**МАЙКЛ КУК**

**КОРАН**

**КРАТКОЕ ВВЕДЕНИЕ**

**СЕРИЯ «VERY SHORT INTRODUCTIONS» (КРАТКИЕ ВВЕДЕНИЯ)**

Серия предназначена для всех, кто хочет найти увлекательный и доступный способ погружения в новую тему. Эти книги написаны специалистами и изданы более чем на 25 языках по всему миру.

Серия началась в 1995 году и теперь охватывает широкий круг тем — историю, философию, религию, науку и гуманитарные дисциплины. В ближайшие годы она вырастет до библиотеки примерно из 200 томов — «Краткое введение» во всё: от Древнего Египта и индийской философии до концептуального искусства и космологии.

**Уже вышли:**

**Древняя философия** — Джулия Аннас  
**Англосаксонская эпоха** — Джон Блэр  
**Права животных** — Дэвид ДеГрация  
**Археология** — Пол Бан  
**Архитектура** — Эндрю Баллантайн  
**Аристотель** — Джонатан Барнс  
**История искусства** — Дана Арнольд  
**Теория искусства** — Синтия Фриланд  
**История астрономии** — Майкл Хоскин  
**Атеизм** — Джулиан Баджини  
**Августин** — Генри Чедвик  
**Барт** — Джонатан Каллер  
**Библия** — Джон Ричес  
**Британская политика** — Энтони Райт  
**Будда** — Майкл Карритерс  
**Буддизм** — Дамиен Кион  
**Капитализм** — Джеймс Фалчер  
**Кельты** — Барри Канлифф  
**Теория выбора** — Майкл Аллингем  
**Христианское искусство** — Бет Уильямсон  
**Классическая филология** — Мэри Бирд и Джон Хендерсон  
**Клаузевиц** — Майкл Ховард  
**Холодная война** — Роберт Макмахон  
**Континентальная философия** — Саймон Критчли  
**Космология** — Питер Колс  
**Криптография** — Фред Пайпер и Шон Мерфи  
**Дада и сюрреализм** — Дэвид Хопкинс  
**Дарвин** — Джонатан Ховард  
**Демократия** — Бернард Крик  
**Декарт** — Том Соррел  
**Наркотики** — Лесли Айверсен  
**Земля** — Мартин Редферн  
**Египетская мифология** — Джеральдин Пинч  
**Британия XVIII века** — Пол Лэнгфорд  
**Химические элементы** — Филип Болл  
**Эмоции** — Дилан Эванс  
**Империя** — Стивен Хау  
**Энгельс** — Террел Карвер  
**Этика** — Саймон Блэкберн  
**Европейский союз** — Джон Пиндер  
**Эволюция** — Брайан и Дебора Чарльзуорт  
**Фашизм** — Кевин Пасмор  
**Французская революция** — Уильям Дойл  
**Фрейд** — Энтони Сторр  
**Галилей** — Стиллман Дрейк  
**Ганди** — Бхикху Парех  
**Глобализация** — Манфред Стегер  
**Гегель** — Питер Сингер  
**Хайдеггер** — Майкл Инвуд  
**Индуизм** — Ким Нотт  
**История** — Джон Х. Арнольд  
**Гоббс** — Ричард Так  
**Юм** — А. Дж. Айер  
**Идеология** — Майкл Фриден  
**Индийская философия** — Сью Хэмилтон  
**Интеллект** — Ян Дж. Дири  
**Ислам** — Малис Рутвен  
**Иудаизм** — Норман Соломон  
**Юнг** — Энтони Стивенс  
**Кант** — Роджер Скрутон  
**Кьеркегор** — Патрик Гардинер  
**Коран** — Майкл Кук  
**Лингвистика** — Питер Мэтьюс  
**Литературная теория** — Джонатан Каллер  
**Локк** — Джон Данн  
**Логика** — Грэм Прист  
**Макиавелли** — Квентин Скиннер  
**Маркс** — Питер Сингер  
**Математика** — Тимоти Гауэрс  
**Средневековая Британия** — Джон Гиллингем и Ральф Гриффитс  
**Современная Ирландия** — Сения Пашета  
**Молекулы** — Филип Болл  
**Музыка** — Николас Кук  
**Ницше** — Майкл Таннер  
**Британия XIX века** — Кристофер Харви и Х. К. Дж. Мэттью  
**Северная Ирландия** — Марк Малхолланд  
**Апостол Павел** — Э. П. Сандерс  
**Философия** — Эдвард Крейг  
**Философия науки** — Самир Окаша  
**Платон** — Джулия Аннас  
**Политика** — Кеннет Миноуг  
**Постколониализм** — Роберт Янг  
**Постмодернизм** — Кристофер Батлер  
**Постструктурализм** — Кэтрин Белси  
**Праистория** — Крис Госден  
**Досократическая философия** — Кэтрин Осборн  
**Психология** — Гиллиан Батлер и Фреда Макманус  
**Квантовая теория** — Джон Полкингорн  
**Римская Британия** — Питер Солуэй  
**Руссо** — Роберт Воклер  
**Рассел** — А. К. Грейлинг  
**Русская литература** — Катриона Келли  
**Русская революция** — С. А. Смит  
**Шизофрения** — Крис Фрит и Ив Джонстон  
**Шопенгауэр** — Кристофер Дженуэй  
**Шекспир** — Жермен Грир  
**Социальная и культурная антропология** — Джон Монаган и Питер Джаст  
**Социология** — Стив Брюс  
**Сократ** — К. К. В. Тейлор  
**Спиноза** — Роджер Скрутон  
**Британия эпохи Стюартов** — Джон Моррилл  
**Терроризм** — Чарльз Тауншенд  
**Теология** — Дэвид Ф. Форд

**Скоро выйдут:**

**Тюдоры** — Джон Гай  
**Британия XX века** — Кеннет О. Морган  
**Витгенштейн** — А. К. Грейлинг  
**Мировая музыка** — Филип Боллман  
**История Африки** — Джон Паркер и Ричард Ратбоун  
**Древний Египет** — Ян Шоу  
**Мозг** — Майкл О’Ши  
**Буддийская этика** — Дамиен Кион  
**Хаос** — Леонард Смит  
**Христианство** — Линда Вудхед  
**Гражданство** — Ричард Беллами  
**Классическая архитектура** — Роберт Тавернор  
**Клонирование** — Арлин Джудит Клотцко  
**Современное искусство** — Джулиан Сталлабрас  
**Крестовые походы** — Кристофер Тайерман  
**Деррида** — Саймон Гленденнинг  
**Дизайн** — Джон Хескетт  
**Динозавры** — Дэвид Норман  
**Сновидения** — Дж. Аллан Хобсон  
**Экономика** — Партха Дасгупта  
**Конец света** — Билл Макгуайр  
**Экзистенциализм** — Томас Флинн  
**Первая мировая война** — Майкл Ховард  
**Свобода воли** — Томас Пинк  
**Фундаментализм** — Малис Рутвен  
**Хабермас** — Гордон Финлисон  
**Иероглифы** — Пенелопа Уилсон  
**Хиросима** — Б. Р. Томлинсон  
**Эволюция человека** — Бернард Вуд  
**Международные отношения** — Пол Уилкинсон  
**Джаз** — Брайан Мортон  
**Мандела** — Том Лодж  
**Медицинская этика** — Тони Хоуп  
**Разум** — Мартин Дэвис  
**Миф** — Роберт Сигал  
**Национализм** — Стивен Гросби  
**Восприятие** — Ричард Грегори  
**Философия религии** — Джек Копленд и Диана Прудфут  
**Фотография** — Стив Эдвардс  
**Британский Радж** — Денис Джадд  
**Ренессанс** — Джерри Броттон  
**Искусство Возрождения** — Джеральдин Джонсон  
**Сартр** — Кристина Хауэллс  
**Испанская гражданская война** — Хелен Грэм  
**Трагедия** — Адриан Пул  
**Двадцатый век** — Мартин Конвей

Для получения дополнительной информации посетите наш веб-сайт: <http://www.oup.co.uk/vsi>

**Great Clarendon Street, Oxford OX2 6DP**

Oxford University Press является подразделением Оксфордского университета.  
Его миссия — способствовать достижению университетской цели: совершенству в области научных исследований, стипендий и образования, — осуществляя издательскую деятельность по всему миру.

