и был включён в знаменитый «Толедский сборник» (Базель, 1543), изданный по инициативе немецкого реформатора Теодора Бухмана (ум. 1564).

Поражение короля Кастилии Альфонсо VIII при Аларкосе (1195) от Альмохадов вызвало очередную волну интереса к мусульманской догматике. По заказу архиепископа Дона Родриго Хименеса де Рада (ум. 1247) был выполнен перевод на латынь ряда мусульманских доктринальных книг, включая трактаты идеолога Альмохадов, сторонника строгого единобожия Ибн Тумарта (ум. ок. 1128). Так, в 1209 — 1210 гг. на свет появился второй латинский перевод Корана, выполненный испанским врачом и каноником Марком Толедским. В отличие от своих предшественников, Марк Толедский не делает авторских вставок и старается не отступать от подлинника. При этом он ни разу не упоминает о существовании более раннего перевода, о котором он вполне мог ничего не знать. Однако, несмотря на очевидные преимущества, этому переводу была уготована менее славная судьба, чем предыдущему. Он так и остался неизданным.

В последующие столетия было осуществлено ещё по меньшей мере пять переводов Корана на латынь. Они преследовали главным образом миссионерские цели и оставались основным источником сведений о Коране для европейцев вплоть до эпохи Возрождения. Последний латинский перевод был выполнен духовником папы Иннокентия XI Людовико Мараччи (ум. 1700) и дополнен комментариями из арабских источников, которые были

тщательно отобраны с целью создать как можно худшее представление об исламе. Данный перевод был издан вместе с арабским текстом, разделённым на фрагменты, в Падуе (1698), а позднее переиздан без арабского текста (Лейпциг, 1721). Появление перевода Мараччи было с энтузиазмом воспринято в европейских научных кругах, и он лёг в основу нескольких переводов Корана на европейские языки. Среди них — проникнутые духом антиисламской риторики переводы Д. Нерретера на немецкий (1703) и И. Б. Шедльмайера и Георге Гедсона на венгерский (1831) языки.

В Средние века существовали переводы Корана и на кастильский язык, которые, однако, не оставили заметного следа на изучении священной книги. Сообщается, что первый перевод на кастильский был осуществлён по приказу короля Кастилии Альфонсо X Мудрого (1252—1284). Спустя два столетия очередной перевод на кастильский был выполнен известным теологом Хуаном де Сеговия (ум. 1458). С этой целью он в 1455 г. пригласил в Савойю мусульманского законоведа 'Ису ибн Джабира, вместе с которым они в течение четырёх месяцев готовили рукопись перевода, записанного параллельно с текстом подлинника. Позднее Хуан де Сеговия самостоятельно перевёл Коран с кастильского на латынь, однако, к сожалению, сохранилось только вступление к этому труду.

Среди переводов Корана на современные европейские языки старейшим считается итальянский перевод А. Арривабене (Венеция, 1547). В названии книги отмечается, что перевод осуществлён с арабского языка, однако, по мнению многих исследователей, в основу был положен первый латинский перевод середины XII в. Спустя более чем сто лет перевод Арривабене был переложен на немецкий язык С. Швейггером (ум. 1622). В предисловии к его первому изданию (1661) отмечается, что автор познакомился с итальянским переводом во время своего миссионерского визита в Стамбул, однако ни слова не говорится о латинском переводе, к которому восходят оба труда. Перевод Швейггера впоследствии был переведён на нидерландский язык, однако нам неизвестны ни имя переводчика, ни точное место его издания.

Перечисленные выше переводы Корана на европейские языки были выполнены христианскими теологами, которые не имели глубоких знаний о мусульманском вероучении и праве. Некоторые из них даже не знали арабского языка и опирались на более ранние латинские переводы. В лучшем случае они имели доступ к арабским тафсирам или прибегали к помощи мусульман. Поэтому появление французского перевода, выполненного дипломатом и востоковедом Андре дю Риэ (ум. 1669), который много лет проработал на мусульманском Востоке, ознаменовало начало новой эры в изучении Корана. Впервые изданный в 1647 г., этот труд за сравнительно короткий срок выдержал несколько изданий в Париже и Амстердаме и был переведён на английский, немецкий, нидерландский и русский языки. Реакция европейской общественности на новый перевод Корана, во многом опирающийся на традиционные комментарии ал-Байдави, ас-Суйути и других улемов, обеспокоила католических священников, и собор римских цензоров при папе Александре VII (ум. 1667) издал официальный запрет на

издание и перевод Корана. Труд А. дю Рие оставался единственным переводом Корана на французский до 1783 г., когда был издан перевод французского путешественника и востоковеда К. Э. Савари (ум. 1788). По словам Х. Бобзина, он был первым европейским переводчиком, который прочувствовал в Коране «совершенство стиля и грандиозность мысли».

Первый английский перевод Корана был выполнен с французского в 1649 г., всего через два года после его первого издания. Автор английского перевода остаётся неизвестным. Некоторые исследователи приписывают его авторство издателю — шотландскому писателю А. Россу. В предисловии издания 1649 г. приводится описание жизнедеятельности Пророка Мухаммада и краткая справка об исламе. Несмотря на литературные недостатки этого перевода, он быстро приобрёл известность и в течение одного года выдержал сразу два издания. Примечательно, что именно этот труд был первым переводом Корана, изданным в Соединённых Штатах (Спрингфилд, 1806). Однако в самой Англии к тому времени всё большую популярность приобретал перевод, выполненный адвокатом и востоковедом Дж. Сэйлом (ум. 1736) непосредственно с арабского. Этот труд, дополненный расширенными примечаниями и содержащий обширные сведения о мусульманской традиции, об обычаях и законах мусульман, впервые увидел свет в 1734 г. Он был переведён на немецкий, французский и русский языки и почти столетие оставался самым прогрессивным достижением европейской арабистики.

Перелом в военно-политическом противостоянии Запада с мусульманским миром оказал существенное влияние на дальнейшее развитие арабистики. В европейских гуманитарных науках утвердилась парадигма колониализма, а изучение мусульманских обычаев и законов перестало носить чисто миссионерский характер. Перед востоковедами стояла задача изучить и понять ислам в свете новейших теорий в области исторической социологии, психологии, библеистики и т. д. В этот период появляются переводы Корана с подлинника на французский А. Биберштейн-Казимирского (1840), на шведский Ф. Крузенстолпа (1843), на иврит Х. Рекендорфа (1857), на английский Э. Г. Палмера (1880), четырёхтомный комментарий к Корану Э. Уэрри (1882—1886) и десятки других сочинений по корановедению. Особое место среди переводов Корана занимает работа преподобного Дж. Родуэлла (1861), в которой суры расставлены в хронологическом порядке. Впоследствии идея расположения сур в порядке их произнесения была использована в известных переводах Р. Белла на английский и Р. Блашера (ум. 1973) на французский языки. Концепция изучения священного текста в историческом контексте была поддержана немецким востоковедом Р. Паретом (ум. 1983). Стремясь передать впечатления, который Коран вызывал у слушателей Мухаммада, он дополнил свой перевод (Штутгарт, 1962) сжатыми историческими комментариями.

Традиции перевода Корана в европейской школе востоковедения продолжают по сегодняшний день. К числу удачных научных переводов Корана относятся работы кембриджского арабиста Артура Арберри (ум.

1969), французского востоковеда Жака Берка (ум. 1995) и др. Наряду с этими трудами широкое хождение имеют переводы мусульманских авторов. В мусульманской среде самую раннюю попытку передать смыслы Корана на английский язык предпринял Мухаммад 'Абд ал-Хаким-хан из Патияла (1905). Позднее появились работы английского публициста Мухаммада Мармадьюка Пиктолла (1930) и индийского богослова 'Абдаллаха Йусуфа 'Али (1934), отличающиеся высокими литературными достоинствами и обретшие большую известность. Заслуживает внимания и перевод Корана с краткими комментариями, подготовленный Мухаммадом Асадом (до обращения в ислам — Леопольд Вайс) (1980). Он родился в семье австрийского адвоката, а его дед был старейшиной одной из уважаемых раввинских династий в Западной Украине. Основанный на мусульманском предании, его труд относится к числу лучших традиционных переводов Корана, несмотря на то, что некоторые улемы критикуют Асада за склонность к мутазилитскому рационализму.

Переводы Корана на русский язык

В России интерес к Корану начал расти с первой трети XVIII в., чему способствовали, с одной стороны, распространение в Западной Европе романтических представлений о мусульманском Востоке, а с другой стороны — стремление российских государей расширить южные пределы империи. Первый перевод Корана на русский язык, получивший название «Аль-Коран о Магомете, или Закон турецкий», был напечатан по инициативе Петра I в 1716 г. Он был выполнен с популярного в тот период французского перевода Андре дю Рие, однако содержит много ошибок, вызванных отсутствием у автора необходимых знаний об исламе и плохим знанием собственно французского языка. Титульный лист того издания не содержит имени переводчика. Российский книговед В. С. Сопиков (ум. 1818) ошибочно приписывал его авторство советнику Петра I, князю Дмитрию Кантемиру (ум. 1723). Последний перевёл с латыни критическое исследование мусульманского шариата «Книга Систима, или Состояние мухаммеданския религии» (1722), но никогда не приступал к переводу священной книги мусульман. Согласно другому мнению, не менее спорному, вышеназванный перевод осуществил врач Пётр Посников (Постников), который длительное время работал дипломатом в Париже. Перу Петра Посникова действительно принадлежит перевод Корана с французского перевода А. дю Рие. Однако этот перевод так и не был издан, а сохранившиеся рукописи этого труда существенно отличаются от издания 1716 г.

