

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

Глава IV

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Однажды под впечатлением фресок в церквях Венеции замечательный русский поэт, лауреат Нобелевской премии Б. Л. Пастернак записал: «Я понял, что, к примеру, Библия есть не столько книга с твердым текстом, сколько записная тетрадь человечества, и что таково все вековечное. Что оно жизненно не тогда, когда оно обязательно, а когда оно восприимчиво ко всем уподоблениям, которыми на него озираются исходящие века»¹. Видимо, и Коран в не меньшей степени, чем Библию, можно считать «записной тетрадью человечества», которое при всем многообразии оценок и мнений никогда не оставалось равнодушным к истинам, возведенным этой книгой.

* * *

Естественный ход событий после смерти Мухаммада выявил множество вопросов, на которые в Коране невозможно было найти прямых ответов. Это стало еще более очевидным, когда в ходе завоеваний и образования на покоренных территориях новой социокультурной общности арабо-мусульманское общество столкнулось с качественно иными проблемами. С одной стороны, все это привело к появлению и росту значения других источников мусульманского права, в первую очередь пророческого предания — *сунны*, с другой — к возникновению все более и более отдалявшихся от прямого

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

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

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

4.1. После Пророка

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

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

Мы уже говорили об особенностях Корана как сакрального текста, подлинное значение которого всегда шире его непосредственного смысла, постоянно дополняемого кругом ассоциаций и образов, возникающих у читателей и слушателей. В различные эпохи в разной социально-культурной и этнической среде круг этих ассоциаций существенно различался. Изучение мусульманской экзегетики в диахронном аспекте как реакции арабо-мусульманского

общества на Коран представляется, таким образом, попыткой воссоздания подлинной истории памятника. В этом отношении Коран и исламская экзегетика — единый комплекс и уникальный религиозно-социальный и исторический документ.

«Каллиграфия — первая святая обязанность пера, комментарий — вторая»². Комментарии к Корану отразили всю гамму политико-религиозных убеждений и национально-культурных пристрастий их авторов — суннитов и шиитов, суфиев и исмаилитов, жителей Египта и Хорасана, мусульманской Испании и Индии... Даже сами подходы к интерпретации текста, появление и развитие различных инструментов его анализа были неразрывно связаны с идеологическими запросами эпохи.

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

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

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

другим, близким по смыслу. Именно тогда началась упорная борьба, которую вели сначала сам Пророк, а потом и община за сохранение точного, а не усредненного текста, варианты которого автоматически множатся в связи с самим характером устного хранения информации.

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

Другой вид изменений — это появление в проповедях Мухаммада *айатов*, отменяющих прежние, что было обусловлено изменением обстоятельств жизни Пророка и его общины на протяжении двадцати двух лет. Наиболее известен здесь случай с «наущением сатаны», когда Мухаммад согласился считать три языческих божества (ал-Лат, ал-‘Уззу и Манат) посредницами между Аллахом и людьми (53:19–22 и 22:52, см. Приложение 4). Позднее в рамках комплекса наук о Коране (*‘илм ал-Кур’ан ва-т-тафсир*) возникло специальное направление *‘илм насих ал-Кур’ан ва мансухуху*, тесно связанное с мусульманским правоведением. Путем установления хронологической соотнесенности *айатов* правоведы пытались определить те из них, которые не могут являться основой законоположений, так как были впоследствии отменены. Так было выяснено, что *айат* 9:5 «А когда кончатся месяцы запретные, то избивайте многобожников, где их найдете, захватывайте их, осаждайте, устраивайте засаду против них во всяком скрытом месте!» — отменяет 124 *айата*.

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

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

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

Слушатели Мухаммада хранили в памяти обстоятельства произнесения многих *сур* (*асбаб ан-нузул*), причины полемики Пророка со своими оппонентами — без этого многие *айаты* оставались малопонятными. В частности, различали *суры*, ниспосланные по частям или целиком, в Мекке или в Медине, в пути или «в месте обитания», днем или ночью, во сне или во время бодрствования, зимой или летом. «Связка» этой информации с тем, что было известно об «отмененных и отменяющих» *айатах*, сохранила важнейший пласт, который в той или иной форме вошел в большую часть *тафсиров* и отразил действительную историю возникновения Корана (см. Приложение 4). С увеличением временного отрыва от эпохи Пророка и распространением ислама в новой социально-культурной среде важность этих толкований возрастала.

Первоначально Коран в значительной мере истолковывался изустно, речитация сопровождалась истолкованием. Отдельные *айаты* и *суры* часто комментировались *имамом* в мечети после пятничной проповеди. Появились люди, целенаправленно собиравшие подобный материал и признанные авторитетами в этой области.

Ислам, как и другие религиозно-философские учения, распространяясь, неизбежно вульгаризировался. Его новые реципиенты сами становились популярными проповедниками. Сказители, выступавшие на рынках и улицах городов, расширяли своим толкованием коранические тексты, часто обогащая их параллельным материалом, восходящим к иудео-христианской культурной среде. Популярные «рассказы о пророках» составили особый литературный жанр, входя неотъемлемой частью в *тафсиры* и вводя в них новые идеи и образы.