**Офисы издательства:**  
Оксфорд · Нью-Йорк · Окленд · Бангкок · Буэнос-Айрес · Кейптаун · Ченнаи · Дар-эс-Салам · Дели · Гонконг · Стамбул · Карачи · Калькутта · Куала-Лумпур · Мадрид · Мельбурн · Мехико · Мумбаи · Найроби · Сан-Паулу · Шанхай · Тайбэй · Токио · Торонто

«Oxford» является зарегистрированным товарным знаком Oxford University Press в Великобритании и некоторых других странах.

**Издание в США:**  
Опубликовано в Соединённых Штатах издательством Oxford University Press Inc., Нью-Йорк

© Майкл Кук, 2000  
Авторские неимущественные права утверждены.  
Права на базу данных: Oxford University Press (создатель).  
Впервые опубликовано в виде книги в мягкой обложке Oxford University Press в 2000 году.

Все права защищены. Никакая часть данного издания не может быть воспроизведена, сохранена в системе поиска или передана в какой-либо форме и любыми средствами без предварительного письменного разрешения Oxford University Press, за исключением случаев, прямо разрешённых законом или согласованных с соответствующими организациями по управлению правами на репродуцирование.  
Запросы о воспроизведении за пределами указанного объёма следует направлять в Департамент по правам Oxford University Press по приведённому выше адресу.

Вы не должны распространять эту книгу в каком-либо другом переплёте или обложке и обязаны наложить то же условие на любого приобретателя.

**Каталогизация в Британской библиотеке:** данные доступны  
**Каталогизация в Библиотеке Конгресса США:**

Cook, M. A.  
The Koran, a Very Short Introduction / Майкл Кук.  
Включает библиографические ссылки и указатель.

1. Коран — критика, интерпретация и т. д.  
   I. Заглавие: BP130.4.C66 2000 297.1′2261—dc21 99–057686

ISBN 13: 978-0-19-285344-8  
ISBN 10: 0-19-285344-9

Верстка: RefineCatch Ltd, Бангей, Суффолк  
Печать: TJ International Ltd, Пэдстоу, Корнуолл, Великобритания

### **ПРЕДИСЛОВИЕ**

Джордж Сейл, опубликовавший первый хороший английский перевод Корана в 1734 году, спешил заверить своих читателей, что ни один добрый христианин «не может усмотреть опасности в столь очевидной подделке». Бросив укол в сторону «римской церкви», он добавил, что «только протестанты способны успешно атаковать Коран; и для них, верю, Провидение сохранило славу его уничтожения». Провидение, разумеется, ничего подобного не сделало. Тем не менее слова Сейла достигли своей цели. Утвердив свои полномочия как христианина и, возможно, что ещё важнее — как христианина «правильного толка», он посчитал возможным отказаться от «бранных наименований и невежливых выражений» при упоминании Мухаммада и его Корана. Обсуждая характер книги, Сейл охарактеризовал её стиль как «в целом прекрасный и плавный», а «во многих местах, особенно там, где описывается величие и атрибуты Бога, — возвышенный и величественный». В числе выделенных им примеров в переводе была «аят Трона» (сура 2:255); он поспешил добавить, что «не следует полагать, будто перевод передаёт всё достоинство оригинала» — с этой проблемой и нам до сих пор приходится мириться.

К счастью, западному автору больше нет нужды открывать книгу о Коране так, как это делал Сейл. В сегодняшней Британии даже приверженцы римской церкви уже обрели свободу. Моя собственная отправная точка, пожалуй, ближе по духу к интонации современника Сейла Эдварда Гиббона, который в своей главе о жизни Пророка писал следующее: «Восхищение вызывает не распространение, а долговечность его религии: тот же чистый и совершенный отпечаток, который он выгравировал в Мекке и Медине, сохраняется, после переворотов двенадцати столетий, индийскими, африканскими и турецкими прозелитами Корана». Я не уверен, что верю каждому слову Гиббона, однако его формулировка удачно выражает мысль: Коран стал поразительно устойчивым стержнем идентичности и преемственности для религиозной традиции, вступившей ныне в своё пятнадцатое столетие. Именно этой роли Корана в религиозной истории исламского мира посвящена данная книга.

Мне стоит, пожалуй, сказать несколько слов о структуре книги. После пары вводных глав (Часть первая) я избрал изложение «в обратном порядке». Так, сначала я рассматриваю современный период (Часть вторая), затем традиционный мусульманский мир (Часть третья), и, наконец, формирование самого Корана (Часть четвёртая). Причина этого выбора проста: для неспециалиста явления нашего времени легче усвоить, чем явления далёкого прошлого.

Я придерживаюсь старой англизированной формы «Koran», потому что она легко произносится любым, кто привык к английской орфографии; чего нельзя сказать о совершенно правильной транскрипции «Qur’ān», ныне широко применяемой в английском (хотя не, к примеру, в немецком или французском). Ударение падает на второй слог.

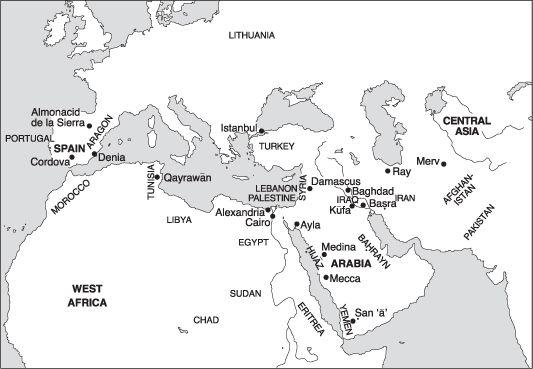
### БЛАГОДАРНОСТИ

Эта книга во многом обязана комментариям, которые я получил на различных этапах работы над рукописью, от Майка Дорана, Андраша Хамори, Патриции Кроне и анонимных рецензентов OUP. Многое она также должна отклику множества людей на мои вопросы и просьбы. Среди них — Шахаб Ахмед, Ана Берлин, Шейла Блэр, Адриан Брокетт, Хучанг Чехаби, Франсуа Дерош, Халед Фахми, Уолтер Фельдман, Бернард Хайкел, М. Дж. Кистер, Этан Кольберг, Вильфред Маделунг, С. Номанул Хак, Эверет Роусон, Элизабет Сартен, покойная Эстель Уилан и Ян Юст Виткам.

Особенно я обязан тем, кто помог мне получить и понять рукописные материалы на испанском, польском и африкаанс, представленные на рис. 18–20. За помощь и руководство в работе с испанским текстом я благодарен Консуэло Лопес-Морильяс, а также Марибель Фьерро, которая, помимо прочего, содействовала получению репродукции. Польскую рукопись я не смог бы получить без постоянной поддержки Олега Грабара, а прочитать её с уверенностью — без консультаций Питера Голдена; я также признателен Кэтлин Найт-О’Нил за техническую помощь. Африкаанс-текст я обязан Шамилю Джеппи, который также сделал для меня транскрипцию и перевод; Беатрис Грюндлер и Гари ван Вейк любезно помогли с отдельными вопросами.