Расширение гражданских и религиозных прав мусульман при императрице Екатерине II (1762—1796) послужило толчком для дальнейшего изучения ислама в России. В 1787 г. в типографии Императорской Академии наук (Петербург) впервые в России был напечатан полный арабский текст Корана, подготовленный муллой 'Усманом Ибрахимом. Примерно в тот же период появились переводы М. И. Верёвкина (1790) и А. В. Колмакова (1792). Первый из них был выполнен с французского перевода А. дю Рие и

считается «самым поэтичным из всех переводов своего времени» (по К. С. Кашталёвой). Несмотря на наличие в работе многочисленных неточностей, во многом связанных с особенностями французского подлинника, труд М. И. Верёвкина (ум. 1795) пробудил живой интерес к Корану в российской академической и литературной среде. Находясь под впечатлением от его выразительного языка, великий русский поэт А. С. Пушкин сочинил свои знаменитые «Подражания Корану» (1824). Второй перевод, сделанный А. В. Колмаковым (ум. 1804) с английского перевода Дж. Сэйла, был дополнен переводом жизнеописания Пророка Мухаммада. В отличие от первых переводов Корана на русский язык, изданных по указанию и на средства государей Российских, это издание было осуществлено «иждивением Василия Сопикова», уже упомянутого нами книговеда и библиографа.

Во второй половине XIX в. в европейских и российских научных кругах активно обсуждается новый французский перевод Корана, выполненный польским иммигрантом А. Биберштейном-Казимирским. Он был включён в коллекцию священных книг Востока, изданную в трёх томах, и позволил европейцам впервые взглянуть на Коран как на самостоятельный памятник, возникший в чуждой и даже враждебной среде, но заслуживающий беспристрастного изучения. Перевод этого труда на русский язык, выполненный К. Николаевым, впервые был издан в 1864 г., а впоследствии дополнен и слегка отредактирован. По свидетельству И. Ю. Крачковского, «для русской литературы перевод Николаева сыграл почти такую же роль, как его оригинал во Франции. Он избавил от необходимости обращаться к старым переводам XVIII в.» Следует отметить, что о личности К. Николаева нам практически ничего не известно. В научной литературе лишь отмечается, что по своему происхождению он был связан с кружком славянофилов.

В 1859 г. был издан «Полный конкорданс Корана или ключ ко всем словам и выражениям его текстов для руководства к исследованию религиозных, юридических, исторических и литературных начал сей книги», составленный первым деканом факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета Мирзой Казем-беком (ум. 1870). Выходец из азербайджанской семьи, он получил традиционное мусульманское образование, а впоследствии обратился в христианство и внёс неоценимый вклад в развитие российского востоковедения. В процессе работы над конкордансом А. Казем-бек опирался на так называемый «Коран Флюгеля», который отличается от священного текста, признаваемого мусульманской традицией. Пожалуй, это было главным недостатком работы российского учёного, потому что с появлением каирского издания Корана нетрадиционный текст, подготовленный Г. Флюгелем, фактически потерял своё значение.

Издание конкорданса А. Казем-бека предварило начало новой эпохи в истории российского корановедения. Предметом исследования стал собственно текст Корана на арабском языке. В 1863 г. в Казани издаётся специальный словарь к Корану и памятникам доисламской арабской поэзии,

составленный И. Ф. Готвальдом (ум. 1897), а в 1881 г. в Санкт-Петербурге выходит в свет «Словарь к арабской хрестоматии и Корану», подготовленный В. Ф. Гиргасом. Не случайно именно в этот период появляются и первые переводы Корана непосредственно с арабского подлинника. В 1871 г. завершает работу над переводом Корана Д. Н. Богуславский, долгие годы служивший переводчиком русского посольства в Стамбуле. Его труд, дополненный комментариями и объяснительными примечаниями, характеризуется глубоким пониманием автором важных аспектов мусульманского вероучения и права. По его собственному признанию, изначально он не ставил перед собой цель перевести Коран целиком, а, пользуясь сочинениями мусульманских экзегетов, изучал, «самые трудные и тёмные места». По возвращении в Россию ему стало известно, что русскоязычного перевода Корана с подлинника на тот период ещё не было, и он принял решение довести работу до конца. Однако опубликовать свой труд при жизни Д. Н. Богуславский так и не решился. Возможно, этому воспрепятствовали его занятость в Военном министерстве и дипломатическая работа на Дальнем Востоке. Возможно, он отказался издавать свой труд по причине появления перевода Г. С. Саблукова (1878). В любом случае, после смерти автора его вдова предложила Академии наук издать перевод Корана, но получила отказ. Некоторое время следы этой рукописи были затеряны, но в феврале 1928 г. она была случайно приобретена И. Ю. Крачковским, а после его смерти попала на хранение в Санкт-Петербургское отделение архива РАН. В 1995 г. перевод Д. Н. Богуславского впервые был издан благодаря кропотливому труду петербургских востоковедов.

Судьба второго перевода Корана с арабского языка оказалась более счастливой. Выполненный казанским востоковедом и миссионером Г. С. Саблуковым (ум. 1880), он был впервые издан в 1878 г. Спустя год автор осуществил издание приложения к своему переводу — указателя к содержащимся в Коране именам собственным и религиозным понятиям. Позднее данный перевод многократно переиздавался, а издание 1907 г. было дополнено арабским текстом. Несмотря на широкую популярность этого перевода, в его адрес было высказано немало критических замечаний. По словам А. Е. Крымского, «Саблуков старается быть мертвенно-буквальным, так что во многих местах понять его нельзя, если не смотреть одновременно в арабский оригинал. Кроме того, в переводе Саблукова есть изрядное количество несомненных ошибок». Согласно оценке советских арабистов В. И. Беляева и П. А. Грязневича, в переводе Г. С. Саблукова были «специфические выражения, присущие христианской литературе и возникшие в процессе переводов на русский язык Библии и Евангелия. Будучи закреплёнными в печатном переводе Корана, они могли вызвать у неподготовленного читателя ассоциации, далекие от идеологии ислама, и создать искажённое представление об идейном содержании этого памятника».

В 20-х гг. прошлого века работу над переводом Корана начал известный

арабист, академик И. Ю. Крачковский (ум. 1951). Задавшись целью дословно перевести аяты Корана, советский учёный практически не опирался на традиционные тафсиры и принимал во внимание только филологические трактовки. Такой методологический подход принципиально отличался от тех, которыми пользовались авторы предыдущих русскоязычных переводов Корана, но имел много общего с буквалистским подходом европейских переводчиков Р. Белла, Р. Блашера и Р. Парета. Вначале академик И. Ю. Крачковский переводил Коран, основываясь на издании Г. Флюгеля, но позднее привёл текст в соответствие с каирским изданием. В 1930 г. работа над черновым вариантом перевода была завершена, но автор не спешил с его публикацией. Он продолжил изучение наследия мусульманских экзегетов и западных востоковедов, дополняя свой труд новыми комментариями. Смерть не позволила И. Ю. Крачковскому завершить задуманное, и его перевод Корана был опубликован лишь посмертно. Он выдержал два академических издания (1963, 1986), однако ни в одном из них текст не подвергался полноценной научной и литературной редакции. В результате в нём были сохранены даже очевидные описки автора, которые сильно искажают подлинный смысл памятника. Несмотря на эти недостатки, перевод И. Ю. Крачковского оказал огромное влияние на развитие коранистики на постсоветском пространстве и оставил заметный след в научной и культурной жизни России.

Последнее десятилетие прошлого века было отмечено ростом интереса к традиционной духовности в целом, что не могло не привести к появлению новых исследований и переводов Корана. С конца 80-х гг. в журнале «Наука и религия» начинается публикация фрагментов перевода Корана, выполненного В. М. Пороховой. Характеризующийся богатым поэтическим языком и снабжённый интересными комментариями, этот перевод завоевал сердца широкой читательской аудитории, которая была готова простить автору отступление от текста подлинника. Между тем реакция научной и религиозной общественности на перевод В. М. Пороховой была более чем сдержанной. В упрёк ей ставили незнание арабского языка, отсутствие специальной подготовки, а также «огромное количество ошибок, серьёзно искажающих содержание священного текста» (по Е. Резвану).

Примерно в тот же период на суд русскоязычных читателей был вынесен перевод профессора М.-Н. О. Османова. Работа над этим трудом, начатая по инициативе директора Института востоковедения АН СССР Евгения Примакова, заняла примерно десять лет. Впервые перевод дагестанского востоковеда был опубликован частями в журнале «Памир» в течение почти двух лет. Первое полное издание этого перевода увидело свет в 1995 г. В последующие годы автор подготовил к изданию ещё две научные редакции, которые заслужили высокую оценку как востоковедов, так и мусульманских религиозных деятелей. Труд профессора М.-Н. О. Османова характеризуется простым и понятным языком, высокой филологической точностью, подробными и надёжными комментариями, основанными на тщательном анализе мусульманской традиции и достижений западного и

отечественного востоковедения.