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

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

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

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

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

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

سُورَةُ التَّوْرَةِ اَنْتَى وَارِبَعِيْنَ آيَةً

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مَا اٰتٰهَا الدِّیْنَ اٰمَنُوْا اِسْمًا اَوْ سَمًا اَنْزَلْنَا قٰمًا
 نَقَلُوْا عَلَیْكُمْ الْاٰیٰتِ وَجَدَّا رَیْبَكُمْ عَذَابٌ
 یُّوْمٍ عَظِیْمٌ ۝ اُوْرٰی بَعْضُهُمْ اَنْ یَّعِیْسَ وَاَنَا
 لَسَمِیْعٌ عَلِیْمٌ ۝ اِنَّ الدِّیْنَ یُؤْتُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ
 وَرَسُوْلِهِ فِی الْاٰیٰتِ لَنْهُمْ حٰثٰتٌ نَّعْمٌ ۝ وَالذِّیْنَ
 كَفَرُوْا مِنْ بَعْدِ مَا اٰمَنُوْا بِقُلُوْبِهِمْ سِیِّفًاۙ
 وَمَا عٰقِبَتُهُمُ الرَّسُوْلُ عَلَیْهِ یَقْدَسُوْنَ فِی
 الْحٰجْمِ ۝ ظَلَمُوْا اَنْفُسَهُمْ وَعَصَوْا رِیْضَةَ الرَّسُوْلِ
 اُولٰٓئِكَ یُسَفِّوْنَ بَیْنَ حَمِیْمٍ ۝ اِنَّ اللّٰهَ الَّذِیْ
 نُوْرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ جٰمِا شَءٌ وَّاصْطَفٰی مِنْ
 اٰلِیْنٰكُ وَارْسَلْنَا وَجَعَلْنَا بَیْنَ الْمُؤْمِنِیْنَ ۝
 اُولٰٓئِكَ مِنْ خَلْقِیْ یَقْعُدُ اللّٰهُ مَا یُنْصَا لِاِنَّ
 اِلٰهًا سِوَا الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝ قَدْ مَكَرَ الذِّیْنَ
 مِنْ قَبْلِهِمْ بِرَسُوْلِهِمْ لَنَجْعَلَنَّهُمْ بِكُفْرِهِمْ اَنْ
 اُخَذِیْ سَدِیْدٌ اَلِیْمٌ ۝ اِنَّ اللّٰهَ كَدْ اَهْلَكَ
 عٰدًا وَقَمُوْدًا كَسَمُوْا وَجَعَلَنَّهُمْ لَكُمْ تَدْرِیْقًا
 فَلَا تَنْفِقُوْنَ ۝ وَرَوَعُوْا عَلٰی طَعْنِ عَلٰی مُوسٰی
 وَاُخِیْدَ قَمُوْدٍ اَفْرَقْتَهُ وَمَنْ تَبِعَهُ اَتَّبَعْنِ ۝
 یَتَّبِعُوْنَ لَكُمْ اٰیَةً وَاَنْ اَكْفَرْتُمْ فَاِیْسُغُوْنَ ۝
 اِنَّ اللّٰهَ یَجْمَعُهُمْ یَوْمَ الْقِسْرِ فَلَا یَسْتَطِیْعُوْنَ
 التَّلٰوٰی حَتّٰی یَسْأَلُوْا ۝ اِنْ نَّجِمٌ بَاوٰعُمُ
 وَاَنْ اللّٰهَ عَلِیْمٌ حَكِیْمٌ ۝ مَا اٰتٰهَا الرَّسُوْلُ
 بَلَّغٌ اِنْذٰرِیْ تَسُوْفٌ یَعْمَلُوْنَ ۝ قَدْ
 خَسِرَ الذِّیْنَ كٰتَمُوْا عَنِ الْاٰیٰتِ وَخَضَعُوا
 مُعْرِضُوْنَ ۝ مَثَلُ الذِّیْنَ یُؤْتُوْنَ بِعَهْدِکَ
 اِیّٰی حٰزِنٰتِهِمْ حٰثٰتِ الْاَلَمِ ۝ اِنَّ اللّٰهَ لَدُو
 مَغْفِرٌ وَّجَرٌ عَظِیْمٌ ۝ وَاَنْ عَلَیَّا یَنْ اَلْمُتَّقِیْنَ ۝
 وَاَنَا لِنُؤْتِیْهِ حَقَّ یَوْمِ الذِّیْنَ ۝ وَمَا نَحْنُ
 عَنِ ظَلَمِیْ بَغٰیِلِیْنٌ ۝ وَكَرَّمْنَا عَلٰی اَهْلِکَ
 اَتَّبَعْنِ ۝ وَاِنَّهُ زِدْنٰتَهُ لَمَآیْمُوْنَ ۝ وَاَنْ
 عَدُوْقَهُ اٰمُرُ الْخَلْمِیْنَ ۝ قَدْ لَدِیْهِمْ كَفَرُوْا

بَعْدَ مَا اٰتٰهَا عَلَّمْنٰكُمْ رِبْعَةَ الْقِسْوَةِ الْاَدْلٰی
 وَاَسْتَعْلَمْتُمْ بِهَا وَتَسْبِیْحًا مَا وَعَدْنَا اللّٰهَ وَرَسُوْلًا
 وَنَقَضْتُمْ الْعَهْدَ مِنْ بَعْدِ تَوْكِیْدِهَا وَقَدْ
 صَرَّفْنَا لَكُمْ الْاَمْتٰلَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُوْنَ ۝
 مَا اٰتٰهَا الرَّسُوْلُ قَدْ اَوْتَلْنَا اِلَیْكَ اَبَآءَ یٰمِلٰتٍ
 بَیْهَا مَنْ یَّتَوَقَّعُ مُؤْمِنًا وَمَنْ یَقُوْلُ مِنْ تَعْدِکَ
 یُظْمَرُوْنَ ۝ فَاَعْرِضْ عَنْهُمْ اِنَّهُمْ مُعْرِضُوْنَ ۝
 اِنَّا لَنْهَمُ مُخْتَلِفُوْنَ فِی یَوْمٍ لَا یَغِیْبُ عَنْهُمْ شَیْءٌ
 وَلَا نَحْمُ اَبْرَهٰنَ ۝ اِنَّ لَنْهَمُ فِی جَهَنَّمَ مَقٰمًا
 عَنَّا لَا یُغْدِرُوْنَ ۝ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّکَ وَاَنْ
 مِنْ اَلْسَاجِدِیْنَ ۝ وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا مُوسٰی
 وَهٰرُونَ یٰمٰا اَسْتَعْلِفَ فَمَنْعَا هٰارُونَ فَمَنْعَهُ
 یَجِدُ لِحْمَلْنَا مِنْهُمْ اَلْفِرَّةَ اَلْمَآیْمِیْرِ وَلَعَنَّا
 اِلٰی یَوْمٍ یُّنْعَمُوْنَ ۝ فَاَصْبِرْ سَتَیْرِیْ یٰمُلُوْنَ ۝
 وَلَقَدْ اَتٰنَا بِکَ لَقَمٌ کٰذِبِیْنَ مِنْ قَبْلِکَ مِنْ
 اَتْرَیْبِیْنٌ ۝ وَجَعَلْنَا لَدِیْهِمْ رِیْبًا لَعَلَّهُمْ
 یَرْجِعُوْنَ ۝ وَمَنْ یَمْتَدِلْ عَنِ اَمْرِیْ فَاِنَّ
 سُرْجِنَهُ قَلْبِیْ تَتَمَعُرَا بِكُفْرِهِمْ قَلِیْلًا فَلَا تَسْأَلُ
 عَنِ النَّاسِکِیْمِیْنَ ۝ مَا اٰتٰهَا الرَّسُوْلُ قَدْ
 جَعَلْنَا لَدِیْ اِمْلَاقِ الذِّیْنَ اٰمَنُوْا عَهْدًا مُّحَدَّدًا
 وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِیْنَ ۝ اِنْ عَلَیَّا فَایْتَا
 بِاللَّیْلِ سٰلِجِدًا لِحَدَرِ الْاَجْرَةِ وَرَجُوْا لَوَابِ
 رَبِّیْ قَدْ عَلِیْ تَسْتَبِیْ الذِّیْنَ ظَلَمُوْا وَنَحْمُ بَعْدَ اٰی
 یُعَدُّوْنَ ۝ سَنَجْعَلُ الْاَقْبَالَ فِی اَفْئَادِهِمْ وَنَحْمُ
 عَلٰی اَعْمَالِهِمْ یَنْدِمُوْنَ ۝ اِنَّا بَشَرْنَاکَ بِذُرِّیَّةِ
 الصَّالِحِیْنَ ۝ وَاِنَّهُمْ لَآمِرًا لَّا یَخْلَفُوْنَ ۝
 فَعَلَّیْهِمْ مِیْیَ صِلٰوَةٌ وَرَحْمَةٌ اَحْمِیٰهُ اَوَاْمِیٰتًا
 وَیَوْمَ یُنْعَمُوْنَ ۝ وَعَلَى الذِّیْنَ یَنْفِقُوْنَ
 عَلَیْهِمْ مِنْ بَعْدِکَ عَسٰی اِنَّهُمْ یَوْمَ سُوْر
 خٰبِرِیْنَ ۝ وَعَلَى الذِّیْنَ سَلَكُوا مَسٰلِکَهُمْ
 سَبِّی رَحْمَةً وَنَحْمُ فِی الْغُرٰثِ اِیْمُوْنَ ۝ وَالْحَمْدُ
 لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ۝ اٰمِیْنُ ۝

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

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

4.2. Разрыв и новая эпоха

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

Среди новообращенных оказались люди, получившие в рамках прежней религиозной и культурной традиции глубокое и всестороннее образование. Арабы, осевшие на покоренных территориях, очень быстро освоились с новыми культурными горизонтами и приняли участие в коллективной культурной работе. Именно *калам* этих людей принадлежат сотни сочинений, составивших золотой

фонд исламской религиозной мысли и сформировавших не только «облик» ислама «классического», но и тот идеологический код, который был воспринят народами Ближнего и Среднего Востока в ключевой для этого региона период.