Некоторые из тех, кто помог мне, вероятно, даже не знали, что я пишу эту книгу, и никто из них никоим образом не несёт ответственности за её содержание.

### СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ



**Назначение этой карты — указать местоположение мест, упомянутых в тексте. Поэтому она содержит сведения, относящиеся к различным периодам.**

# ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

# ВВЕДЕНИЕ

## Глава 1

## Вводные замечания

### Идея Священного Писания

**Язык существует для того, чтобы люди могли общаться друг с другом.** Обычно он используется спонтанно, и произнесённые слова быстро рассеиваются. Большинство из нас забывает почти всё, что мы говорим или слышим, а в лучшем случае помнит лишь общий смысл. Однако при желании можно создать и сохранить языковой артефакт, существование которого выходит за рамки того, что один человек сказал другому в какой-то конкретный момент. В качестве примера подойдёт любая детская считалочка. Если кто-то скажет нам, что Джек и Джилл спустились с холма, мы можем сразу возразить, что это не так звучит. Тот факт, что можно возразить, показывает, что мы имеем дело с текстом.

В некотором тривиальном смысле любой текст претендует на своего рода авторитет: именно эти, а не какие-то другие слова составляют текст считалочки. Но на практике слова считалочки вряд ли обладают таким же авторитетом, как, скажем, слова Конституции США. Особенно в эпохи, когда сохранять тексты было куда труднее, чем сегодня, общества стремились направлять свои лучшие усилия на сохранение тех текстов, которые они считали наиболее авторитетными. Один из способов, с помощью которого текст может обладать высшим авторитетом, — это быть священным, но, разумеется, это не единственный способ.

То, как общество занимается сохранением авторитетного текста, может различаться. Оно может — а может и не — считать обязательным воспроизводить текст каждый раз в точности, слово в слово. Оно может хранить текст исключительно в устной форме, прибегая к мнемоническим техникам разной степени сложности, чтобы противостоять естественному ослаблению человеческой памяти. А может использовать ту или иную форму письма. В общем смысле можно предположить, что общество, владеющее письмом, скорее будет сохранять точность формулировок. Но это не всегда так: устная передача способна обеспечивать поразительную точность, а письменная — быть весьма небрежной.

Эти соображения едва ли выходят за рамки здравого смысла, но они подводят нас к одному поразительному историческому факту. Каждая из великих евразийских традиций, определяющих историю письменной культуры, обладала корпусом авторитетных текстов, передача которых была центральной для сохранения её идентичности. Греки имели своего Гомера, евреи и христиане — свою Библию, зороастрийцы — Авесту, индуисты — Веды, буддисты — Трипитаку, китайцы — свои классики, а мусульмане — Коран. С точки зрения характера и содержания эти тексты имеют мало общего. Кто бы только на этом основании догадался поставить «Илиаду», Коран и гексаграммы «И цзина» на одну полку? Не существует и единого способа их сохранения — разве что с течением времени все они были записаны письменно. То, что их объединяет при всём многообразии, — это их центральное место в культурах, которым они принадлежат.

В английском нет единого слова, которое точно отделяло бы этот набор канонических текстов от прочих — от считалочек, конституций, романов и тому подобного. Некоторые из них принято называть «классикой». Как термин для обозначения литературных шедевров древней Греции и Рима, это прекрасно подходит для гомеровских эпосов, и по аналогии мы говорим о «китайской классике». Однако мы не чувствуем себя комфортно, применяя этот термин к текстам, обладающим сильным религиозным авторитетом. Здесь чаще всего употребляется слово «Писание» (scripture): Библия — образцовый случай, и по аналогии мы склонны говорить о зороастрийских, индуистских и буддийских «писаниях». Но такое употребление не вполне точно, ведь в своих культурах Авеста, Веды и Трипитака мыслились прежде всего как устные, а не письменные тексты. К счастью, с Кораном такой проблемы нет — он так же письменен, как и Библия.

Что у Корана есть нечто общее с Библией, неудивительно. Хотя эти два текста разделяет примерно тысячелетие, они происходят из одного и того же региона и принадлежат одной и той же широкой монотеистической традиции. Тем не менее более широкий круг евразийских «писаний» и «классики» не следует забывать: они дадут нам полезные сравнения в ходе этой книги, помогая понять как природу Корана, так и его роль в культуре, которой он принадлежит.

### Предварительный очерк истории Корана

Коран — это Писание мусульман, то есть последователей ислама. Ислам — это религия, установленная среди арабов — народа, до того в основном ограниченного Аравийским полуостровом, — Пророком Мухаммадом в начале VII века. Согласно мусульманской традиции, Коран был ниспослан Мухаммаду Богом через посредство ангела Джибриля (Гавриила); это происходило частично в Мекке, его родном городе, и частично в Медине, где ему удалось создать государство в обществе, до того лишённом государственности и основанном на племенных связях. Послание было ниспослано на арабском языке — языке народа, к которому оно обращалось; дополнительные сведения о языке см. в разделе «Примечание об арабском языке» ближе к концу книги.

Хотя откровение было завершено до смерти Мухаммада в 632 году, традиция говорит нам, что он сам не собрал материал в окончательный текст. Задача составления книги из его откровений — «собрание» Корана — выпала на долю его преемников, халифов, которые правили мусульманской общиной из Медины в десятилетия после его смерти. Мусульманская традиция датирует завершение этого процесса примерно 650 годом.

**Содержание и литературный характер Корана трудно кратко охарактеризовать. Книга разделена на 114 сур, или глав, но лишь очень короткие суры обладают очевидным тематическим единством. Коран излагает множество библейских историй, особенно связанных с Моисеем; но он не предлагает связного повествования вроде книги Исход. Он много говорит о нравственных и правовых обязанностях верующих, но не содержит ничего подобного своду законов, каким является книга Второзаконие. Многие коранические отрывки можно назвать проповедью; но если в Евангелиях голос проповедника — это голос Иисуса во время его земного служения, то в Коране это голос вечно Живого Бога.**

Тем временем те же халифы начали арабские завоевания, создав империю, которая к началу VIII века простиралась от территории нынешней Португалии до территории нынешнего Пакистана. Эта империя была тесно связана с исламом, и в её рамках оформилась культура, известная нам как исламская цивилизация. Самым священным текстом религии и самым авторитетным текстом культуры был Коран. Его статус ярко иллюстрировал тот факт, что язык бедуинов Аравии стал языком великой евразийской цивилизации.

Создание исламской империи имело решающее значение для распространения ислама. На большей части её территории подавляющее большинство населения приняло новую религию, а значительная его часть (хотя не в Иране) также перешла на арабский язык как разговорный. Позднее ислам распространился далеко за пределы первоначальной зоны завоеваний — иногда с помощью новых завоеваний, иногда через мирные контакты. Так ислам стал преобладающей религией многих других частей Старого Света, включая нынешнюю Турцию, значительные районы Африки, Центральной, Южной и Юго-Восточной Азии.

Сегодня значительные мусульманские общины разного этнического происхождения существуют во всех крупных странах Запада, включая Британию и США. На рубеже XXI века общее число мусульман в мире превышает миллиард, составляя почти пятую часть населения планеты. Для всех мусульманских общин, независимо от их языка и места проживания, Коран является их Священным Писанием.