В 2003 г. вышел в свет смысловой перевод Корана, осуществлённый азербайджанским философом-религиоведом Э. Р. Кулиевым. Этот перевод возник в процессе перевода на русский язык многотомного тафсира известного арабского мыслителя ‘Абд ар-Рахмана ас-Са‘ди. В основу данного труда изначально был положен перевод профессора М.-Н. О. Османова, однако особенности тафсира требовали внесения в него соответствующих редакторских правок. Впоследствии автор переработал черновой вариант перевода, опираясь на комментарии авторитетных мусульманских экзегетов ат-Табари, ал-Багави, Абу ал-Касима аз-Замахшари, Абу ‘Абдаллаха ал-Куртуби, Ибн Касира ад-Димашки и др. Издание было дополнено обширными комментариями, в которых главное место отведено преданиям о причинах ниспослания аятов и хадисам Пророка Мухаммада. Отличительная особенность этого труда — наличие альтернативных переводов, отражающих многозначность арабской лексики и вариативность чтения Корана. Спустя три года после первого издания данного перевода вышел в свет и перевод тафсира ас-Са‘ди под названием «Облегчение от Великодушного и Милостивого».

На сегодняшний день существует восемнадцать полных и более десяти фрагментарных переводов Корана на русский язык, готовится к изданию ритмизированный перевод В. Д. Ушакова, автора монографии «Фразеология Корана». Традиция перевода Корана в России неразрывно связана с расширением тезауруса русского языка за счёт шариатских терминов и формированием особого исламско-проповеднического стиля. Этому способствует появление в последние годы целого ряда монографий и переводов по истории, философии и этике ислама. Значительным событием стали перевод и издание отдельных глав сочинения *ал-Итк̣āн фī ‘улūм ал-К̣ур’āн* (Совершенство в коранических науках), принадлежащего перу имама ас-Суйути (с комментариями Д. В. Фролова). Растущий интерес к исламу — закономерное следствие становления в России современной религиозной культуры, основанной на веротерпимости, взаимном уважении и признании вклада всех народов страны в становление общероссийской идентичности. В этой связи изучение Корана и обучение ему — важный шаг на пути укрепления и совершенствования традиционной духовности, преодоления негативных проявлений «религиозного ренессанса» 1990-х годов и полноценной интеграции верующих мусульман во все сферы жизнедеятельности российского общества. Необходимость скорейшего решения этих задач делает всё более актуальным создание коллективного научного перевода Корана на русский язык, основанного на всестороннем филологическом анализе сакрального текста, на понимании роли мусульманского предания в разъяснении «внутренних» смыслов писания и на осознании пределов применения этико-правовых норм Корана в современных российских реалиях.

Контрольные вопросы

1. Назовите основные виды переводов Корана. Какими характеристиками должен обладать научный перевод Корана?
2. Какие переводы Корана и тафсиров возникли в период новоперсидского Ренессанса? С чем было связано появление новых переводов Корана на языки мусульманских народов в конце XVIII — XIX вв.?
3. Чем был вызван интерес к исламу в Западной Европе в эпоху Возрождения и в эпоху Просвещения? Появление каких переводов Корана относят к знаковым событиям в европейском корановедении? Почему?
4. Когда был издан первый перевод Корана на русский язык? Какие характеристики объединяют ранние переводы Корана на русский язык?
5. Какие переводы Корана с арабского подлинника сыграли значимую роль в формировании у россиян представления об исламе и его священной книге?

§23. КОРАН В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ И ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Влияние Корана на арабскую словесность

Появление Священного Корана стало беспрецедентным событием в истории арабского языка и арабской литературы. Несмотря на то, что во времена Мухаммада язык арабов был достаточно хорошо развит, только с распространением Корана их словесность достигла пределов выразительности и совершенства. Стремление сохранить Коран и уберечь его от искажений двигало улемами, когда они совершенствовали арабское письмо и разрабатывали систему диакритических знаков и огласовок. Язык Корана, богатый грамматическими формами и категориями, риторическими оборотами, метафорами и сравнениями, стал эталоном арабской речи и лёг в основу арабской грамматики. Благодаря Корану лексика арабов пополнилась новыми словами и значениями; прочно вошли в оборот отдельные слова, заимствованные из других языков, сложились принципы наддиалектного классического арабского языка. С укреплением мусульманского государства появились новые сферы применения арабского языка (ведение делопроизводства, документации и т. д.), в которых отдельные обороты из Корана были приняты за языковые стандарты.

Коран трансформировал не только сознание целых народов, но и способ мышления. Коранические идиомы и сравнения прочно вошли в разговорную речь и придали особую изысканность классической литературе. Словно преклоняясь перед совершенством Корана, безупречностью его формы и глубиной содержания, арабо-мусульманские поэты и прозаики часто облекали свои мысли в коранические выражения. Вместе с тем уважение к священной книге обязывало мусульман избегать подражания ему. Разницу между использованием Корана в художественных целях и между имитацией его обозначил Абу Мансур ас-Са‘алиби (ум. 1038), чей трактат *ал-Ик‘тибās*

мин ал-К^аур'ан ал-кар^{им} (Заимствования из Священного Корана) считается самым ранним сочинением на эту тему. Отталкиваясь от идеи неповторимости Корана, автор утверждает, что любые попытки подражать Корану бесполезны и безрезультатны, но люди могут заимствовать его стиль, идеи и обороты, чтобы сделать речь более выразительной и возвышенной. Имамитский правовед и филолог Майсам ал-Бахрани (ум. после 1282) относит заимствование (*ик^атиб^{ас}*) к стилистическим приёмам и определяет его как использование коранических оборотов или аятов для украшения речи. Дамасский кади Абу ал-Ма'али ал-Казвини (ум. 1338) отмечает, что *ик^атиб^{ас}* имеет место лишь в том случае, если в речи нет указаний или намёков на обращение к Корану. Это условие ставит и ас-Суйути в своём трактате о коранических науках. Следовательно, если ритор указывает на цитирование слов Всевышнего, это не считается *ик^атиб^{ас}ом*.

Использование коранических выражений в речи стало предметом богословских дискуссий примерно на рубеже X—XI вв. Маликитские правоведы, в том числе кади Абу Бакр ибн ал-'Араби, опасаясь смешения сакрального и профанного, не разрешали включать коранические обороты в поэтические произведения. Между тем большинство улемов не считало предосудительным заимствование выражений из Корана ни в прозе, ни в поэзии. Священная традиция сохранила немало проповедей и молитв Пророка, в которых встречаются коранические обороты или фрагменты аятов. Согласно преданию, например, письмо Мухаммада византийскому императору содержало приветствие «Мир тем, кто последовал верному руководству!» (сура 20 «Та ха», аят 47). Праведные халифы и другие сподвижники тоже использовали фразы из Корана в своих проповедях и речах. В сборнике *Шу'аб ал-йман* (Разветвления веры) имама ал-Байхаки приводятся бейты одного из ранних мусульман:

سَلِّ اللَّهُمَّ مِنْ فَضْلِهِ وَاقْبَلْ
وَمِنْ يَتَقَى اللَّهَ يَصْرُخْ لَكَ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ
سَلِّ اللَّهُمَّ مِنْ فَضْلِهِ وَاقْبَلْ
وَمِنْ يَتَقَى اللَّهَ يَصْرُخْ لَكَ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ

«Проси Аллаха из милости Его и бойся, ведь богобоязненность — лучшее из приобретений. Тому, кто боится Аллаха, Он создаёт [выход из положения] и посылает удел оттуда, откуда он даже не предполагает». Эти слова похожи на аяты «Тому, кто боится Аллаха, Он создаёт выход [из положения] и посылает удел оттуда, откуда он даже не предполагает» (сура 65 «Развод», аяты 2-3).

Заимствования из Корана встречаются в сочинениях таких признанных улемов, как имам аш-Шафи'и (ум. 820), 'Абд ал-Кахир ал-Багдади (ум. 1037), кади 'Ияд ибн Муса (ум. 1149). Однако отношение к подобным заимствованиям различается в зависимости от характера текста. Согласно сирийскому языковеду Ибн Хиджже (ум. 1433), использование коранических выражений разрешается в проповедях и в договорах, допустимо в обыденной речи, в письмах и в рассказах и запрещено в непристойных шутках и когда ритор приписывает слова Аллаха себе самому. Например, считается неприемлемым, если работодатель говорит о своих служащих:

«К Нам они вернуться, а потом Мы потребуем у них отчёта» (сура 88 «День

покрывающий», аяты 25-26).

Коранические обороты встречаются практически во всех жанрах арабской поэзии, особенно в элегиях, похвальбе, панегириках и сатире. Арабо-мусульманские поэты часто прибегают к аллюзиям на коранические рассказы и притчи, вызывающие у слушателей устойчивые ассоциации. С такой целью, например, используются упоминания о грехе Адама (сура 20 «Та ха», аят 121), об огне Ибрахима (сура 21 «Пророки», аяты 68-71), о жене Лута (сура 66 «Запрещение», аят 10), о верблюдице Салиха (сура 7 «Ограды», аят 73), о рубаше Йусуфа (сура 12 «Йусуф», аят 18), о посохе Мусы (сура 7 «Ограды», аят 107) и т. д. Яркие коранические персонажи нередко служат для восхваления добродетелей или обличения недостатков. Например, Пророк Йусуф обычно олицетворяет красоту, Пророк Ибрахим — преданность Богу, Пророк Аййуб — долготерпение, Фараон — упорство в неверии, Карун — самодовольство и обольщение богатством и т. д.