Достаточно быстро освоившись в море религиозно-политических учений, бурлившем в Восточном Средиземноморье, мусульманские авторитеты приняли активное участие в идеологических спорах своего времени. Основные положения исламской догматики складывались как в результате внутриисламских споров, так и в ходе полемики с представителями других религиозных учений.

Религиозно-политическая ситуация в Халифате находила отражение в острых шиито-суннитских дискуссиях вокруг принципов комментирования Священного текста. Приход 'Аббасидов к власти и последовавшие за этим репрессии против 'Алидов привели к подавлению проалидской тенденции в толковании Корана. Ее возрождение совпадает с правлением ал-Ма'муна (813–833), проводившего проалидскую политику. Эти споры выплескивались на площади, находили отражение в злободневной поэзии, куда проникали доводы из *тафси*ров. Так, современнику событий поэту Марвану б. Аби Хафсу принадлежат такие строки:

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

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

Речь идет об *айате* 8:75 «Обладатели родства — одни ближе другим в писании Аллаха» (т. е. 'Аббас наследник по праву дяди по отцу).

Этот же поэт продолжает далее:

Женщинам не положена равная с мужчинами доля. О том ни-
спослана сура «ал-Ан'ам». Когда такое бывает?

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

Ему оппонирует Джа'фар б. 'Аффан:

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

⁴ Там же, с. 95.

А почему не будет? Так именно и бывает, чтобы потомки дочерей наследовали вместо дядьев по отцу.

Дочери — целая половина [наследства], а дядю по отцу оставляют без всякой доли⁵.

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

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

В своей борьбе против «северных» арабов «потомки Кахтана» широко использовали толкования Корана. Традиция такого толкования зарождалась в Химсе (Эмессе), где вскоре после завоевания его арабами стали собираться представители культурной элиты Йемена. Среди них оказались обращенный йеменский иудей Ка'б б. Ахбар и сын перса и йеменки Вахб б. Мунаббих. Именно к этим двум людям восходят старейшие комментарии тех мест Корана, в которых упомянуты события древней истории. Они ввели в контекст коранического истолкования многие предания и легенды иудео-христианского круга. Кахтанидские комментаторы пытались истолковать в свою пользу целый ряд *айатов* (например, 47:38, 89:6—7), связав их с Йеменом.

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

⁵ Там же, XIII, с. 141.

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

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

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

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

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

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

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

Острые идеологические споры, в основе которых лежала борьба различных сил за верховную власть в Халифате, нашли свое отражение в разделении общины на сторонников буквального понимания и толкования коранического текста и тех, кто искал в Коране «скрытый», «тайный» смысл. Появился и соответствующий *хадис*: «Ни одного *айата* не было мне ниспослано без того, чтобы ему был придан явный и скрытый смысл».

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

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

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

В исламском мире X в. стал по-настоящему переломным. На фоне ослабления Халифата и восстаний на его окраинах во многих областях исламской религиозной мысли были созданы сочинения, признанные потомками непревзойденными. Ослабление государственности, внутренние и внешние смуты вызывали массовое чувство тревоги и общей неудовлетворенности. На площадях и рынках мусульманских городов с призывами к очищению и обновлению ислама выступали сотни и сотни проповедников, предлагавших разные пути выхода из внутреннего кризиса, который переживал исламский мир. Среди них был и ученик ат-Тустари знаменитый суфий Абу-л-Мугис ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж (857—922), проповедовавший в Багдаде необходимость морального очищения и единения с Богом через любовь и страдание. На фоне сложных дворцовых интриг и религиозного соперничества он подвергся преследованию, был заключен под стражу, освобожден, снова схвачен и, наконец, после пыток подвергся мучительной публичной казни по обвинению в богохульстве и вероотступничестве. Звучавший в его проповедях призыв «семь раз обходить вокруг Ка‘бы своего сердца» был ложно истолкован как призыв к отказу от исполнения *хаджжа* или даже к разрушению Ка‘бы, а экстатическое восклицание «Я — Истина [Бог]» (в смысле — «У меня нет другого “я”, кроме Бога») было превратно понято как претензия на субстанции-

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

Полемика между сторонниками толкований явного и тайного смысла Корана продолжалась. Значительный авторитет приобрело мнение Абу Джа'фара Мухаммада б. Джарира ат-Табари (838—923) — выдающегося историка и экзегета, плодотворно работавшего и во многих других областях знания (законоведение, лексикография, грамматика, поэзия, этика, математика, медицина). До нас дошли далеко не все сочинения ат-Табари, однако его монументальный исторический труд «История пророков и царей» и многотомный *тафсир*, который подвел итог предшествовавшей эпохе, являют собой результат многолетнего кропотливого труда и свидетельствуют о колоссальной эрудиции ученого. Труд ат-Табари — еще одно подтверждение «рубежности» X в. Именно тогда появляются важнейшие и по существу непревзойденные сочинения, посвященные Корану, изменяется его внешний облик. По широте охвата материала, беспристрастности, с которой ат-Табари приводит разнообразные, зачастую противоречивые мнения, его *тафсир* не имеет себе равных. Труд ат-Табари включает фрагменты многих не дошедших до нас сочинений его предшественников, что позволяет получить уникальные материалы о наименее изученном раннем периоде развития мусульманской экзегетики.

В эпоху острых споров вокруг понятий *тафсир* — *та'вил* ат-Табари предложил в некотором отношении компромиссное мнение. Он разделил коранические тексты, допускающие различные толкования, на три категории: 1) те, которые недоступны пониманию людей, их подлинный смысл известен только Аллаху; 2) те, смысл которых можно выявить, опираясь только на традиционные разъяснения, восходящие к самому Пророку; 3) те, сложности толкования которых являются лингвистическими и снимаются с помощью знаний филологов.



Рис. 3. Казнь ал-Халладжа.

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

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

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

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

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

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

Широкое и свободное комментирование, по существу замена текста толкованием, использование иногда одних и тех же *айатов*, по-разному истолкованных противостоящими сторонами, не могло не вызвать реакцию. Появилось представление о нежелательности и даже запретности толкования Корана. Оно подкреплялось авторитетом халифа ‘Умара I, якобы первым увидевшим опасность подмены Священного текста произвольным толкованием. Появились как *хадисы*, порицающие практику «рационалистического толкования» («тот, кто рассуждает о Коране, опираясь на собственное мнение, найдет себе убежище в аду»⁶), так и примирительная теория о том, что ‘Умар выступал лишь против истолкования «смутных» *айатов*.

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

⁶ М. Abdus Sattar. “*Wujuh al-Qur’an: a Branch of Tafsir Literature*”, *Islamic Studies* XVII/2 (1978), с. 143–144.

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

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

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

Дискуссия о сотворенности и несотворенности Корана, завершившаяся победой сторонников последней, привела к закреплению их позиций в качестве одной из основ догматической системы суннитского ислама, т. е. к закреплению роли Корана в качестве предвечного и неизменного руководства в жизни мусульманского сообщества. Победа сторонников учения о несотворенности Корана обусловила и широкое распространение в общественном сознании представления об уникальности и неподражаемости Корана по содержанию и форме (*и'джаз ал-Куран*) как о неотде-

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

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

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

Одной из вершин шиитской экзегетики стал труд Абу 'Али ал-Фадла б. ал-Хасана б. ал-Фадла ат-Табарси (ум. 1153) «Маджма' ал-байан фи тафсир ал-Кур'ан». Это одно из трех сочинений ат-Табарси, посвященных толкованию Корана. Оно было завершено в 1139 г. и вскоре было признано одним из высших достижений шиитской экзегетики. По полноте охвата материала и тщательности его обработки труд ат-Табарси сравнивают с *тафси́ром* ат-Табари. Эту близость, основанную на общем круге источников, подчеркивал, как нам кажется, и сам ат-Табарси в самой концепции своего сочинения и в его названии.