## Глава 2

## Послание Корана

### Аль-Фатиха

Очевидный способ составить представление о книге — посмотреть, с чего она начинается. Коран открывается так:

**1. (1). Во имя Аллаха милостивого, милосердного!**

**(2). Хвала - Аллаху, Господу миров,**

**2. (3). милостивому, милосердному,**

**3. (4). царю в день суда!**

**4. (5). Тебе мы поклоняемся и просим помочь!**

**5. (6). Веди нас по дороге прямой,**

**6. (7). по дороге тех, которых Ты облагодетельствовал,**

**7. не тех, которые находятся под гневом, и не заблудших..**

(Коран 1:1–7)

Этот отрывок составляет первую суру Корана и обычно называется **«Аль-Фатиха»** — «открывающая». Как и любое краткое введение, она не успевает сказать многого, но то, что она говорит, достаточно, чтобы наметить основные идеи, которые будут развиты далее. Показательно, что речь идёт лишь об одном Боге, но о двух видах людей; при этом раскрывается многое о них и об асимметричных отношениях между ними.

Аль-Фатиха начинается с Бога (Аллаха), и Он сохраняет доминирующую роль на протяжении всего отрывка. Поскольку Он — «Господь миров», Он очевидно является Богом космического масштаба. Можно было бы подумать, что такой Бог слишком возвышен, чтобы заботиться о простых людях, но это ожидание оказывается совершенно ложным. Бог связан с человечеством очень тесно, хотя и двояким, прямо противоположным образом. Дважды Он описан как милостивый и милосердный, и это соответствует тому, что люди обращаются к Нему за помощью и руководством. Но Он также, как видно, способен гневаться. (Строго говоря, в тексте говорится лишь о «тех, на кого направлен гнев», без прямого упоминания, что это гнев Бога; однако никто никогда особенно не сомневался, что речь идёт именно о Его гневе.)

**«Прямой путь» — аль-сират аль-мустакым. Слово *сират* заслуживает внимания. Римляне употребляли латинское *strata* для обозначения мощёной дороги, которую они строили по прямой линии. От них слово перешло к народам их империи и даже за её пределы, так что от *strata* произошли и арабское *сират*, и английское *street* («улица»). Но если *street* сохранило светское значение, *сират* стало употребляться только в религиозных контекстах. Любопытно, что это слово не имеет во множественного числа в арабском языке, что усиливает ощущение уникальности Прямого Пути.**

Обратимся теперь к двум категориям людей, которые фигурируют в «Аль-Фатихе». Первые — это те, кого Бог облагодетельствовал; именно они находятся на Прямом Пути, и именно они, несомненно, могут рассчитывать на помощь. Вторые — это те, на кого гневается Бог, и те, кто заблудился. Мы чувствуем, что эти две группы резко разделены. Существует один-единственный путь, пребывание на котором означает благословение Божие; всё остальное, по смыслу, — пустыня, и заблудиться в ней равносильно оказаться под Божьим гневом. Ещё более мрачной делает картину упоминание «Дня Суда», Властелином которого является Бог — дня, когда Он, несомненно, оправдает одних людей, но осудит других на ужасную участь.

Люди, произносящие слова «Аль-Фатихи», по сути предлагают сделку. Они утверждают, что хвала принадлежит Богу, и заверяют Его, что именно Ему они служат и к Нему молятся. Иными словами, они поклоняются Ему — и, как они дают понять, только Ему. (Эксклюзивность этого исповедания не столь явно выражена в арабском оригинале, как в переводе, но она присутствует.) В ответ на такое поведение они явно надеются на благосклонный отклик, который принесёт им руководство и помощь и причислит их к числу тех, кого Бог облагодетельствовал. Но, как бы силён ни был их упование, они, похоже, не считают этот выбор чем-то само собой разумеющимся.

Таким образом, даже если бы «Аль-Фатиха» была единственным, что у нас есть из Корана, мы всё же имели бы некоторое представление о том, чему посвящена книга. Однако мы могли бы лишь гадать, как все грани Божьего характера сочетаются между собой, и не имели бы ясного представления о том, чем отличаются люди на Прямом Пути от тех, кто блуждает в пустыне. К счастью, теперь мы можем обратиться к остальной части книги. Хороший способ начать — посмотреть, что говорит Коран о людях, находящихся на правильной стороне Бога.

### Друзья Бога

У Бога есть друзья и враги. Вот отрывок, посвящённый Его друзьям:

**63. (62). О да, ведь для друзей Аллаха нет страха, и не будут они печалиться.**

**64. (63). Те, которые уверовали и были благочестивы, -**

**65. (64). для них - радостная весть в ближайшей жизни и в будущей. Нет перемены словам Аллаха, это - великий успех!.**

(Коран 10:62–64)

Как и следовало ожидать, их положение во многом связано с их поведением. Коран неоднократно обещает Рай тем, кто творит добрые дела, используя выражения вроде этого:

**23. (25). И обрадуй тех, которые уверовали и творили благое, что для них - сады, где внизу текут реки. Всякий раз, как им даются в удел оттуда какие-нибудь плоды, они говорят: "Это - то, что было даровано нам раньше", - тогда как им доставлено только сходное. Для них там - супруги чистые, и они там будут пребывать вечно.** (Коран 2:25)

Но в обоих приведённых аятах в характеристике тех, кто находится на правильной стороне Бога, есть и нечто другое: они — верующие (*му’мин* в единственном числе), в отличие от неверующих (*кафир* в единственном числе). Вот аят, который даёт представление о том, из чего состоят их вера и добрые дела:

**172. (177). Не в том благочестие, чтобы вам обращать свои лица в сторону востока и запада, а благочестие - кто уверовал в Аллаха, и в последний день, и в ангелов, и в писание, и в пророков, и давал имущество, несмотря на любовь к нему, близким, и сиротам, и беднякам, и путникам, и просящим, и на рабов, и выстаивал молитву, и давал очищение, - и исполняющие свои заветы, когда заключат, и терпеливые в несчастии и бедствии и во время беды, - это те, которые были правдивы, это они - богоязненные.**

(Коран 2:177)

Есть, однако, то, что в этом аяте не показано: те, кто верит в Бога, должны строго остерегаться приобщения кого-либо к Нему:

**67. (65). Он - живой, нет боженства, кроме Него; взывайте же к Нему, очищая пред Ним веру! Хвала Аллаху, Господу миров!**

**68. (66). Скажи: " Запрещено мне поклоняться тем, кого вы призываете помимо Аллаха, после того как пришли ко мне ясные знамения от моего Господа, и приказано мне предаться Господу миров"».**

(Коран 40:65–66)

О грехе обращения к другим, помимо Бога, мы узнаем больше, когда обратимся к Его врагам. Но прежде стоит подчеркнуть понятие, содержащееся в этом аяте, — полного покорения себя Богу, отдачи себя Ему (*ислам*); именно из этой идеи происходит слово «Ислам».

### Враги Бога

Враги Бога — обратная сторона медали. Их участь столь же страшна, сколь завидна судьба Его друзей. Вот отрывок об участи, уготованной им в День Суда:

**18. (19). И в тот день, когда будут собраны враги Аллаха к огню, и будут они распределены.**

**19. (20). А когда пришли они к Нему, свидетельствовали против них слух, зрение и кожа о том, что они делали.**

**20. (21). И сказали они своим кожам: "Почему вы свидетельствуете против нас?" Они сказали: "Внушил нам речь Аллах, который внушил речь всякой вещи, и Он создал вас в первый раз, и к Нему вы вернетесь".**

(Коран 41:19–21)

(Не стоит слишком ломать голову над синтаксисом — смысл достаточно ясен.) Участь врагов Бога здесь связана с тем, что они делали, — хотя не уточняется, что именно. Такое умолчание нередко встречается в Коране. Вот, например, всё, что говорится о некоем Абу Ляхабе («отце пламени») и его жене:

**Сура 111 «Пальмовые Волокна»**

**Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!**

**1. (1). Пусть пропадут обе руки Абу Лахаба, а сам он пропал!**

**2. (2). Не помогло ему его богатство и то, что он приобрел.**

**3. (3). Будет он гореть в огне с пламенем**

**4. (4). и жена его (тоже) - носильщица дров,**

**5. (5). на шее у нее - (только) веревка из пальмовых волокон.**

(Коран 111)

И вновь — красочное описание наказания, но ничего о преступлении.