В некоторых произведениях параллели с кораническими сюжетами и персонажами используются для придания тексту дополнительной смысловой нагрузки, как, например, в бейтах раннеисламского поэта ‘Абдаллаха ибн ал-Хариса (ум. 632):

إِنَّ وَجْهًا بِلَادِ اللَّهِ وَاسْتَجْرًا
فَلَا تَقِي يَوْمًا عَافَى لَهَا الْيَجَادُ وَلَا
تَنْجِي مِنِّي لَذُومُ الْحَقَاةِ وَلِيَّهِ
خَزِيئَةُ الْعَمَاتِ وَعَيْبُ غَيْبٍ مَأْمُونِ

«Поистине, мы убедились, что земля Аллаха просторна. Она спасает от унижений, бесчестия и позора. Посему не выбирайте унижения при жизни, позор при смерти и опасное бесславие». Поэт намекает на коранический упрек в адрес тех, кто отказывается от хиджры на пути Аллаха:

«Разве земля Аллаха не была обширна для того, чтобы вы переселились?» (сура 4 «Женщины», аят 97). Но если Коран призывает к переселению ради сохранения веры и благочестия, то поэт делает ударение на избавлении от унижений и на духовном освобождении.

В целом, арабская касыда, принявшая окончательную форму во второй половине VI в., в исламскую эпоху не претерпела существенных изменений. Она сохранила свою сегментарную структуру и монорифмичность, но её тематика расширилась и вышла за рамки межплеменных отношений и кочевого быта. Довлеющее влияние коранического стиля легко просматривается в касыдах дидактического характера, как, например, в стихотворении басрийского поэта Йазида ибн ал-Хакама ас-Сакафи (ум. 723), адресованном его сыну Бадру:

وَاعْرِضْ لِحَالِ الْيَحْيَى
وَاعْرِضْ لِحَالِ الْيَحْيَى
وَاعْرِضْ لِحَالِ الْيَحْيَى
وَاعْرِضْ لِحَالِ الْيَحْيَى

«Помни о праве твоего соседа, ведь щедрый помнит о [чужих] правах, и знай, что однажды гость непременно похвалит или упрекнёт». Словно находясь под впечатлением от коранических притч и наставлений, поэт учит творить добро и помнить, что отношение к людям — причина доброй молвы или худой славы. В некоторых сочинениях, например, в аскетической лирике Абу ал-‘Атахийи и в касыде «Нунийя» Ибн ал-Каййима (ум. 1350), целевая

установка полностью связана с кораническим учением и богоисканием.

Ещё более осязаемое влияние Коран оказал на развитие арабской прозы. Поэзия, заключённая в рамки традиционных форм, реагировала на бурные процессы в политической и культурной жизни Халифата значительно медленнее, чем проза, в которой нашли отражение все стороны жизни мусульманского общества. Проповеди и рассказы, послания и договоры, теологические и полемические трактаты — каждый из этих жанров развивался и приобретал характерные черты. При этом влияние Корана ощущается в структуре, содержании и стиле прозаических памятников настолько, что некоторые исследователи говорят о формировании под влиянием Корана новых литературных жанров.

Как и суры Корана, практически все средневековые книги и документы на арабском языке условно делятся на структурные элементы (зачин, основная часть и концовка) и открываются формулой «Именем Аллаха, Милостивого, Милосердного». Письма и послания, в свою очередь, начинаются словами приветствия «Мир Вам, милость и благословение Аллаха!» Помимо этого, вступление обычно содержит и слова восхваления Аллаха, свидетельство единобожия и молитву за Пророка Мухаммада и отделяется от основной части формулой 'а затем'. Как правило, речи и тексты заканчиваются тоже молитвенными формулами и славословиями.

Коран оказал влияние и на стиль и ритмику классической арабской прозы. Принято считать, что параллелизмы (расположение тождественных или сходных по грамматической или семантической структуре элементов речи в смежных частях текста), антитезы (риторическое противопоставление) и сложные периоды, состоящие из нескольких предложений, получили распространение в прозаических текстах именно благодаря авторитету Корана. Очевидно, украшение прозаической речи изящными сравнениями, иносказаниями и ритмизированными фрагментами тоже берёт своё начало из коранического стиля.

В содержательном плане влияние Корана на ранние прозаические произведения очевидно. Теологические трактаты, биографические описания Мухаммада, предания о его военных походах и религиозные проповеди изобилуют цитатами и заимствованиями из Корана, порой переработанными на синтаксическом и стилистическом уровнях. Так, в одной из проповедей багдадского оратора Ибн Сам'уна (ум. 997) говорится اصْبِرْ يَا
وَصِدَّ ابْرُؤْغَ لِي الْمُحَرَّرِ أُمُّ فَتَى رَضَانَتُورَ اِبْطِ وَا بِ اَلْمُؤَاقِبَةِ اِنْتَوَاتُفُّ وَا اللّٰهَ - فِى اَلْخَلَوَاتِ تُرْفَعُ لَكُمْ اَلدَّرَجَاتُ «Будьте терпеливы, сторонясь запретного, состязайтесь в терпении, выполняя заповеди, будьте на страже, помня о том, что за вами наблюдают, бойтесь Аллаха, уединяясь с собой, и вы будете возвышены». Как видим, эти наставления созвучны с аятом:

«О вы, которые уверовали! Будьте терпеливы, состязайтесь в терпении, будьте на страже и бойтесь Аллаха, — быть может, вы преуспеете» (сура 3 «Семейство 'Имрана», аят 200).

Наряду с этим Коран дал толчок и развитию художественной прозы, ранней формой которой можно считать пространные комментарии к

кораническим рассказам. Коранические цитаты и сравнения придают особый колорит и коротким рассказам-наравоучениям ранних литераторов ал-Джахиза и Ибн Кутайбы. Коранические описания потустороннего мира, неосязаемого и незримого, вдохновили на создание бессмертных памятников арабской прозы кордовского литератора Ибн Шухайда (ум. 1035) и сирийского поэта Абу ал-‘Ала’ ал-Ма‘арри (ум. 1057). Первый в своём сочинении *Рисāла ат-тавāби‘ ва-з-завāби‘* (Послание о двойниках и духах) описывает своё путешествие в Долину духов, где он встречается с духами-двойниками других поэтов. В сатирической манере автор возражает своим соперникам, даёт критическую оценку творчеству своих предшественников и воспеваает свой собственный литературный талант. В другом сатирическом трактате *Рисāла ал-гуфрāн* (Послание о прощении) известный поэт-скептик ал-Ма‘арри отправляется в загробный мир, чтобы поинтересоваться судьбой своего критика Ибн ал-Кариха ал-Халаби (ум. после 1033) и своих предшественников — поэтов и философов. Устами коранических персонажей он описывает многочисленные сцены воскрешения и воздаяния и пытается обосновать свою правоту в идеологических спорах со своими современниками, особенно с богословами-традиционалистами.

Священный Коран продолжает вдохновлять поэтов и писателей и в наши дни. Персонажи с именами коранических Пророков «ожили» на страницах романа *Аўлād х̣āратинā* (Дети нашего квартала) египетского писателя, лауреата Нобелевской премии по литературе Нагиба Махфуза (ум. 2006). Написанный спустя семь лет после июльской революции 1952 г., роман затрагивает актуальные проблемы египетского общества и проповедует общечеловеческие ценности, на основе которых возможно сосуществование мировых религий. Египетский публицист Мустафа Махмуд в книге *Саввāх̣ фī дунйā-Ллāх* (Путешественник в мире Аллаха) обращается к коранической тематике для разрешения проблем современного общества. С одной стороны, он критикует западный империализм и политику «двойных стандартов» в отношении мусульманского мира, а с другой стороны — упрекает законовевов и схоластов за чрезмерное внимание к правовым вопросам и разногласиям между *мазхабами*. Большую популярность приобрёл сборник коротких рассказов-наравоучений *Лā тах̣зан* (Не печалься) саудовского писателя ‘Аида ал-Карни. Искусно сочетая прозаические отрывки со стихотворениями и *сadj‘ем*, автор продолжает традиции мусульманских классиков и побуждает читателей задумываться над смыслом жизни и непреходящими ценностями.

Коран в персидской литературе

В исламский период ареал распространения арабского языка значительно расширился, что оказало значительное влияние на развитие языковых и литературных традиций мусульманских народов. В IX — X вв. в Хорасане зародилась и получила развитие новоперсидская литература, основанная на арабской графике и изобиловавшая арабской лексикой. Персидские поэты, овладевшие арабским стихосложением, искусно

использовали метрическую просодию в своих касыдах. Существует мнение, что первым поэтом, в чьём творчестве смешиваются персидские и арабские черты поэзии, был Мухаммад ибн Васиф, служивший при дворе Саффаридов (861—911) в Систане. Другие источники сообщают, что ещё раньше Абу ал-‘Аббас Марвази прочёл хвалебный стих на персидском языке в адрес аббасидского халифа Ма’муна (814—834). В любом случае расцвет новоперсидской литературы приходится на эпоху правления иранской династии Саманидов (820—1000), чьё происхождение возводят к сасанидскому полководцу Бахраму Чубину.