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

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

В этой связи интересна, например, аналогия Ибн Туфайла (Абубацера) (1110–1185), к которой он прибегает, чтобы объяснить феномен «вселения» духа в тело человека:

«Этот дух исходит вечно от Бога и подобен изливающемуся на мир свету солнца. Свет, излучаемый солнцем, одни тела вовсе не отражают — таков, например прозрачный воздух, другие отражают целиком — таковы тела с гладкой поверхностью. Таким образом, и дух, изливающийся от Бога, на одни тела не оказывает никакого действия — таковы минералы, на другие оказывает известное влияние — таковы растения, на третьи оказывает сильное воздействие — таковы животные. И подобно тому, как среди тел с гладкой поверхностью встречаются такие, которые способны не просто отражать свет, но и воспроизводить его образ, точно так же, как среди животных есть такие, которые не только “отражают”, но и воспроизводят этот дух, принимая его образ. Последнее свойство присуще только человеку, что подтверждается словами Мухаммада: “Сотворил господь Адама по образу своему”»⁷.

Другой характерный пример философского рассуждения такого рода принадлежит Ибн Рушду (Аверроэсу) (ум. 1198):

«Между ними (философами. — *Е. Р.*) нет разногласий в том, что материя существующих вещей, причастных одной и той же материи, принимает то одну форму, то противоположную ей форму. Так, по их мнению, обстоит дело с формами четырех элементов, то есть огня, воздуха, воды и земли. Они расходятся между собой только относительно той вещи, которая не имеет общей с други-

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

ми вещами материи или которая имеет различные материи; спор идет о том, могут ли одни из этих вещей принимать форму других, как, например, может ли что-то принимающее определенную форму (как об этом свидетельствуют наблюдения) лишь через много промежуточных «звеньев» принимать эту форму и без промежуточных «звеньев». Так, например, растение возникает благодаря сочетанию элементов, будучи съедено животным, оно претворяется в кровь и семя; из семени и крови получается животное, как сказано Аллахом (да будет он превознесен!): “Мы создали человека из эссенции глины, а затем сделали его семенем в прочном жилище” и так далее до слов “да будет благословен Аллах, лучший из творцов”» (23:12–14)⁸.

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

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

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

Однако суфийские экзегеты, в частности крупнейший мусульманский философ-мистик Ибн 'Араби (1165–1240), осознавали принципиальное различие между своим и му'тазилитским подходами к толкованию коранического текста. К «избранным», по мнению Ибн 'Араби, принадлежат и сторонники рационального осмысления истин откровения. Они, однако, ищут в Коране лишь то, что соответствует их логическим построениям и взглядам на природу божества, сознательно опуская все, что этим построениям противоречит. Напротив, «познавшие» видят эту противоречивость и преодолевают ее путем постижения глубинной взаимосвязи «внутреннего» и «внешнего» аспектов пророчества. Скрытый смысл постигался суфием в состоянии мистического транса. В его сознании эсхатологические образы, легендарные сюжеты или малопонятные слова будили сложную гамму ассоциаций. Такие озарения нередко приводили к возникновению новых положений теории и практики суфизма. Ряд очень характерных примеров такого рода содержится в трудах Ибн 'Араби, в том числе в приписываемом ему сочинении, озаглавленном «ат-Тафсир» (ибо текст, принадлежащий, как полагают, перу ал-Кашани (ум. 1330), по-видимому, во многом отражает идеи самого Ибн 'Араби).

Для Ибн 'Араби и его последователей символично-аллегорическое толкование Корана стало особым способом философствования. В его комментарии исходные мистико-философские концепции обосновываются и поясняются с помощью аллегорического истолкования текста, нередко прямо противоположного его буквальному смыслу. Сама вселенная рассматривалась им как гигантский Коран, «метафоры» и «знаки» которого можно постичь с помощью божественного «откровения»⁹. Учение о *та'виле* — «возвращении к первоисточникам», к основам бытия — становится способом познания.

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

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

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

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

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

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

Конечно, столь вольное обращение со Священным текстом вновь и вновь порождало реакцию. Так, с резкой критикой практики безудержного аллегорического толкования выступали и традиционалисты, и сторонники спекулятивного богословия. «Посмотри на это бесстыдное искажение и извращение изначального смысла, посмотри на эти гнусные толкования и ложные притязания, с помощью которых он отрицал веру в Коран. Ведь он сделал неверие одним из достохвальных свойств, дабы доказать тем самым право на существование суфийской общины», — писал о толкованиях Ибн 'Араби его противник Ибн ал-Ахдал¹⁰. Ибн Таймийя (1263—1328) требовал исключения из *тафсиров* материалов, восходящих к иудео-христианской среде, использование которых, по его мнению, вело к искажению исконных мусульманских ценностей и представлений.

Возможно, реакцией на столь вольное обращение со Священным текстом можно объяснить огромный успех, выпавший на долю умеренного и традиционного во всех отношениях сочинения «Анвар ат-танзил ва асрар ат-та'вил», созданного ал-Байдави (ум. 1286). В основе *тафсира* ал-Байдави лежит «ал-Кашшаф» аз-Замахшари. В своем труде ал-Байдави попытался превзойти знаменитого предшественника, уточнив его филологические наблюдения, расширив толкования привлечением исторического и филологического материала из других сочинений и убрав му'тазилитские догматические построения (хотя последнее удалось ему не в полной мере). Среди суннитов сочинение ал-Байдави приобрело едва ли не ореол святости, на протяжении нескольких веков оно являлось учебным пособием в мусульманских школах.

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

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

казалось бы, лишало их противников важнейших религиозных аргументов, необходимых для борьбы с врагом, поставив перед ними вопрос: война с монголами — это *джихад* или столкновение двух суннитских государств? Приняв основные исламские установления, монголы продолжали следовать и «Йасе» Чингисхана. Вопрос был в том, где лежит грань, делающая мусульманина отступником. Ответ дали сочинения Ибн Таймийи и его ученика Ибн Касира (1300–1372/3), которые резко выступали против господствовавшего разномыслия, жестко настаивая на верховенстве принципа «Коран объясняет сам себя».

Возможно, будущую судьбу Ибн Таймийи предопределили детские впечатления, когда монгольское нашествие вынудило его семью покинуть родной Харран и бежать в Дамаск (кто знает, что готовит миру маленький Ибн Таймийа, коротающий сейчас дни в одном из лагерей беженцев, разбросанных по мусульманскому миру). В зрелом возрасте он участвовал в качестве «политрука» в нескольких походах против монголов и армянских союзников крестоносцев в Малой Азии, и именно ему удалось сформулировать идею, четко изложенную Ибн Касиром в толковании на часть пятой *суры*, ключевыми в которой являются следующие фрагменты *айатов* «А кто не судит по тому, что низвел Аллах, то это — неверные» (5:44), «И суди между ними по тому, что низвел Аллах <...> Неужели суда времен неведения (*джахилийя*) они хотят?» (5:49–50): «[Эти *айаты*] относятся к людям, которые следуют предписаниям и законам, установленным людьми, для того чтобы в большей степени удовлетворить свои порочные желания и прихоти, чем твердо держаться норм *шари'ата*, которые дарованы нам Аллахом. Именно так обстояло дело с жителями [Аравии] во время *джахилийи* <...> Так обстоит дело и сегодня с монголами, следующими “Йасе” Чингисхана, которая есть скопление законов, взятых частично из иудейской, христианской, мусульманской и других юридических систем, частично же установленных в соответствии с прихотями монгольских правителей. Причем всей этой системе придается приоритет по сравнению с законами Аллаха, зафиксированными Кораном и *сунной*. Те, кто следует этим законам, установленным людьми

[, а не Богом], являются неверными. С ними надо сражаться до тех пор, пока они не признают законов Аллаха»¹¹.