В других случаях проступки, вызывающие гнев Бога, указаны ясно — и они могут быть весьма различными. Некоторым израильтянам-рыболовам было ниспослано необычное наказание за нарушение субботы — грех, который, разумеется, не был бы грехом для мусульман (Коран 7:163–166). Народ Самуд из доисламской Аравии навлёк на себя гнев Божий, заколов верблюдицу, которую Салих, посланник Бога, объявил Его знамением (Коран 7:73–78).

Но есть один вид проступка, который важнее всех остальных в послании Корана, — это отказ поклоняться одному лишь Богу (*ширк*, обычно переводится как «многобожие»). Это может быть откровенное идолопоклонство. Вот аят, повествующий о том, как возник эпизод поклонения тельцу среди сынов Израиля после исхода из Египта:

**34. (138). И перевели Мы сынов Исраила через море, и пришли они к людям, которые чтут своих идолов. Они сказали: «О Муса! Сделай нам бога - такого бога, как у них». Он сказал: «Поистине, вы - люди невежественные!»**

(Коран 7:138)

На что Моисей ответил:

**«136. (140). Он сказал: «Неужели я буду искать для вас другого божества, кроме Аллаха, когда Он превознес вас над мирами?»»**

(Коран 7:140)

Но проступок может быть и более тонким, как в аяте, где речь идёт о том, что в море опаснее, чем на суше:

**65. (65). И когда они едут в судне, то призывает Аллаха, очищая пред Ним веру. а когда Он спас их на сушу, - вот они придают Ему сотоварищей.**

(Коран 29:65)

Заметим: ни в море, ни на суше эти грешники не отрицают самого Бога; достаточно того, что в одном из этих контекстов они приобщают других к Нему. Такие люди могут даже утверждать, что эти «другие» — лишь заступники, посредники между ними и Богом:

**19. (18). И поклоняются они помимо Аллаха тому, что не вредит им и не помогает, и говорят: "Это - наши заступники у Аллаха". Скажи: "Разве вы сообщите Аллаху о чем-либо, чего Он не знает в небесах и на земле? Хвала Ему, и превыше Он того, что они Ему придают в соучастники!».**

(Коран 10:18)

Но и это не поможет им, ибо они всё же не сделали свою религию целиком Божьей.

Все, кто поступает подобным образом, становятся объектами божественного гнева. Когда сыны Израиля впали в идолопоклонство, Моисей сказал:

**151. (152). Поистине, тех, которые устроили тельца, постигнет гнев их Господа и унижение в здешней жизни! Так Мы воздаем измышляющим ложь!**

(Коран 7:152)

Точно так же лицемеры и те, кто не поклоняется одному Богу, стоят перед ужасной перспективой:

**6. (6). И чтобы наказал Он лицемеров и лицемерок и многобожников и многобожниц, думающих об Аллахе думы зла. Против них - поворот зла; и разгневался Аллах на них, и проклял их, и уготовал им геенну, и скверно это пристанище!**

(Коран 48:6)

Мы можем приравнять врагов Бога к «заблудшим» и «неверующим». Вражда взаимна:

**92. (98). Кто бывает врагом Аллаха, и Его ангелов, и Его посланников, и Джибрила, и Микала... то ведь и Аллах - враг неверным!**

(Коран 2:98)

(Михаил, как и Джибриль, — ангел.) Всё это может показаться свидетельством того, что для того, кто навлёк на себя гнев Бога, пути назад нет. Но, к счастью, это не совсем так.

### Руководство (Направление)

Как мы видели, друзья и враги Бога — полные противоположности, и в этом мире, и в мире будущем. Но едва ли членство в этих двух группах навсегда застывает: если бы это было так, не было бы смысла молиться Богу: «Веди нас прямым путём». Следовательно, возможно, что хотя бы некоторые из «заблудших» могут найти дорогу на «Прямой путь». Что делает это возможным — по мысли «Аль-Фатихи» — это руководство (худа́) Бога.

Сама «Аль-Фатиха» не объясняет, как Бог даёт это руководство. Можно было бы вообразить его как безмолвную, невидимую духовную силу, проникающую в сердца людей незаметно. На деле же оно обычно носит очень открытый характер. Как мы уже видели в процитированных аятах, у Бога есть посланники и пророки; среди них такие известные фигуры иудейско-христианской традиции, как Ной, Авраам, Моисей и Иисус, а также некоторые арабские пророки, например Салих. Их основная роль — быть носителями Божественного руководства, как сказано в этом аяте (который можно понимать как относящийся к Мухаммаду):

**33. (33). Он - тот, который послал Своего посланика с прямым путем и религией истины, чтобы проявить ее выше всякой религии, хотя бы и ненавидели это многобожники.**

(Коран 9:33)

Часто руководство, приносимое посланником, заключается лишь в устном обращении, как в случае миссии Салиха к Самуду. Но в некоторых случаях — самых важных — посланник приносит руководство в форме Писания. Этот аят можно понимать как относящийся к Корану:

**(2). Эта книга - нет сомнения в том - руководство для богобоязненных**

**3. (4). и тех, которые веруют в то, что ниспослано тебе и что ниспослано до тебя, и в последней жизни они убеждены.**

**4. (5). Они на прямом пути от их Господа, и они - достигшие успеха.**

(Коран 2:2, 4–5)

Такое Божественное руководство способно спасти тех, кто был заблудшим:

**158. (164). Оказал Аллах милость верующим, когда воздвиг среди них посланника из них самих; он читают им Его знамения, очищает их и учит их писанию и мудрости, хотя они и были раньше в явном заблуждении.** (Коран 3:164)

Прежде будущие последователи Мухаммада блуждали в пустыне; теперь, благодаря руководству Бога, они на Прямом пути.

Однако одного лишь ниспослания Божественного руководства недостаточно, чтобы произошёл счастливый исход. Те, к кому доходит руководство, должны раскаяться в своих злых деяниях. Поэтому тема покаяния занимает важное место в Коране, часто связанное с милосердием Бога — **«…а милость Моя объемлет всякую вещь»** (Коран 7:156). Так, после сурового осуждения поклонников тельца Моисей добавляет утешительную мысль:

**«152. (153). А те, которые творили злые деяния, потом после них раскаялись и уверовали, - поистине, твой Господь после этого - прощающий, милостивый!».** (Коран 7:153)

Бог отвечает на покаяние прощением — и, в конечном итоге, Раем. Снова об израильтянах сказано:

**60. (59). И последовали за ними потомки, которые погубили молитву и пошли за страстями, и встретят они погибель.**

**61. (60). Кроме тех, кто раскаялся и уверовал и творил доброе, - эти войдут в рай и не будут обижены ни в чем,**

(Коран 19:59–60)

Эти аяты дают понять, что, как только Бог ниспослал Своё руководство, от людей зависит, откликнутся ли они на него положительно или отрицательно. Вот прямое подтверждение этому:

**28. (29). И скажи: "Истина - от вашего Господа: кто хочет, пусть верует, а кто хочет, пусть не верует". Мы приготовили несправедливым огонь, навес которого окружит их; а если они воззовут о помощи, им помогут водой, подобной расплавленному металлу, которая опаляет лица. Скверно питье, и плохо убежище!».** (Коран 18:29)

Но другие аяты указывают, что выбор принадлежит Богу. Например:

**5. (6). Поистине, те, которые не уверовали, - все равно им, увещевал ты их или не увещевал, - они не веруют.**

**6. (7). Наложил печать Аллах на сердца их и на слух, а на взорах их - завеса. Для них - великое наказание!.**

(Коран 2:6–7)

Здесь милосердие явно отсутствует, и мы можем говорить даже о Божественном введении в заблуждение. В Коране часто упоминается, что Бог сбивает с пути:

**95. (93). А если бы Аллах пожелал, Он сделал бы вас одним народом. Однако, Он сбивает, кого хочет, и ведет прямым путем, кого хочет, и будете вы спрошены о том, что творили..** (Коран 16:93)

Как, можно спросить, можно привлекать врагов Бога к ответственности за то, что они совершили, если это Бог избрал их заблуждение? Это вопрос, на который Коран не даёт ответа; в конце концов, он — Писание, а не трактат по догматическому богословию.