Саманидские правители уделяли особое внимание развитию персидского языка и поощряли придворных поэтов. По их распоряжению на новоперсидский язык были переведены иранские эпосы, многие арабские сочинения по теологии и истории. В персидской поэзии того периода преобладают панегирические сочинения, ощущается тоска по канувшему в лету величию древнего Ирана, нередко встречаются следы зороастризма. Со времён Абу Мансура Дакики (ум. ок. 977) особое внимание уделяется истории персидских царей. Около 1000 байтов из его касыды включены в знаменитую эпическую поэму *Шахнаме* (Книга царей) Абу ал-Касима Фирдоуси. Прозаики X — первой половины XI вв. часто прибегают к архаичной персидской лексике, сторонятся употребления арабских слов, практически не пользуются ритмическим рисунком, параллелизмами и другими литературными украшениями, что отчётливо видно в *Мукъаддама-йи шахнама-йи Абӯ Мансӯрӣ* (Предисловие к «Книге царей» Абу Мансура), составленном несколькими знатоками иранского богатырского эпоса.

Однако дальнейшее развитие новоперсидской литературной традиции было неразрывно связано с превращением иранских городов и провинций в ведущие культурные центры мусульманского мира. Исламское влияние на персидскую лексику и на форму сочинений росло по мере распространения переводных теологических трактатов. В X в. появляется первый комментарий к Корану на персидском языке, в основу которого был положен знаменитый тафсир ат-Табари. Примерно в тот же период в персидской прозе появляются лексические и литературные украшения, характерные для арабской прозы, отсылки к аятам и хадисам. Поскольку в мусульманской среде знание священной книги считалось одним из достоинств, многие поэты демонстрировали свои познания в этой области и даже указывали — прямо или косвенно — на то, что знают Коран наизусть. Например, исмаилитский поэт и философ Насир Хосров (ум. 1088) пишет, что его сердце вместило писание Аллаха, и не без гордости замечает, что Коран нисходит на человека только в сопровождении ангела Джibriла.

Параллели с сакральным текстом широко использует в дидактических целях персидский поэт Абу Наср Асади (ум. 1072), с чьим именем связано становление поэтического жанра *мунъазъара* — прения между воображаемыми противниками, каждый из которых пытается доказать своё превосходство. До наших дней сохранилось пять его касыд, в которых описаны споры между арабом и персом, между мусульманином и магом,

между копьём и луком, между небом и землёй, а также между днём и ночью. Среди аргументов, на которые опираются препирающиеся стороны, — логические доводы и священные тексты. Например, Ночь мотивирует собственное превосходство тем, что Пророк Мухаммад отправился в путешествие на небеса среди ночи (сура 17 «Ночной перенос», аят 1) и что Коран был ниспослан в Ночь величия, которая лучше, чем тысяча месяцев (сура 97 «Предопределение», аят 3). День возражает на это тем, что именно днём верующие соблюдают пост (сура 2 «Корова», аят 187) и отправляют пятничную молитву (сура 62 «Собрание», аят 9). Асади обращается к коранической тематике и в героическом эпосе «Гиршаспнаме», посвящённом похождениям иранского богатыря доисламских времён Гиршаспа, сына Асрата — каждая часть этого сочинения начинается повествованиями о единобожии, сотворении мира и неизбежности воскрешения.

Использование религиозных понятий, образов и притч наиболее характерно для суфийской поэзии, зачинателем которой считается газнийский мистик Абу ал-Маджд Сана'и (ум. ок. 1150). Многочисленные аллюзии на аяты Корана встречаются в поэме *Махзан ал-асрār* (Сокровищница тайн) азербайджанского поэта Низами Гянджеви (ум. 1209) — образцовом сочинении дидактико-философского жанра. Дальнейшее развитие духовно-мистической газели связано с именами Аухад ад-Дина Анвари (ум. 1189), Фарид ад-Дина 'Аттара (ум. 1221), Джалал ад-Дина Руми (ум. 1273). Сочинение последнего *Маснавй-йи ма'навй* (Поэма о скрытом смысле) благодаря своей совершенной ритмике, необыкновенной чувственности и тесной связи с религиозным мировосприятием позволяет читателю ощутить глубину духовного опыта мусульманских мистиков. Только в первом *дафтаре* своего *маснавй* (так называют поэму, в которой все полустишия-мисры написаны одним размером, но у каждого байта своя форма) содержится около 200 отсылок к аятам Корана. Как пишет немецкая исследовательница А. Шиммель (ум. 2003), на основании притч и иносказаний Руми практически невозможно выстроить целостную мистическую систему, однако автор даже не стремится к этому. Он полагает, что его поэму нельзя закончить, «даже если бы леса превратились в писчие перья, а океан — в чернила». В этих словах усматривается аллюзия на кораническое высказывание о том, что слова Аллаха неиссякаемы (сура 18 «Пещера», аят 109). Непосредственно из Корана (сура 27 «Муравьи», аят 16) заимствовано и название второго по известности мистического *маснавй* *Мант'ик' ат-та'йр* (Язык птиц), принадлежащего перу 'Аттара. В основу сюжета легли странствия птиц в поисках своего царя — легендарного Симурга, а путь им указывает мудрый удод — та самая птица, которая упомянута в коранической истории о Пророке Сулаймане и царице Билкис (сура 27 «Муравьи», аят 20). При этом 'Аттар умело использует фонетическую близость арабского названия птицы *худхуд* со словом *худā*, означающим «верное руководство».

Символизм духовно-мистической газели сочетается с лёгкостью и возвышенностью любовной лирики в творчестве другого персидского поэта-

моралиста Са‘ди Ширази (ум. 1291). Его нравоучительное *маснавӣ Бустән* (Сад), прозаические сочинения *Гулистән* (Розовый сад) и *Рисālāt* (Послания) считаются шедеврами персидской литературы и характеризуются гармонией формы и содержания. Наиболее яркий продолжатель поэтического стиля Са‘ди — Хафиз Ширази (ум. 1390). Его литературный псевдоним *Хāфиз* свидетельствует о признании заслуг мистика в изучении Корана и религиозных наук: он изучил четырнадцать *кīрā’āt* Корана и целый ряд авторитетных богословских сочинений. Как отмечает иранский исследователь А. Тамимдари, газели Хафиза отличаются столь искусным подбором слов и значений, что в этом смысле ему нет равных. По меткому выражению И. С. Брагинского, его поэзия — сплав психологизма Низами, рационализма Хайяма, возвышенного стиля Руми и мастерства Са‘ди. Последним мастером классической персидской поэзии считается ‘Абд ар-Рахман Джами (ум. 1492). Его сочинения — прозаические трактаты и стихотворения самых разных жанров — переполнены религиозными мотивами, притчами и поучительными рассказами. А в основу его *маснавӣ* «Йусуф и Зулайха» положена кораническая история о Пророке Йусуфе и жене египетского вельможи.

Разорительные походы монголов обозначили конец «золотой эры» персидской литературы: подражание (*таклīд*) превратилось из творческого состязания с предшественниками в отказ от художественной изобретательности. В последующие столетия персидская литература прошла долгий путь развития — от вычурного и утяжелённого метафорами стиля эпохи Сефевидов до лёгкого и выразительного стиля времён Конституционной революции. Однако коранические мотивы никогда не теряли своей значимости. Даже представители новой персидской литературы, стремящиеся идти в ногу со временем, используют коранические образы и сравнения для выражения своих переживаний. В частности, любовью к потомкам Пророка Мухаммада проникнуто творчество Мухаммада Хусайна Шахрийара (ум. 1988). Коранические мотивы и идеи облечены в новую форму в художественной прозе Джалала Але-Ахмада (ум. 1969), в философских трудах ‘Али Шариати (ум. 1977), в поэзии Сухраба Сипихри (ум. 1980) и др. На персидском языке написаны и некоторые сочинения видного мусульманского философа-реформатора, «духовного отца» Пакистана Мухаммада Икбала (ум. 1938).

Коран в европейской литературе

Проникновение арабо-мусульманской культуры в Европу началось после проникновения мусульман в Испанию и возникновения Кордовского эмирата. Утвердившись в Испании в середине VIII в., омейядские правители способствовали развитию сельского хозяйства и торговли, архитектуры и литературы, богословия и светских наук. Христиане и иудеи, оказавшиеся под властью мусульман, пользовались относительной автономией и беспрепятственно исповедовали свою религию. Верховенство закона, мудрость правителей и веротерпимость народа способствовали превращению

Кордовы в одну из крупнейших культурных столиц мира. Влияние мусульманской культуры ощущалось во всех сферах жизнедеятельности, включая литературу и фольклор, и сохранялось вплоть до эпохи Возрождения. По свидетельству ревностного христианского теолога Альваро Кордовского (ум. 861), его единоверцы вместо священного писания читали арабские книги и поэмы, соревнуясь друг с другом во владении арабским языком. Европейские правители, покровительствовавшие науке и искусству, создавали условия для переводов на латынь арабских трактатов по философии, астрономии, медицине и других наукам. Основатель Сицилийского королевства Роджер II (1130—1154) прекрасно говорил на арабском языке и проводил свободное время в обществе арабских философов и учёных, которых он самолично приглашал на Сицилию. Римский император Фридрих II Штауфен (1220—1250), один из самых образованных людей своего времени, тоже владел арабским языком и приглашал мусульманских учёных для преподавания в Неаполитанском университете, основанном им же в 1224 г. При его дворе часто звучала арабская музыка и декламировались стихи на арабском языке.