На протяжении шести веков последователи Ибн Таймий то и дело напоминали о себе, проповедуя следование букве Корана и *сунны* и вдохновляя религиозные движения салафитского толка. В середине XX в. его взгляды вновь приобрели популярность.

Исламский мир впадал в длительную полосу культурного застоя, начиналась «эпоха супракомментариев», время торжества пустой схоластики, оторванной от жизни учености. Неудивительно, что именно в это время в знаменитой «Мукаддиме» Ибн Халдуна (1332–406) появляется «Глава о том, что ученые, занимающиеся кораническими науками, наименее способны к управлению государством и решению вопросов управления». Идея, лежащая в ее основе, прямо противоречит известному *хадису* «лучшие среди вас те, кто изучает Коран и учат ему»¹². Ибн Халдуну вторил ‘Абд ал-Ваххаб аш-Ша‘рани (аш-Ша‘рани) (1491/2–1565), известный египетский филолог и последователь Ибн ‘Араби: «Нет пользы читать толкования!»¹³.

Одним из последних подлинно оригинальных сочинений в классической мусульманской экзегетике стал «Тафсир ал-Джалалайн», совместная работа «двух Джалалай» — ал-Махалли (1388–1459) и знаменитого ас-Суйути (1445–1505). Этот своеобразный «арабский перевод Корана» завоевал огромную популярность в первую очередь в неарабской среде. Появление сочинений такого рода связано во многом с потребностями, возникшими в связи с широким распространением ислама в Южной и Юго-Восточной Азии и Африке в позднее средневековье.

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

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

¹² W. Graham. “Those who Study and Teach the Qur’an”, *International Congress for the Study of the Qur’an*, Australian National University, Canberra, 8–13 May 1980, с. 9–28.

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

Рахманом ас-Суйути — одним из наиболее плодовитых авторов не только мамлюкской эпохи, но, возможно, и арабо-мусульманской литературы в целом. Ас-Суйути попытался объять все сферы мусульманской учености своего времени. Приводят около 600 названий его сочинений¹⁴. Популярность «Тафсира ал-Джалалайн» объясняется во многом именно огромным авторитетом ас-Суйути. Его блестящие сочинения в области изучения Корана — последние подлинно оригинальные работы в классической мусульманской экзегетике, которые подвели итог ее восьмивековому развитию. Они оказали огромное влияние на дальнейшую историю мусульманской «науки о Коране». Что касается «Тафсира ал-Джалалайн», то методически он восходит к тому направлению мусульманской экзегетики, которое можно условно назвать «арабским переводом Корана». Ясный и сжатый, включающий необходимые пояснения из *асбаб ан-нузул* и некоторое количество вариантов «чтения» (*ал-кира'ат*), «Тафсира ал-Джалалайн» был положен в основу и одного из наиболее авторитетных современных толкований — «Тафсир ал-Манар».

Тафсиры — это своеобразный «гипертекст», где ядро, состоящее из собственно текста Корана, часто уже включающего и откровение, и толкование, окружено текстами, каждый из которых представляет несколько уровней толкования, обычно восходящих к разным эпохам, идеологическим и культурным общностям.

В целом идеологическая борьба вокруг места Корана в жизни мусульманского общества является отражением более широкой дискуссии, продолжающейся и поныне, о роли светского и духовного начал в мусульманском государстве, и толкования к Корану продолжают играть в ней важную роль. Этому способствует традиция «адаптации» *тафсиров* к новым условиям.

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

4.3. Вызов и обновление

XIV в. *хиджры*, в значительной мере совпадающий с XX в. от Рождества Христова, был наполнен событиями, нанесшими огромный удар по самооценке мусульманской цивилизации. Поэтому во многом символично, что на последний год этого века пришлось такие события, как исламская революция в Иране и попытка захвата главной мусульманской святыни в Мекке, осуществленная представителями одной из мусульманских экстремистских организаций.

Процесс адаптации религиозно-философских и правовых норм ислама к новым историческим условиям, начавшийся в середине XIX в. и продолжающийся поныне, часто обозначают термином «мусульманская реформация», хотя он принципиально отличен от Реформации христианской. Мусульманская реформация выражалась прежде всего в многочисленных попытках пересмотра религиозных мотиваций различных аспектов светской жизни и лишь в незначительной мере затрагивала собственно богословские вопросы, при этом отсутствие в исламе института Церкви и духовенства, подобных христианским, наложило весьма существенный отпечаток на характер реформ в нем.

В значительной степени религиозно-обновленческие процессы в исламе рубежа XIX—XX вв. были связаны с задачами освоения научно-технических достижений Запада. При этом ставилась задача возрождения традиционных культурных и духовных ценностей на новой основе. В этом русле определились два основных направления — реформаторско-обновленческое и традиционалистское. И если для истории Корана в целом «рубежными» были конец VIII—начало IX в. и X в., то для века двадцатого это были его первые десятилетия и шестидесятые годы. Одними из первых выступили российские мусульмане, оказавшиеся по ряду причин на переломе развития евразийской цивилизации. Такие выдающиеся мусульманские ученые, как, например, Муса Бигиев (1875—1949) или Риза ад-Дин Фахретдинов (1859—1936), оказались во многом впереди своего времени, и их наследие требует тщательного изучения и осмысления.

Мусульманская реформистская экзегетика, получившая наибольшее развитие на рубеже XIX—XX вв., отразила столкновение

мусульманского общества с новыми реалиями и прежде всего с европейской философской и научной мыслью. С помощью толкований к Корану новые экзегеты попытались, с одной стороны, объявить научные достижения и социальные представления предсказанными Кораном и тем самым помешать размыванию авторитета Священного текста, с другой — внести в широкую среду читателей-мусульман современные научные представления, сделав их в то же время приемлемыми в контексте традиционных религиозно-философских ценностей. В своих толкованиях новые экзегеты опирались на традиции классического комментирования: Амин ал-Хули (ум. 1965) утверждал, что уже в сочинениях ал-Газали можно найти прообраз «научного комментария», в знаменитый *тафсир* ар-Рази было органично включено изложение естественнонаучных достижений эпохи. Многовековая практика аллегорического истолкования вооружила экзегетов-реформистов важнейшим методологическим инструментом. Ссылаясь на фрагмент *айата* 6:38 («Мы не упустили в этой книге ничего...»), новые комментаторы доказывали, что в Коране можно найти все. И действительно, в сочинениях ал-Кавакиби (1849–1903), Тантави Джаухари (1862–1940) и их единомышленников есть самый разнообразный материал: от антиколониальной или антиматериалистической полемики до научно-популярных описаний строения клетки и Солнечной системы.

Травмы, вызванные многолетним колониальным господством, упразднением Халифата, тотальным превосходством западной цивилизации в научной и военной сферах, нашли свое отражение в комментариях к Корану. Новые *тафсиры* отразили как стремление к вестернизации общественных институтов, культуры и образования, так и призывы к возврату к традиционным мусульманским ценностям. Более простой язык этих сочинений свидетельствует об обращении к более широкой аудитории, а акцент на правовых и теологических проблемах показывает, что языковые проблемы текста рассматриваются как в основном решенные прежними поколениями толкователей.