### Бог

Как мы видели, люди вовсе не одинаковы. Они могут быть либо друзьями Бога, либо Его врагами — и могут переходить из одного состояния в другое. И это ещё не всё. Лицемеры, с которыми мы вскользь уже встречались, одной ногой стоят в каждом лагере; есть и дальнейшие тонкости, которые мы можем оставить в стороне. Всё это ослабляет напряжение, испытываемое кораническими категориями при описании людей. С Богом — иначе. То, что Он един, — не просто первая прикидка, но и последнее слово в этом вопросе; и это придаёт понятию божества особо напряжённый характер. Вот почему я оставил разговор о Боге напоследок, хотя «Аль-Фатиха» начинается именно с Него.

Одной из ключевых черт Бога является Его космическая роль, на которую «Аль-Фатиха» указывает, называя Его «Господом миров». Слово, переведённое как «Господь», подразумевает не только абсолютную власть, но и абсолютное владение. «Аят Трона» развивает эту мысль так:

**256. (255). Аллах - нет божества, кроме Него, живого, сущего; не овладевает Им ни дремота, ни сон; Ему принадлежит то, что в небесах и на земле. Кто заступится пред Ним, иначе как с Его позволения? Он знает то, что было до них, и то, что будет после них, а они не постигают ничего из Его знания, кроме того, что Он пожелает. Трон Его объемлет небеса и землю, и не тяготит Его охрана их; поистине, Он - высокий, великий!.**

(Коран 2:255)

Причина, по которой Бог владеет миром подобным образом, проста: Он его сотворил. Например, Он говорит:

**37. (38). И сотворили Мы небеса, и землю, и то, что между ними, в шесть дней, и не коснулась нас усталость**.

(Коран 50:38)

И ещё:

**47. (47). И небо Мы воздвигли руками, и ведь Мы - расширители.**

**48. (48). И землю Мы разостлали. И прекрасные устроили Мы!.**

(Коран 51:47–48)

Бог, следовательно, ответствен за возникновение крупномасштабной структуры мироздания. Но Он также вовлечён и в детали, о чём ясно говорит следующий аят, где делается отсылка к зоологии:

49. (49). **Из всякой вещи Мы сотворили пару, -может быть, вы пораздумаете!»**

(Коран 51:49).

Более конкретно, Он сотворил людей:

**12. (12). Мы уже создали человека из эссенции глины,**

**13. (13). потом поместили Мы его каплей в надежном месте,**

**14. (14). потом создали из капли сгусток крови, и создали из сгустка крови кусок мяса, создали из этого куска кости и облекли кости мясом, потом Мы вырастили его в другом творении, - благословен же Аллах, лучший из творцов!**

(Коран 23:12–14)

Глина, таким образом, — сырьё, из которого созданы люди, так же как джинны были сотворены из огня (Коран 15:27). Но этот рассказ дан не только ради информации. Смысл в том, что то, что Бог однажды сделал, Он может и сделает снова:

**15. (15). потом вы после этого умираете.**

**16. (16). Потом вы в день воскресения будете воздвигнуты.**

(Коран 23:15–16)

Это возвращает нас к весьма разговорчивым кожам врагов Бога. Вот что эти кожи ответили на вопрос тех, кто внутри них:

**20. (21). И сказали они своим кожам: "Почему вы свидетельствуете против нас?" Они сказали: "Внушил нам речь Аллах, который внушил речь всякой вещи, и Он создал вас в первый раз, и к Нему вы вернетесь".**

**21. (22). И не могли вы спрятаться, чтобы не свидетельствовали против вас ваш слух, зрение и кожи, но вы думали, что Аллах не знает много из того, что вы делаете.**

**22. (23). И это - ваша мысль, которую вы думали о вашем Господе, - она погубила вас, и вы оказались в числе потерпевших убыток.».**

(Коран 41:21–23)

Как это показывает, Богу известно всё, что происходит в Его вселенной, до мельчайшей подробности:

**59. (59). У Него - ключи тайного; знает их только Он. Знает Он, что на суше и на море; лист падает только с Его ведома, и нет зерна во мраке земли, нет свежего или сухого, чего не было бы в книге ясной.**

(Коран 6:59)

Итак, величие космической роли Бога никоим образом не отдаляет Его от самых мелких человеческих — да и любых иных — дел. Получающаяся близость ярко подытожена в этом аяте:

**15. (16). Мы сотворили уже человека и знаем, что нашептывает ему душа; и Мы ближе к нему, чем шейная артерия.**

(Коран 50:16)

Ничто не ускользает от Его внимания.

Поразительно в роли Бога в обыденных делах не только её вездесущность, но и её двойственность. Как мы видели, Бог может быть милостив и сострадателен, отзывчив к тем, кто обращается к Нему с покаянием, щедро даруя руководство и помощь Своим поклоняющимся, не говоря уже о наградах в этом мире и в будущем. Но Он может быть и мстительным и враждебным: не только наказывает тех, кто не откликается на Его руководство, но и активно вводит их в заблуждение, а затем ввергает их в адский огонь. Если спросить, как это возможно, общий ответ будет прежним: Коран — не богословский трактат. Однако из самого Корана вытекает одна проясняющая мысль, и она возвращает нас к роли Бога как Творца. Суверенитет Бога над Его вселенной абсолютен:

**1. (1). Благословен тот, который ниспослал различение Своему рабу, чтобы он стал для миров проповедником, -**

**2. (2). у которого власть над небесами и землей, и не брал Он Себе ребенка, и не было у Него сотоварища во власти. Он создал всякую вещь и размерил ее мерой.**

(Коран 25:1–2)

Если — как и следует — понимать буквально утверждение, что Бог сотворил всё, отсюда вытекает поразительный вывод, который более или менее прямо сформулирован в предпоследней суре Корана:

**Сура 113 «Рассвет»**

**Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!**

**1. (1). Скажи: "Прибегаю я к Господу рассвета**

**2. (2). от зла того, что он сотворил,**

**3. (3). от зла мрака, когда он покрыл,**

**4. (4). от зла дующих на узлы,**

**5. (5). от зла завистника, когда он завидовал!"**

(«Женщины, дующие на узлы», — ведьмы.) Это — почти максимально близкое утверждение к тому, что Коран говорит: Бог сотворил зло так же, как сотворил и добро.

Итак, каким же, спросим мы, «на самом деле» является Бог? Можно сказать, что вопрос не имеет ответа: нет ничего подобного Ему (Коран 42:11). Но в одном аяте Он назван Светом, и там же говорится, каков Его Свет:

**35. (35). Аллах - свет небес и земли. Его свет - точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле; стекло - точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благословенного - маслины, ни восточной, ни западной. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете! Ведет Аллах к Своему свету, кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи!.**

(Коран 24:35)

От этого лирического кульминационного образа, столь любимого исламскими мистиками, аят затем спускается на более привычный уровень: он говорит, что Бог ведёт к Своему Свету, кого пожелает, и завершается утверждением, что Ему известно всё.