Говоря о взаимовлиянии двух литературных традиций, мы принимаем во внимание не только сходство между формой и содержанием памятников, но и историко-культурную среду, в которой возникали и совершенствовались новые жанры и стили. В XI—XIII вв. под влиянием поэтических традиций мусульманской Испании на юге Франции приобрела популярность лирика трубадуров — странствующих поэтов, воспевавших образ «Прекрасной Дамы» и изменивших представления о женщине в средневековой Европе, превратив её из причины грехопадения в воплощение высших достоинств. В Средние века внимание европейских мыслителей привлекали литературно-дидактические и философские сочинения мусульман. Они имитировали их стиль, заимствовали сюжетные линии, перерабатывали и адаптировали содержание. Многие притчи из арабских сочинений были использованы, например, в трактате *Disciplina clericalis* (Учительная книга клирика) арагонского полемиста Петра Альфонси (XII в.). Через появившиеся в середине XIII в. каталонские переводы арабских прозаических памятников «Калила и Димна» и «Книга о Синдбаде» (также известной как «Повесть о семи мудрецах») европейцы познакомились с фольклором древней Индии и Персии. Восточные мотивы легко просматриваются в сюжетах некоторых памятников французской литературы того периода, например, в фаблю (коротких стихотворных повестях) и в рыцарских романах. В частности, в романе «Окассен и Николетта» (первая половина XIII в.) описывается любовь молодого дворянина Окассена (ал-Касима) и пленницы-мусульманки Николетты. Социальные предрассудки мешают им соединиться, и кажется, что сама судьба намерена разлучить их, но чистая и беззаветная любовь помогает им преодолеть трудности и обвенчаться.

В эпоху Возрождения интерес к мусульманской литературе в Европе значительно спал. Под влиянием античной этики и философии были реставрированы идеалы гуманизма и свободомыслия. В свете новой

культурной парадигмы средневековое наследие представало варварским, а отношение к мусульманскому Востоку стало откровенно враждебным. Яркое подтверждение этого — поэма «Божественная комедия» итальянского классика Данте (ум. 1321), в которой описывается мистическое путешествие в загробный мир. Полное аллегорий и этических оценок, это сочинение отражает социальные, политические и религиозные предпочтения автора, которые во многом совпадают с мироощущением, преобладавшим в средневековой Европе. В своих видениях Данте помещает Пророка Мухаммада и его зятя ‘Али в девятый ров восьмого круга ада, уготованного для тех, «кто, разделяя, копит гнёт». Оставаясь убеждённым католиком, он видит в исламе источник раскола и заблуждений, обрекающих людей на страдания. Вместе с тем, по мнению некоторых исследователей, саму идею мистического странствия и форму произведения Данте заимствовал из мусульманской традиции. Описания загробного мира в «Комедии» имеют много общего с преданиями о восхождении Мухаммада на небеса и его эсхатологическими видениями. Кроме того, идея поэтапного восхождения на небеса присутствует в знаменитом трактате *ал-Футūх* *‘ām ал-маккиййа* (Мекканские откровения) испанского философа Ибн ‘Араби. Как заключает М. А. Паласиос, множество совпадений, сходств и даже тождеств в том, что касается общей архитектуры ада и рая, описания наказаний и воздаяний, основных эпизодов путешествия и его аллегорического значения, позволяет судить о том, что Данте был знаком с мусульманской эсхатологией и суфийской космологией. Возможно, эти сведения были почерпнуты им из латинского переводного труда *Liber Scalae Machometi* (Книга о восхождении Мухаммада), появившегося примерно в середине XIII в.

Несмотря на то, что многие европейские писатели и мыслители XV—XVII вв. были знакомы с арабской литературой и мусульманской культурой, их отношение к исламу и его Пророку формировалось под влиянием политических предпочтений. Это отчётливо просматривается в творчестве Франческо Петрарки (ум. 1374), Луиса Камозенса (ум. 1580), Мигеля де Сервантеса (ум. 1616) и др. Загадочный и привлекательный образ Востока возродился в литературе эпохи романтизма, которая стала ответом на бесчувственный рационализм Просвещения. С момента опубликования в 1704 г. перевода сказок «Тысячи и одной ночи», выполненного французским востоковедом А. Галланом (ум. 1715), пристрастное отношение к миру ислама в Европе постепенно сменяется интересом к его религии, философии и мистицизму. Переводы персидских мастеров Са‘ди и Хафиза вдохновляют таких западных классиков, как американский эссеист Р. Эмерсон (ум. 1882) и немецкий поэт И. Гёте (ум. 1832). Религиозные традиции и быт мусульман изумляют многих европейцев, путешествовавших по мусульманским странам. Образы благородных, мужественных и гостеприимных жителей Востока предстают в романах англичанина Р. Бёртона (ум. 1890) и в трёхтомном сочинении А. Дюма-отца (ум. 1870) «Кавказ» (позднее именуется «Путешествие на Кавказ»), написанном под впечатлением от поездки по Северному Кавказу и Азербайджану.

Пожалуй, наиболее впечатляющей попыткой европейских классиков проникнуть в мир ислама стал «Западно-Восточный диван» Гёте, впервые изданный в 1819 г. Автор воспекает гармонию рационализма и чувственности, которой так недоставало европейской культуре, и в поисках её обращается к периоду расцвета Багдадского халифата. В книгах «Дивана» провозглашаются общечеловеческие ценности, откровенно восточные образы растворяются в переживаниях европейского гуманиста. Гёте не скрывает своей влюблённости в творчество мусульманских мистиков и, вторя им, провозглашает единство и нематериальность Бога. В стихотворении «Семеро спящих», вошедшем в «Диван», он называет Иисуса Пророком, а в стихотворении «Магомет» сравнивает Пророка с ручьём, который набирает силу и увлекает за собой другие ручейки, чтобы влиться в океан — символ божественной любви.

Особую роль в трансмиссии знаний о Коране и мусульманской цивилизации сыграли переводы Корана на европейские языки, нередко дополнявшиеся комментариями об основах ислама и жизни его Пророка. Образ Мухаммада, созданный в биографических романах Ж. Ганье (*La vie de Mahomet*, 1732) и В. Ирвинга (*Mahomet and His Successors*, 1850), представал в свете драматических событий эпохи ниспослания Корана и становления новой религии. Мусульманские мотивы, навеянные персидскими газелями и путешествиями по Востоку, встречаются в поэзии англичанина Дж. Байрона (ум. 1824), в повести «Ватек» его соотечественника У. Бекфорда (ум. 1844), в поэме «Лалла Рук» ирландца Т. Мура (ум. 1852), в переделках выдающегося немецкого поэта-переводчика Ф. Рюккерта (ум. 1866) и др.

В минувшем столетии значительный вклад в облагораживание образа ислама в западной литературе внесли писатели-эмигранты мусульманского (арабского, персидского, пакистанского и т. д.) происхождения. Громкую славу приобрёл роман «Девушка из Золотого Рога» немецкого писателя и журналиста Мухаммада Асад-бека (литературный псевдоним Курбан Саид) (ум. 1942). Центральное место в нём занимает идея противоположения Востока и Запада, которые по-разному смотрят на мир, но имеют общую судьбу. Неподдельный интерес вызывают публикации американского литературоведа Эдварда Саида (ум. 2003), посвятившего жизнь разрушению стереотипов об исламе и утверждению мира на Ближнем Востоке. Значительным вкладом в достижение взаимопонимания между мусульманами и христианами стали труды американского писателя и философа палестинского происхождения Исма‘ила ал-Фаруки (ум. 1986). Предложенная им концепция «исламизации знания» нашла многочисленных сторонников как в мусульманском мире, так и на Западе и является одним из самых быстро развивающихся направлений в современной исламской мысли.

Коран в творчестве русских поэтов и мыслителей

Интерес к исламу в ранней русской литературе формировался в условиях непростых взаимоотношений русских княжеств с Золотой Ордой, а впоследствии — с образовавшимися после её распада татарскими ханствами.

До XVI в. упоминания о Коране на Руси встречаются, главным образом, в переводах византийских и латинских богословских сочинений. Наиболее ранние славянские пересказы трудов, так или иначе касающихся мусульманской веры, относятся ко второй половине IX в. Фрагментарные сведения о жизни Мухаммада были доступны уже в середине XI в., когда на славянский язык был переведены «Хроники» византийского летописца Георгия Амартола (IX в.). В XIII в. на Руси появился перевод трактата «О ересях» философа и полемиста Иоанна Дамаскина (VIII в.), служившего при дворе Омейядов. Одна из глав этого трактата (причём довольно обширная) посвящена разъяснению мусульманского вероучения, норм шариата и некоторых аспектов христианско-мусульманской полемики. В XVI в. был переведён полемический трактат «Разговор христианина с сарацином», который некоторые авторы тоже приписывают Иоанну Дамаскину. Особняком стоят путевые записи тверского купца-мирянина Афанасия Никитина (ум. 1472 или 1474), известные под названием «Хождение за три моря». Автор не демонстрирует глубоких знаний о мусульманском законе, но делится своими впечатлениями от шестилетнего странствия по городам Кавказа, Персии, Индии, Турции, Эфиопии и Аравии. В его записях привлекают внимание многочисленные арабские, персидские и турецкие выражения, иногда сопровождаемые переводом на русский язык, а также молитвы, содержащие мусульманские формы возвеличивания, но обращённые к Иисусу Христу.