Мухаммад 'Абдо (1849–1905), верховный муфтий Египта и человек, стоявший у самых истоков обновленческого движения в исламе, в своем знаменитом «Тафсир ал-Манар» попытался

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

Тафсир Мухаммада ‘Абдо остался незавершенным и был переработан и дополнен его учеником Мухаммадом Рашидом Рида (1865–1935). Значительную часть *тафсира* составили лекции о Коране, прочитанные ‘Абдо в каирском университете ал-Азхар, в основе которых был «Тафсир ал-Джалалайн». Из множества традиционных толкований текста Корана ‘Абдо попытался выбрать те, которые подтверждаются *хадисами*, восходящими к самому Пророку. Сегодня «Тафсир ал-Манар» — одно из наиболее авторитетных в мусульманском мире толкований Корана.

По мере развития национального самосознания и национально-освободительного движения все более отчетливо стала проявляться политизация ислама, выражавшаяся в широком использовании исламских лозунгов в политической борьбе. Участники антиколониальных выступлений нередко обращались к мессианским идеям, объявляли своих лидеров *махди*. В XIX в. активное участие в политической борьбе стали принимать суфийские братства.

Освобождение мусульманских народов от колониальной зависимости, сложение двухполюсного мира и постепенный рост

финансовой и экономической самостоятельности ряда мусульманских стран поставили принципиально новые проблемы перед представителями исламской общественной мысли. Появились многочисленные концепции так называемого «третьего пути».

Борьба за независимость Индии, попытка сохранить от раскола по религиозному принципу это великое многонациональное и многоконфессиональное государство нашли свое отражение в *тафсире* Мауланы Абу-л-Калама Азада (1888–1958). Резко отличную, узкоконфессиональную, позицию представляли труды двух других индийских мусульманских теологов и публицистов — Абу-л-‘Ала’ ал-Маудуди (1903–1979) и Абу-л-Хасана ан-Надви. Последние во многом оказали влияние на развитие взглядов идеолога египетских «братьев-мусульман» (рис. 4) Сайида Кутба.



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

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

В этот период в трудах мусульманских теологов и публицистов серьезно проявилось влияние социалистических идей, в первую очередь таких, как коллективизм и отказ от абсолютизации частной собственности. К этим идеям обращались как официальные идеологи ряда правящих режимов, так и их противники (например, лидер сирийских «братьев-мусульман» Мустафа ас-Сибат, выпустивший в 1958 г. книгу под заглавием «Исламский социализм»). И те и другие в доказательство своей правоты широко цитировали Коран. Что же касается идей Мустафы ас-Сибат и близких ему теоретиков, то они приобретают новую популярность сегодня. Не секрет, что после дискредитации идей «государственного марксизма» в условиях обострения реальных социальных и экономических проблем и колоссального роста неравенства и несправедливости исламские радикальные движения в ряде случаев фактически замещают движения леворадикальные.

Середина XX в., раскол мира на две военно-политические группировки, «холодная война» и острое идеологическое противостояние ознаменовались новыми вызовами для народов мусульманских государств. Обретение национальной независимости отнюдь не гарантировало решения важнейших проблем. Поиски своего места в мире, национальной и религиозной идентичности проходили в условиях военного противостояния с соседями и балансирования между враждующими центрами силы. К 1960-м гг. обозначился кризис всех идеологий, господствовавших в арабо-мусульманском мире. Особенно сильно кризис проявился в трех наиболее развитых странах Ближнего и Среднего Востока — Ливане, Египте и Иране. Реакцией на этот кризис стало возникновение нового радикализма, провозгласившего прощание с исламским модернизмом и отказ от панарабизма. По мнению идеологов этого движения, исламская цивилизация, ослабленная веками стагнации и колониального господства, должна выработать оружие для противостояния новым

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

Один из идеологов нового исламского радикализма Са'ид Хавва выделил три самые опасные составляющие модернизации, подрывающей, по его мнению, самые основы исламской цивилизации. Это национализм, марксизм и экзистенциализм. Позднее политика, лозунгом которой было «Обогащайтесь!», проводимая режимом Садата, обозначила нового врага ислама: культ экономического роста любой ценой.

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

Увидев главного внутреннего врага в государстве, проповедующем идеологию национализма и панарабизма, мусульманские радикалы развернули против него беспощадную борьбу. Насер рассматривался как последователь Ататюрка, разрушившего исламскую империю XV—XVII вв., которая, по мнению радикалов, является одной из самых блестящих страниц исламской истории, упразднившего Халифат и превратившего Турцию в светское государство. Ставился лозунг восстановления Халифата, ибо те, кто подчиняется светскому государству, делят с ним «грех отступничества». Чтобы спастись от «нового варварства и безбожия» и сохранить «подлинно мусульманское наследие и традиции», члены радикальной группы «ат-Такфир ва-л-хиджра» проповедовали необходимость отшельничества, уединения в пещерах. Их стали даже называть «Люди пещеры», следуя аллюзиям на *суру* 18. Мамаду Диа, упомянутый выше, напротив, использовал этот образ, призывая мусульман «выйти из пещеры», обрести подлинный динамизм перед лицом реальных вызовов эпохи.

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

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

По аналогии с ситуацией в преисламской Аравии Кутб поставил мусульманскому общественному организму свой диагноз: «варварство» (*джахилийя*), — утверждая, что речь идет о самой жизни и смерти ислама. По его мнению, общество вновь пребывает в состоянии «испытания и разлада». Если во времена Ибн Таймийя зараза коснулась лишь элиты, испорченной греческой философией, и вновь обращенных — монголов, то сегодня благодаря порочной системе образования, роли СМИ речь идет о разложении самых широких слоев мусульманского общества под влиянием «импортированных идей», элементов образа жизни, разъедающих самые основы мусульманского образа жизни.

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

Вокруг наследия С. Кутба и сегодня идет упорная борьба, и не только в лагере его прямых оппонентов, но и в среде сторонников различных направлений «исламского возрождения». В качестве примера можно привести концепцию *джахилийи*, разработанную

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

С. Кутбом. Для него в состоянии *джахилийи* пребывает весь мир — не только страны, где господствует «материалистический коммунизм» или «торгашеский капитализм», но и мусульманские страны, где, по его мнению, принципы веры подверглись длительному и значительному искажению. Следуя за Ибн Таймийей, Сайид Кутб писал: «В этом отношении *джахилийя* является не просто особым историческим периодом <...> а состоянием общества. Такое состояние общества имело место в прошлом и, может быть, будет иметь место в будущем, принимая форму *джахилийи*, которая является обратным отражением и заклятым врагом ислама <...> Современная *джахилийя* в индустриальных обществах Европы и Америки по существу своему сходна с *джахилийей* в языческой и кочевой Аравии, т. к. в обеих системах человек более находится под властью человека, чем под властью Аллаха»¹⁶.

Далеко не случайно, что после убийства Садата, который в отличие от своего предшественника ан-Насера начинал выступления с *басмалы*, а заканчивал их ссылками на Коран, «Минбар ал-Ислам», орган египетского Министерства по религиозным делам, опубликовал в двух своих номерах развернутый комментарий на *айаты* 5:44, 48, подчеркивая исторический контекст их ниспослания. Своим комментарием на *айаты* 22:40 и 2:251 С. Кутб обосновывал право на «самозащиту здоровых сил мусульманского общества» и использование силы в этой связи. Присваиваемое им право на окончательное суждение о том, кто есть истинный мусульманин, сближало его позицию с хариджитской.