Разумеется, в Коране есть куда больше, чем передаёт этот краткий очерк его послания. Ничто из сказанного выше не приготовит читателя к тону такого отрывка:

**1. (1). Поражающее!.. (2). И что есть поражающее?**

**2. (3). И что даст тебе знать, что такое поражающее?**

(Коран 101:1–3)

Следующий отрывок ясно показывает, что речь идёт об эсхатологическом контексте, но оставляет нас гадать, что же такое этот «Грохот». Во последующих главах будет приведено ещё много аятов. Но в конечном счёте единственный способ узнать, что содержится в книге, — это прочитать её самому.

# ЧАСТЬ 3

# КОРАН В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

### Глава 3

### Распространение Корана

Современность, как большинство из нас знает по собственному опыту, — благо двойственное, и то, что верно для нас, справедливо и для священного писания. Начнём с того, чем современность оказалась полезной для писания — в исламском мире так же, как и в других местах.

Современные условия позволяют распространять священные тексты среди верующих так, как никогда прежде. Эта революция в сфере коммуникаций, возможно, мало значит для брахманов, которые на протяжении веков сознательно удерживали Веды в недосягаемости для значительной части небрахманского общества. Для китайцев это тоже не стало чем-то по-настоящему новым: ещё в 745 году император распорядился, чтобы в каждом доме был экземпляр его собственного комментария к одному из кратких конфуцианских канонов. Но для монотеистов этот аспект современности стал безусловно положительным.

Изменение имеет несколько аспектов, самый очевидный из которых — появление печати. В доиндустриальном исламском мире каждый экземпляр Корана — текста объёмом около семидесяти семи тысяч слов — приходилось переписывать вручную, что занимало у опытного писца много дней. Мы слышим о средневековом переписчике, завершившем Коран за шесть дней; когда же он безрассудно похвалился: «и не коснулась нас усталость» (50:38), рука его, говорят, отсохла. Другой, более благоразумный переписчик потратил на это около четырёх месяцев. Печать меняет ситуацию радикально: как выразился один турецкий историк XVII века, «труд, требующийся на изготовление тысячи томов, меньше, чем для одного рукописного». Технология эта, конечно, гораздо древнее самой современности: китайцы практиковали её более тысячи лет назад, Европа последовала через полтысячелетия; к 1500 году Библия была отпечатана не менее 120 раз. Но исламский мир медлил с её принятием. Несмотря на отдельные попытки в Средние века, печатание книг было введено в Стамбуле лишь в XVIII веке, а в XIX веке его стали использовать для тиражирования Корана в странах под мусульманским правлением — сначала в Иране, а затем в Османской империи. В XX веке Коран начали печатать в массовых масштабах. Стандартное современное издание — то, что было подготовлено в Египте под официальным патронажем в 1924 году; оно многократно переиздавалось и, безусловно, является одним из выдающихся издательских успехов века. Количество напечатанных экземпляров Корана, вероятно, уже превосходит общее число когда-либо созданных рукописей. И сегодня технически оснащённые верующие могут обойтись даже без печати: текст Корана доступен для чтения в интернете.

Современные технологии произвели столь же значительный скачок и в доступности Корана как устного текста. В доиндустриальную эпоху верующие могли слышать Коран лишь там и тогда, где кто-то его читал вслух — а полное чтение занимает много часов. За последний век целый ряд технологий (граммофоны, радио, магнитофоны, видеозаписи, телевидение) сделал возможным слышать один и тот же акт чтения в других местах и в другое время (и ничто, несомненно, не мешает сегодня синтезировать чтение Корана электронным способом без участия человека). И здесь число прослушиваний Корана с помощью этих средств, весьма вероятно, превышает общее количество его чтений за всю предыдущую исламскую историю.

Наряду с тем, что сделало Коран физически доступнее для верующих, другие изменения способствовали тому, чтобы верующие были лучше подготовлены к восприятию послания. Если говорить о грамотности, то исламский мир сегодня, несомненно, образованнее, чем когда-либо прежде. Верно, что в некоторых мусульманских странах уровень грамотности всё ещё один из самых низких в мире; но уже не редкость, что половина населения обладает хотя бы элементарной грамотностью. А поскольку Коран остаётся частью школьной программы начального образования в мусульманских странах (см. рис. 1), верующие получают помощь не только в виде большей грамотности, но и более широкого знакомства с текстом.



Рис. 1 Урок Корана в Хартуме, Судан. Обстановка современная: девочка сидит на стуле, Коран лежит на парте перед ней. Она читает первые аяты суры 68, в которых Бог уверяет Пророка, что он не одержим джинном. Её палец указывает на первое слово 5-го аята: *фа-са-тубсиру* — «И вот ты увидишь». То, что Мухаммад должен увидеть, — это кто же на самом деле безумен: он или его языческие противники.

Эти количественные изменения повлекли за собой и некоторые тонкие качественные эффекты. В духе того, что современность обычно делает с традицией, если не подрывает её полностью, результатом стало то, что текст Корана и его чтение стали более единообразными, чем когда-либо, — за счёт местных вариантов. Эти различия, как мы увидим, никогда не были велики в традиционном исламском мире и не исчезли полностью и сегодня; но тенденция очевидна. В Марокко, например, традиционная североафриканская текстуальная традиция всё ещё сохраняется в мечетях, но на рынке уже доминирует навязчивый ближневосточный стиль. Эта тенденция отчасти связана с масштабами: небольшое количество печатных станков вытеснило множество переписчиков, так же как доступность высококачественных записей чтения на кассетах сократила рынок живых выступлений скромных местных чтецов. Отчасти это вопрос культурного авторитета: престиж Египта в современном исламском мире дал этой стране непропорционально большое влияние на то, как должен выглядеть и звучать Коран. Так или иначе, результатом становится унификация.

Однако унификация таит в себе опасность фрагментации. Хотя в действительности этого почти не произошло, важно указать на основную линию возможного разлома. Она не является сектантской: шииты, составляющие сегодня большинство населения Ирана, разделяют ту же традицию чтения, что и суннитское большинство. Линия разлома — языковая. Страны южного Ближнего Востока и Северной Африки, где арабский является разговорным языком населения и, следовательно, языком начального образования, составляют менее четверти всех мусульман мира. Для остальных — говорящих на турецком, персидском и многих других языках — неизбежен разрыв между арабским Кораном и местным языком обучения. Невозможно овладеть грамотой сразу на обоих языках, тем более у одного и того же учителя в одной школе. Напряжение усиливается тем, что современность несёт с собой повышенное внимание к понятности писания для широких масс верующих. Как выразился турецкий националист Зия Гёкалп (ум. в 1924): «Страна, в школах которой Коран читают по-турецки, — это страна, где каждый, ребёнок и взрослый, знает Божью заповедь».

Есть только два чётких решения этой проблемы: либо верующие должны учить арабский, либо Коран должен быть переведён. Первое решение энергично отстаивал знаменитый средневековый учёный из Дамаска Ибн Таймийя (ум. в 1328) в книге, призывавшей мусульман отказаться от подражания немусульманам и вернуться на Прямой путь. Он даже желал, чтобы все мусульмане пользовались арабским в повседневной жизни. Но этого не произойдёт; массовая грамотность на иностранном языке — проект нереалистичный. Второе решение — перевод Корана, предназначенный не просто для дополнения, но и для замещения арабского оригинала, — было наиболее радикально реализовано в светской Турецкой Республике между Первой и Второй мировыми войнами; этот перевод должен был стать краеугольным камнем усилий создать форму ислама, не противоречащую турецкому национализму. Но, как мы увидим, подобные попытки противоречат самой сути ислама, и даже в Турции этот проект ни к чему не привёл. По сей день немусульманский мир мало склонен воспринимать идею «священного писания на родном языке» в духе протестантов XVI века или католиков XX века.