В XVI в. обостряется политическое противостояние между Московским княжеством и татарскими ханствами, и это отражается на настроениях христианских полемистов. Хотя в литературе более раннего периода ислам тоже оценивается как ересь и непотребное вероисповедание, а Мухаммад вместе с его последователями многократно предаются анафеме, первые откровенно враждебные сочинения об исламе принадлежат перу Максима Грека (ум. 1556). В своих работах он рассматривает проблемы взаимоотношения православных и мусульман, защищает христианское вероучение и критикует мусульманские обряды. Опираясь на сказания о Мухаммаде, бытовавшие в средневековой Европе, он создаёт далёкий от действительности образ Пророка ислама. Вместе с тем его отношение к мусульманам вполне адекватно тем представлениям об исламе, которые существовали на Руси вплоть до XVIII в. Ложные сведения о Коране и мусульманском предании мы встречаем и в трактатах *Labędz* (1679) и *Alkoran* (1683) польского публициста, архимандрита И. Галятовского (ум. 1688). Проникнутые идеями патриотизма и славянского единения, его труды были весьма востребованы в свете объединения европейских государств в борьбе против Османской Турции.

После развенчания мифа о непобедимости османской армии российские государи обратили свои взоры на Крым и на Кавказ. Появился неподдельный интерес к мусульманским традициям и общественным устоям, который не могли удовлетворить богословские трактаты, основанные на лживых пересказах и сфабрикованных преданиях. В петровскую эпоху были

выполнены сразу два перевода Корана на русский язык — оба с французского перевода Андре дю Рие. В 1722 г. вопреки сопротивлению Синода по распоряжению Петра I была опубликована «Книга Систима, или Состояние мухаммеданския религии», переведённая с латинского языка князем Дмитрием Кантемиром (ум. 1723). В первой половине XVIII в. киевский монах Василий Григорович-Барский (ум. 1747) совершил паломничество в Рим, а оттуда — на святую землю, сохранив в своих путевых заметках ценные зарисовки и сведения о культурной и религиозной жизни в Палестине, в Сирии, в Египте и на Балканах. Впервые его записи были собраны целиком и опубликованы в Санкт-Петербурге в 1788 г.

С проникновением в Россию идей романтизма и французских переводов восточных сказок отношение к мусульманской культуре стало меняться. В русской литературе оставляют заметный след поэты и прозаики, имеющие татарское происхождение, в том числе выдающийся представитель русского классицизма Г. Державин (ум. 1816). Он родился в окрестностях Казани и происходил из рода татарских мурз. В своей элегии «Арфа» поэт передал глубокое чувство любви и привязанности к родным краям, а его слова «Отечества и дым нам сладок и прекрасен» превратились в поговорку, которая повторяется в сочинениях А. Грибоедова (ум. 1829), Ф. Тютчева (ум. 1873), П. Вяземского (ум. 1878) и др. Идеи бесконечности пространства и растворения в Боге, воспетые Г. Державиным в оде «Бог», явно противоречат православному мировосприятию и блики к метафизическим взглядам мусульманских мистиков.

С развитием научного востоковедения сближение с мусульманским Востоком стало типичным для русской литературы. В 1818 г. в Императорской Академии наук был основан Азиатский музей, спустя ещё несколько лет появляются первые научные труды по истории Востока и восточным языкам. В столичных журналах печатаются очерки об исламе и мусульманской культуре, переводы персидских касид и газелей. В 1824 г. в журнале «Полярная звезда» публикуется прозаическое сочинение с поэтическими вставками «Витязь буланого коня» востоковеда И. Сенковского (ум. 1858). В том же году А. Пушкин (ум. 1837) создаёт свой бессмертный цикл из девяти стихотворений «Подражания Корану». Вдохновлённый прочтением перевода Корана, выполненного М. Верёвкиным в церковнославянском стиле, он использует художественный потенциал арабского памятника для выражения собственных душевных переживаний. Стихотворения, в которых запечатлены фрагменты из тридцати трёх коранических сур, передают не только пафос священной книги, но и злободневность воспетых в ней идеалов. Большой отпечаток на творчестве А. Пушкина оставили его поездки на Кавказ в 1820 и 1829 гг. Восторгаясь величием гор и обычаями кавказских народов, поэт снова и снова обращается к мусульманским образам в поэмах «Кавказский пленник» (1820–1821) и «Бахчисарайский фонтан» (1821–1823), в стихотворениях «Пророк» (1826), «Талисман» (1827), «Из Гафиза» (1829) и др.

Восточная проблематика занимает особое место в творчестве

М. Лермонтова (ум. 1841). Задумываясь над образами Востока и Запада, он пытается найти в них истоки русской культуры и ответить на мучающий его современников вопрос о судьбах России. Одна из главных черт восточного характера, на которой великий классик акцентирует внимание, — фатализм. Это отчётливо видно, например, в рассказе «Ашик-Кериб» (1837) и в стихотворении «Три пальмы» (1838). Однако, как полагает М. Лермонтов в своём «Споре» (1841), последователям Пророка остаётся лишь воспевать дела отцов и почить возле фонтанов, потому что на смену «дряхлому Востоку» идёт воинственная и решительная Россия.

В послепушкинскую пору увлечённость историей ислама и восточной поэзией были, с одной стороны, следствием устремлённости к целостному, гармоничному восприятию мира, которое русские мыслители находили в мусульманской философии, а с другой стороны — попыткой через призму чужих ценностей критически взглянуть на собственное наследие. О роли ислама в арабо-мусульманском возрождении пишет в своих лекциях по всемирной истории Н. Гоголь (ум. 1852). Духовные искания человека, открывшего в себе Пророка, описываются в поэме «Магомет» Я. Полонского (ум. 1898). Драматическая судьба М. Лохвицкой (ум. 1905) перекликается с сюжетом её поэмы «На пути к Востоку», персонажи которой заимствованы из коранического сказания о царице Савской. Мир средневекового мистика открывается в цикле стихотворений «Из Гафиза» поэта и переводчика А. Фета (ум. 1892) — в их основу легли немецкие подражания персидскому мистику Хафизу. Коранические сюжеты, осмысленные И. Буниным (ум. 1953) в ходе его путешествий по Ближнему Востоку, вдохновили его на создание стихотворений «Ковсерь», «Ночь Аль-Кадра», «Тэмджид» и др.

Во второй половине XIX — начале XX вв. появляется целый ряд критических исследований по истории и вероучению ислама, подготовленных в казанской школе востоковедения. Выпускник Московской духовной академии Н. Боголюбский (ум. 1918) написал диссертационную работу на тему «Ислам, его происхождение и сущность по сравнению с христианством» (Самара, 1885). Внимание православных священников к исламу было вызвано, прежде всего, необходимостью ведения миссионерской деятельности среди мусульманского населения Российской империи. С другой стороны, церковные отцы весьма ревностно относились к растущему интересу к исламу и личности Мухаммада со стороны русских просветителей. Так, с восхищением пишет об исламе философ-публицист П. Чаадаев (ум. 1856). В своих «Философических письмах» он выступает против придания мусульманам образа «естественных врагов» христианства и выражает уверенность в том, что в будущем на Магомета будут смотреть «как на благодетельное существо, кто всего более способствовал осуществлению плана божественной мудрости для спасения рода человеческого». Религиозный философ В. Соловьёв (ум. 1900) в книге «Магомет, его жизнь и религиозное учение», проанализировав характер проповеди и политические решения Пророка ислама, даёт вполне прогрессивную для своего времени оценку ислама и его духовной ценности.

Восторг и уважение вызывают образы мусульман, созданные писателем и мыслителем Л. Толстым (ум. 1910). Известно, что он был близко знаком с культурой и нравами кавказских горцев и крымских татар, вёл переписку с египетским реформатором Мухаммадом 'Абдо, с азербайджанским просветителем Гасан-беком Зардаби (ум. 1907), со многими татарскими богословами-традиционалистами и обновленцами.

Таким образом, уже в начале XX в. ислам оказывал заметное влияние на русскую литературу. Мусульмане активно включались в общественно-политическую жизнь страны, совмещая верность религиозным традициям с преданностью Отечеству. В умах российских мусульман коранические идеи и заповеди получали новые истолкования и обростали новыми смыслами, а русское слово превратилось в могучее средство прославления Аллаха и Его Пророка. Преодолев периоды противостояния и отчуждения, христиане и мусульмане России приблизились к пониманию роли обеих цивилизаций в формировании российской самобытности и тем самым внесли огромный вклад в сложение культурной основы современного российского общества.

Контрольные вопросы

1. Объясните разницу между цитированием Корана и заимствованиями из него. В каких случаях использование коранических выражений в речи порицается?

2. Какое место занимает Коран в персидской мистической поэзии XII — XV вв.?

3. С чем был связан интерес к мусульманскому Востоку в творчестве европейских романтиков?

4. Как творчество И. Сенковского, А. Пушкина и М. Лермонтова повлияло на изменение отношения к исламу в русской литературе?

5. В чём заключается прогрессивность взгляда П. Чаадаева и В. Соловьёва на личность Пророка Мухаммада и на его учение?