Кутбу вторил Са'ид Хавва: «Законно любое восстание против несправедного правителя. Разве не существует права бороться против правителя, который не следует законам, установленным Кораном? Разве Аллах не помогает тому, кто помогает себе сам?»¹⁷ (ср.: 22:40).

Ставилась задача захвата власти, ибо только победа и приход к власти привлекут массы — это также обосновывалось Кораном: «Когда пришла помощь Аллаха и победа, и ты увидел, как люди входят в религию Аллаха толпами» (110:1–2).

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

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

Важно отметить, что взгляды С. Кутба и его единомышленников встретили развернутую оппозицию в мусульманской среде. Его оппонентов можно найти среди представителей самых различных течений мусульманской мысли. Особенно острая критика прозвучала от авторов, которых, казалось бы, следовало отнести к его потенциальным союзникам. Такие известные мусульманские полемисты и сторонники жесткого традиционализма, как ‘Абдаллах ад-Даваиш, Раби’ б. Хади ал-Мадхали, Мухаммад Насир ад-Дин ал-Албани, Мухаммад Тауфик Баракат, указывали на искажение Кутбом ряда важнейших исламских принципов, выявили близость целой серии его высказываний взглядам хариджитов, джахмитов и му‘тазилитов, других представителей исламского разномыслия, которые давно были отвергнуты мусульманским сообществом. Только на страницах сочинения «Под сенью Корана» ‘Абдаллах ад-Даваиш насчитал до 180 ошибок, касающихся фундаментальных основ веры, искажаемых Кутбом в угоду своим политическим теориям.

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

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

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

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

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

В шиитском исламе новые идеологические концепции активно разрабатывались, в частности, в трудах 'Али Шари'ати (1933—1977), одного из предтеч иранской революции, таинственным образом убитого в Лондоне. Революционные идеи социальной справедливости и равенства, восходящие к марксизму, и экзистенциалистская (ср. позицию Са'ида Хаввы) концепция личности и свободы, направленные против конформизма и религиозного обскурантизма,

входят неотъемлемой частью в его идейное наследие. В его работах, переведенных на арабский, урду, английский, другие языки, как и в основополагающих трудах *имама* Хомейни, обращение к Корану составляет одну из важнейших основ идейной аргументации.

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

В высшей степени знаменателен и другой фрагмент, который, несмотря на его объем, мы считаем необходимым привести целиком:

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

К сожалению, в руках врагов, готовящих заговоры, и в руках неискушенных друзей Коран, книга, призванная определять судьбы человечества, не использовалась и не используется нигде, кроме как на кладбищах и поминках. То, что призвано быть средством объединения мусульман и всего человечества, что должно стать Книгой нашей жизни, превратилось в орудие раскола или вообще ушло из повседневной жизни. А мы стали свидетелями того, как тех, кто рассуждал об исламском правлении и говорил о политике, в которой заключено важнейшее значение ислама, деяний его Пророка, смысла Корана и *сунны*, стали считать совершившими большой грех, а термин «религиозный политик» приобрел отрицательный оттенок и сохраняет его до сих пор.

В последнее время сатанинские великие державы через отошедшие от исламского учения режимы, которые лгут, причисляя себя к исламу, занялись изданием Корана, используя это в своих дьявольских целях и для уничтожения Корана. Такие Кораны печатают

красивым шрифтом и распространяют по всему свету. И такой дьявольской уловкой вытесняют Коран из нашей жизни. Все мы видели Коран, который издал Мухаммад Реза Пехлеви. Кое-кто обманулся на этот счет, и даже некоторые лица из числа духовенства, не понимая целей ислама, стали возносить ему хвалу. Мы видим, что король Фахд каждый год расходует большую часть народного достояния на печатание Священного Корана и финансирование пропаганды антикоранических идей; как он распространяет полное предрассудков учение ваххабитов, склоняет несведущие народы на сторону сверхдержав и использует ислам и Священный Коран для уничтожения того же ислама и Корана»¹⁸.

Тафсиры продолжают широко использоваться шиитскими лидерами Ирана. В попытках идеологического обоснования экспорта иранской революции шиитские пропагандисты стремятся опираться главным образом на Коран. Вышедший в 1963 г. трехтомный «Большой тафсир» движения «Ахмадийя» претендует на роль своеобразной энциклопедии и опирается не только на традиционные источники и труды основателя движения пророка и чудотворца Гулама Ахмада (1839—1908), объявившего себя воплощением мусульманского махди, христианского мессии и Кришны индуистов. При подготовке *тафсира* использовались крупнейшие энциклопедии, работы западных ориенталистов (например, Ренана, Уэрри, Минганы, Хитти), социологов, философов и историков (например, Карлайла, Фрейда, Тойнби).

Несмотря на резко отрицательное отношение таких виднейших современных экзегетов, как Маулана Абу-л-Калам Азад, Сайид Кутб, Камил Хусайн, продолжает развиваться так называемое «научное истолкование» (*ат-тафсир ал-'илми*) Корана (рис. 5). Для адептов этого направления, таких как турецкий инженер Мехмет Шюкрю Сезер, выпустивший в 1965 г. в Анкаре книгу «Положительные науки в Коране», или египтянин 'Абд ар-Раззак Нуфл, автор сочинения «Аллах и современная наука» (Каир, 1957), весь текст Корана — это и постоянно звучащее и обновляющееся пророчество о современных научных достижениях, и криптограмма,

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



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

посредством которой сообщения об этих достижениях были зашифрованы. В одном и том же *айате* (например, 81:6: «И когда моря перельются») видят предсказание об извержении вулкана Кракатау, случившемся в 1883 г. (М. 'Абдо), и пророчество о водородной бомбе. В октябре 1957 г., сразу же после запуска первого советского спутника, в Каире по инициативе журнала «Лива' а-ислам» прошел симпозиум на тему «Спутник и Коран», где утверждалось, что космические полеты были предсказаны *айатом* 55:33. В Коране находят и указание на теорию расширения Вселенной (51:47, 21:31), и подтверждение гелиоцентрической системы Коперника (36:38, 40), и указание на закон сохранения энергии (55:8), и многое-многое другое.

Потребности социально-экономического развития поставили мусульманских богословов и правоведов перед необходимостью нового осмысления целого ряда традиционных положений ислама. Происходило постепенное ограничение юрисдикции шари'атских судов, продолжалась кодификация норм мусульманского права, шла активная полемика по поводу допустимости создания в мусульманских странах современной банковской системы. Новые по содержанию явления нередко стали трактоваться как продолжение и развитие мусульманской традиции. И сегодня коранические идеи и установления, в частности запрет на «ростовщический процент» (*риба*), широко используются в работах исламских социологов и экономистов, например в обосновании так называемой *таухидной экономики*.

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

Новое звучание кораническая символика, притчи, сказания обретают в произведениях арабской художественной литературы. Здесь можно вспомнить роман недавнего лауреата Нобелевской премии по литературе Нагиба Махфуза (1911–2006), озаглавленный «Дети нашего квартала». По существу, это тоже своеобразный «аллегорический комментарий» к Корану. В романе из 114 глав жителями Каира оказываются Адам, Муса, 'Иса, Мухаммад, представленные под другими именами. В историях их жизни и борьбы использованы коранические легенды и притчи. Они пытаются принести людям счастье, но последователи каждый раз сводят на нет усилия учителей. Автор приходит к выводу, что дать счастье людям должна наука, но и она в конце концов оказывается бессильной.