Арабские термины

ик □ *тибās*

маснавī

мунāз □ *ара*

так □ *лīд*

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

На русском языке:

1. Белл Р., Уотт У. М. Коранистика. Введение / Пер. с англ. СПб.: Издательство «Диля», 2005
2. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993
3. Ермаков И. Ислам в русской литературе XV-XX вв. М.: Компания «Спутник», 2000
4. Иванов В. В. Темы и стили Востока в поэзии Запада. Восточные мотивы. Стихотворения и поэмы. М., 1985
5. Кашталёва К. С. К вопросу о хронологии 8-й, 24-й и 47-й сур Корана. ДАН-В, 1927
6. Кашталёва К. С. О терминах «анаба» и «аслама» в Коране. ДАН-В, 1926. С. 52-55
7. Кашталёва К. С. О термине «ата‘а» в Коране. ДАН-В, 1926. С. 56-57
8. Кашталёва К. С. О термине «ханиф» в Коране. ДАН-В, 1928. С. 157-162
9. Кашталёва К. С. О термине «шахида» в Коране. ДАН-В, 1927. С. 117-120
10. Кашталёва К. С. Терминология Корана в новом освещении. ДАН-В, 1928. С. 7-12
11. Крымский А. Е. Лекции по Корану. М., 1902
12. Кулиев Э. Р. На пути к Корану. М.: Умма, 2003
13. Муртазин М. Введение в коранические науки. М., 2006
14. Ниязи М. Х. Источники Корана. М.: Сантлада, 1993
15. Пиотровский М. Б. Мухаммад, пророки, лжепророки, кахины // Ислам в истории народов Востока. М., 1981. С. 9-18
16. Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991
17. Пиотровский М. Б. Пророческое движение в Аравии VII в. // Ислам: религия, общество, государство. М., 1984

18. Резван Е. А. Коран и доисламская культура (проблема методики изучения) / Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984. С. 44-58
19. Резван Е. А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001
20. Резван Е. А. Коран и его толкования (Тексты, переводы, комментарии). СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000
21. Ас-Суйути, Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 1: Учение о толковании Корана. М.: ИД «Муравей», 2000
22. Ас-Суйути, Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 2: Учение о ниспослании Корана. М.: ИД «Муравей», 2001
23. Ас-Суйути, Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 3: Учение о своде Корана / Под общ. ред. Д. В. Фролова. М.: ИД «Муравей», 2003
24. Ас-Суйути, Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 4: Учение о понимании смыслов Корана / Под общ. ред. Д. В. Фролова. М.: Восток, 2005
25. Ас-Суйути, Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 5: Учение о неподражаемости и достоинствах Корана / Под общ. ред. Д. В. Фролова. М.: Муравей, 2006
26. Тамимдари, Ахмад. История персидской литературы. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007
27. Фильштинский И. М. Возникновение ислама и Коран // История всемирной литературы. Т. 2. М.: Наука, 1984
28. Шидфар Б. Я. Образная система арабской классической литературы (VI-XII вв.). М., 1974

На английском языке:

1. Bell, Richard. Introduction to the Qur'an. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963
2. Burton, John. The Collection of the Quran. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1977

3. Cragg, Kenneth. *The Mind of the Quran: Chapters in Reflection*. London: George Allen & Unwin, 1973
4. Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. *Arabic Literature. An Introduction*. Oxford: Clarendon Press, 1963
5. Hirschfeld, Hartwig. *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*. London: Royal Asiatic Society, 1902
6. Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Quran*. Montreal: McGill-Queens University Press, 2002
7. Jeffery, Arthur. *Materials for the History of the Text of the Qur'an (Ibn Abi Dawud, Kitab al-masahif)*. Leiden, 1937
8. Muir, William. *The Corân. Its composition and teaching; and the testimony it bears to the Holy Scriptures*. London: Society for promoting Christian knowledge, 1896
9. Nelson, Kristina. *The Art of Reciting the Qur'an*. Cairo: American University in Cairo Press, 2001
10. Rippin, Andrew, ed. *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
11. Rippin, Andrew, ed. *The Qur'an: Style and Contents*. Aldershot, UK: Ashgate, 2001
12. Rippin, Andrew. *The Qur'an and Its Interpretive Tradition*. Aldershot: Ashgate, 2002
13. Sells, Michael. *Approaching the Qur'an: The Early Revelations*. Ashland, OR: White Cloud Press, 1999
14. Wansbrough, John Edward. *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977
15. Watt, William Montgomery and Richard Bell. *Introduction to the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970
16. Whelan, Estella. *Forgotten Witness: Evidence for the early codification of the Qur'an* // *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 48. No. 1, 1998
29. Wild, Stefan, ed. *The Qur'an as Text: Islamic Philosophy, Theology, and*

Science. Leiden: E.J. Brill, 1997

На арабском языке:

بن الجوزي و الفرع عبد الرحمن علي نواسخ
القرآن ب يروهنو الكتب العلمية،

بن حجر
الأسد باب تحقيق عبد الحكيم محمد الأندلسي الأدمام دار
إبن الجوزي
بن خالوي وأبو عبد الله الحسين أحمد الحجة في
القراءات السبع تحقيق عبد العال سالم مكرم
ب يروهنو الشروق،

محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي
القرآن تحقيق إبراهيم محمد طنطا مكتبة
الصادية

محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي التبيان
في أقسام القرآن

بن مجاهد أبو بكر أحمد بن موسى البغدادي كتاب
 السدبغية القراءات تحقيق شوقي ضيف القاهرة
 دار المعارف

الباقر لانسجيد بن الطيب تمهيد الأوائل وتلخيص
 الدلائل تحقيق محمد الدين أحمد حريد بيروت مؤسسة
 الكتب الثقافية

—

الجرجاني بدد القاهر بن عبد الرحمن دلائل الإعجاز
 تحقيق محمد التنجي ب يرونتو الكتاب العربي

الحكيم الترمذي محمد بن علي الأمثال الكتاب والسنة

ب يرونتار

الخطيب القزويني الإيضاحي علوم البلاغة
تحقيق الشيخ بهيج غاوي ب يرونتار إحياء العلوم

الداني أبو عمرو عثمان بن سعيد المحكمي نقط
الصحاح تحقيقه حسن دمشق دار الفكر،
الدمياط شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الغني
إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر
تحقيقه مهرة ل بنانار الكتب العلمية
الدوراني عمر ح فصول عمر جزء فيه قراءات النبي
صلى الله عليه وسلم تحقيق حكمت بشير ياسين
المدينة المنورة مكتبة لدار
الدينويدي الله بن مسلم بن قتيبة
القاهرة إحياء الكتب العربية

الزرقان محمد عبد العظيم مناهي ال عرفاني علوم
القرآن ب يرونتو ال فكر،
الزرك شمس بن بهادر ال برهاني علوم القرآن
تحقيق محمد أبو ال فضل إبراهيم ب يرونتو ال معرفة
الزم خشري محمود بن عمر ال مسدق قصى أمثال ال عرب
ب يرونتو ال كتب ال علمية

تحقيق عبد ال قادر أحمد عطا

ال م فضل محمد
عبد اس ب يرونتو ال رائد ال عربي
تحقيق إحسان

الإيد ضد فحجي علوم
 ال قزويد فحمد بن سعد الدين
 ال بلاغة بيروشلو إدياء العلوم

ال كردي محمد طاهر
 تاريخ القوان ال كريم
 مطبعة ال فتح

النداس أحمد بن محمد الناسخ والمانسوخ د محمد
عبد السلام محمد الكويت مكتبة الفلاح

/

النوي يحيى شرف ال تيفاني آداب حملة القرآن
دمشق الوكالة العامة لتوزيع

—

Тафсиры Корана на арабском языке:

Переводы и толкования Корана на других языках:

98. Коран. Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. Редактор В. И. Беляев. [Предисловие В. И. Беляева и П. А. Грязневича.] М., 1963
99. Коран. Перевод с арабского и комментарий М.-Н. О. Османова. СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2008
100. Коран. Перевод смыслов и комментарии Э. Р. Кулиева. М.: Издательский дом «Умма», 2004
101. Коран. Смысловой перевод профессора Б. Я. Шидфар. М.: Издательский дом «Умма», 2003
102. Саади, ‘Абд ар-Рахман ибн Насир. Толкование Священного Корана «Облегчение от Великодушного и Милостивого» / Перевод с арабского Э. Р. Кулиева. М.: Умма, 2006
103. Asad, Muhammad. The Message of the Qur’an. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980
104. Interpretation of the Meanings of the Noble Qur’an in the English Language, translated by Dr. Muhammad Muhsin Khan & Dr. Muhammad Taqi-ud-Din Al-Hilali. Riyadh: Dar-us-Salam Publication, 1996
105. The Holy Qur’an: Text, Translation and Commentary, by Abdullah Yusuf Ali Washington, DC: Amanah, 1989

106. The Koran Interpreted, by Arthur J. Arberry. New York: Macmillan, 1955
107. The Koran, translated, with the Suras arranged in chronological order by John Medows Rodwell. London & Edinburgh: Williams and Norgate, 1861
108. The Meaning of the Glorious Qur'an, translated by Muhammad Marmaduke Pickthall. New York: A. A. Knopf, 1930
109. The Qur'an, translated, with a critical re-arrangement of the Surahs by Richard Bell. Edinburgh: T. & T. Clark, 1937-1939