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

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

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

Анализ современной мусульманской экзегетики и литературы «коранического круга» показывает, что границы между «прогрессивным» и «консервативным», между «актуальным» и «устаревшим» постоянно смещаются. Сегодня можно, например, говорить о «феминистском» толковании Корана (Риффат Хасан, Амина Вауд, Фатима Мернисси, Лайла Ахмад). Коранические идеи и понятия насыщаются новым содержанием, переосмысляются в соответствии с новыми потребностями и запросами. С другой стороны, происходит актуализация ряда исконных коранических понятий и представлений. Исследования показывают, что тексты важнейших *тафсиров* объединены не только базовым пластом материала, естественным образом переходящего из работы в работу, но и сложной системой взаимосвязей: они полемизируют, уточняют и развивают друг друга (например, ат-Табари — ат-Табарси, аз-Замахшари — ар-Рази, аз-Замахшари — Байдави, «псевдо-Ибн ‘Аббас» — «Ал-Джалалайн», «Ал-Джалалайн» — «Ал-Манар», Ибн Касир — С. Кутб и т. д.)

Коранические цитаты широко используются средствами массовой информации, политическими деятелями. Они будят у слушателей широкую гамму ассоциаций, их использование программирует известную реакцию. Коранические тексты сохраняют значение основных декоративных мотивов в исламском искусстве и архитектуре. Они широко используются в оформлении официальных

учреждений и частных домов в мусульманских странах. Массовыми тиражами выходят пластинки и магнитофонные кассеты с записью чтения Корана в исполнении наиболее известных чтецов. Проводятся национальные и международные конкурсы на лучшую рецитацию Корана.

Ислам возник как синтез целого комплекса религиозных идей и представлений, издревле бытовавших и проникавших в Аравию во времена Пророка. Выйдя за пределы Аравии, он развивался и обогащался благодаря способности «абсорбировать» важные элементы религиозного и культурного наследия народов Ближнего и Среднего Востока, Северной Африки, Центральной Азии. Благодаря этому ислам стал на удивление многоликим, что позволило ему уже в период резкого ослабления мусульманских государств легко распространиться на Дальнем Востоке вплоть до Индонезии и осуществлять сегодня активную экспансию в Черной Африке и среди чернокожего населения США.

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

История свидетельствует, что ислам умел, и часто весьма радикально, подавлять «крайние» движения внутри себя. Нет сомнения, что и в XXI в. присущие исламу внутренние алгоритмы, его многоликость, плюралистичность обеспечат ему новое развитие и распространение.

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

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

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

В первоначальном представлении о чудесности Корана прослеживается отражение архаично-мифологического тождества слова и предмета. В VIII–IX вв. в процессе эволюции арабской литературной традиции произошло разрушение этого тождества, связанное с демифологизацией языка и словесности. Это привело к переосмыслению и переоценке Корана в литературном плане, обособлению в понятии *и'джаз ал-Кур'ан* моментов «содержания»

и «формы». В этот период оно оказалось в центре внутриисламской полемики прежде всего по вопросу о сотворенности и несотворенности Корана. Важную роль это понятие играло в полемике с иудаизмом и христианством как одно из ключевых в обосновании истинности пророческой миссии Мухаммада. В ходе этой полемики мусульманские авторитеты выработали представления о «чудесах» и «знамениях», воспринимаемых чувством (*хиссийа*) и постигаемых разумом (*'аклийа*). Первые — значимые лишь для своего времени — были объявлены присущими иудаизму и христианству, вторые — и неисчерпаемые — принадлежали исламу. Важнейшим доказательством превосходства мусульманской религиозной доктрины объявлялся Коран — главное вечное «чудо» (*му'джиза*) и «божественное знамение» (*айа*). В ходе полемики с христианством и иудаизмом был выработан комплекс аргументов, которые в разном сочетании входят во все соответствующие богословские построения.

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

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

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

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

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

Вокруг концепции непостижимости человеком совершенства формы, сравнимой с коранической, продолжались споры. Одни (Ибн ал-Му'таз, ум. 909, ас-Суйути, ум. 1505) утверждали, что в Коране можно найти архетипы всех риторических средств и что изучать и понимать эти архетипы можно только с помощью соответствующих наук (*'илм ал-байан*, *'илм ал-ма'ани*). Другие (например, Ибн Хазм, ум. 1064) считали, что «слова Бога» (*калам Аллах*) в принципе несравнимы со «словами сотворенных» (*калам ал-махлукин*). Третьи (например, ал-Бакиллани, ум. 1013) пытались выработать компромиссное решение: Коран полон стилистических красот, но это не имеет никакой связи с принципом его неподражаемости. Тем самым ал-Бакиллани по существу отверг концепцию *ас-сарфа*.

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

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

После X в. основные доводы доктрины оставались по существу неизменными. Так, уже в новейшее время прежние аргументы были в основном повторены лидером египетских модернистов М. 'Абдо (ум. 1905). Мусульманский богослов ар-Рафи'и (ум. 1937), посвятивший понятию *и'джаз ал-Кур'ан* специальную работу, определил его как совокупность двух представлений: а) невозможность для обычного человека произвести чудо (*му'джиза*), подобное Корану, б) существование этой неспособности на протяжении веков.

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

Вопросы для самоконтроля

Кто был первым толкователем откровений?

Что верно?

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

Вносились ли при жизни Мухаммада изменения в полученные прежде откровения?

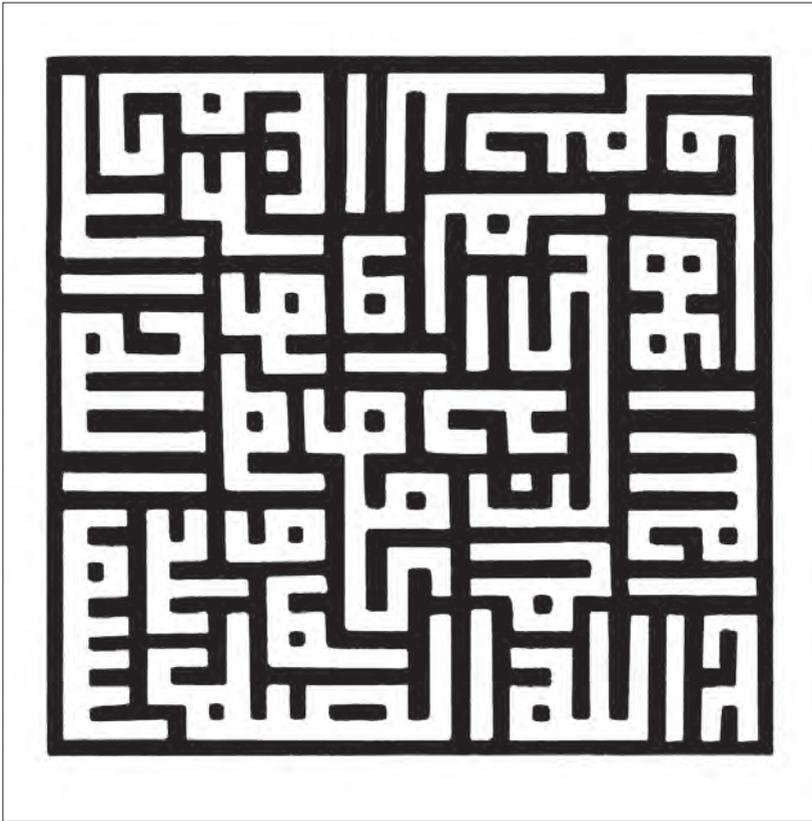
Что верно?

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

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

Что верно?

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



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