### Глава 4

### Толкование Корана

**Комментаторы тогда и теперь**

Культура, обладающая каноническим текстом — будь то священное писание или классическое произведение, — может обращаться с ним по-разному, и далеко не все культуры поступают одинаково. Тем не менее, некоторые практики удивительно универсальны, и одна из них — создание комментариев. Комментарии сильно различаются как внутри одной культуры, так и между разными культурами, но их общая цель — истолковать канонический текст. Необходимость интерпретации обусловлена тем, что текст был создан много веков назад и дошёл до нас в более или менее фиксированной форме, а значит, в нём есть многое, что с первого взгляда кажется непонятным, неактуальным или даже смущающим. Поэтому комментатор неизбежно подходит к тексту со своими современными предпосылками и заботами, и может пытаться переосмыслить его значение в их свете. Редко он задаётся строго историческим вопросом: «Неважно, что это значит для нас, — что это значило для них тогда?» Но это не значит, что смысл текста становится «пластилином» в руках комментатора. В отличие от некоторых постмодернистских литературных критиков, традиционные комментаторы играют по правилам. Поэтому текст нередко сопротивляется их интерпретационным целям и стратегиям; они вынуждены бороться с отрывками, которые были бы куда удобнее, если бы Конфуций — или Гомер, или Бог — выразились иначе.

Точно так же, как существует дистанция между текстом и комментатором, существует и дистанция между самими комментаторами. Комментаторы, разделённые веками, тысячами километров или серьёзными сектантскими различиями, могут иметь совершенно разные исходные установки и заботы. В определённом смысле одной из глубочайших пропастей является та, что отделяет современных толкователей Корана от их традиционных предшественников. «Современные» в данном контексте — это не XIX-вековые комментаторы, чьи труды по большей части представляют собой продолжение старой схоластической традиции. Даже авторы XX века часто воспроизводят значительные объёмы традиционного толкования; но почва под ними уже изменилась. Дело не только в том, что западное влияние изменило материальные условия их жизни. Новая история принесла с собой глобальное господство набора ценностей, чуждых традиционной исламской цивилизации; исторически это ценности постхристианского Запада. (Само христианство не является серьёзной частью вызова последние два столетия, и мусульманам обычно не составляло труда выдерживать нежелательное внимание миссионеров.) Как же современные комментаторы Корана отреагировали на притяжение современных ценностей к словам их Писания?

Для иллюстрации я выделю три характерные, исторически западные ценности формирующейся глобальной культуры: научное мировоззрение; терпимое отношение к религиозным убеждениям других; и признание женщин равными мужчинам. Эти ценности, конечно, не являются всеобщими даже на Западе (а тем более повсеместно реализуемыми на практике), и внезапное их заимствование не обязательно для незападных культур. Но они — те ценности, с которыми сегодня вынуждена считаться любая культура вне Запада.

**Коран и научное мировоззрение**

В исламском мире сегодня существует широко распространённая и хорошо финансируемая практика — читать истины современной науки «задним числом» в тексте Корана. В этом взгляде Писание становится «учебником наук» и «кишит научными фактами». Так, отрывок, приведённый во второй главе для описания сотворения человека (23:12–14), может быть — при соответствующей перефразировке — прочитан как предвосхищение современной эмбриологии. Или, например, аят, где Бог говорит о небе: **«И небо Мы воздвигли руками, и ведь Мы - расширители.»** (51:47). Его можно перевести и как «Мы расширяем его [сейчас]», что даёт прозрачную отсылку к ключевому понятию современной космологии — расширяющейся Вселенной (с важным дополнением, что расширяет её теперь сам Бог).

Такое толкование Писания, встречающееся не только в исламе, сопряжено с риском: наука может пойти дальше и оставить Писание в компании своего «флогистона» — давно дискредитированных теорий. Неудивительно, что более утончённые комментаторы этим не занимаются, а некоторые образованные мусульмане резко критикуют такой подход.

И всё же даже комментатор, не рассматривающий Коран как научный трактат, может быть поставлен в тупик аятами, которые выглядят откровенно «ненаучными». Рассмотрим следующий отрывок, к которому мы ещё вернёмся:

**163. (163). И спроси у них о селении, которое было около моря, как они преступали в субботу, когда приходили к ним их рабы в день субботы, поднимаясь прямо. А в тот день, когда они не праздновали субботы, они не приходили к ним. Так Мы испытываем их за то, что они нечестивы!**

**164. (164). И вот сказал народ из них: " Почему вы увещаете людей, которых Аллах погубит или накажет сильным наказанием?" Они сказали: " Для оправдания пред вашим Господом, и, может быть, они будут богобоязненны!"**

**165. (165). Когда же они забыли про то, что им напоминали, Мы спасли тех, которые удерживали от зла, и схватили тех, которые были несправедливы, наказанием дурным за то, что они были нечестивы.**

**166. (166). Когда же они преступили то, что им запрещали, Мы сказали им: " Будьте обезьянами презренными!" (167). И вот возвестил Господь твой : " Воздвигну Я против них до дня воскресения тех, кто будет подвергать их злым наказаниям". Поистине, Господь твой быстр в наказаниях, и, поистине, Он прощающ, милосерд!**

Коран (7:163–166)

Смысл этого отрывка достаточно ясен: Бог испытал некую общину рыбаков из числа древних израильтян, искушая их рыбной ловлей в субботу, и нашёл некоторых из них виновными; Он наказал их, превратив в обезьян. Краткая ссылка на тот же случай встречается и ранее в Коране:

**«Вы знаете тех из вас, которые нарушили субботу, и Мы сказали им: "Будьте обезьянами презренными!"»**

Коран (2:65)

Традиционные комментаторы, за единичным исключением, понимали эти аяты буквально. Для них, поскольку Бог всемогущ, метаморфоза не представляла трудности; их заботили совсем иные вопросы, которые мы обсудим позднее.

Современных же комментаторов метаморфоза смущает. Резкие нарушения естественного порядка личным Богом плохо согласуются с закономерностями научного мировоззрения. Эта мысль не нова — она приходила в голову отдельным материалистам раннего ислама. Но они оставались маргиналами. В современном же мире их точка зрения стала мейнстримом. Наличие «обезьян-метаморфоз» в священном тексте выглядит неловко — так же, как библейское утверждение, что Иона провёл три дня и три ночи «во чреве кита» (Иона 1:17), смущает современно мыслящих иудеев и христиан.

В этих условиях некогда единичное мнение, что речь идёт лишь о метафоре, стало выглядеть гораздо привлекательнее. Эту точку зрения высказывал (или ей приписывали) ранний мекканский толкователь Муджахид ибн Джабр (ум. ок. 722), и её обычно отвергали. Но если обратиться к известному современному комментарию Рашида Рида (ум. 1935), основанному на лекциях Мухаммада Абдо (ум. 1905), то обнаружим, что обсуждение 2:65 начинается и заканчивается именно с Муджахида, чьё толкование признаётся более правдоподобным, чем мнение большинства. Смысл аята, утверждается там, таков: распущенное поведение нарушителей субботы заслужило презрение порядочных людей, которые перестали считать их достойными человеческого общества. Более того, если бы буквальная интерпретация большинства была верна, история утратила бы своё назидательное значение: люди знают по собственному опыту, что Бог не наказывает грешников метаморфозой. «Обычай Божий» — един, нас уверяют, и Он поступает с нынешними поколениями так же, как с прошлыми.

Это упоминание «обычая Божьего» (*суннат Аллах*) важно. Эта фраза довольно часто встречается в Коране, и главное, что мы узнаём из соответствующих аятов: обычай Божий неизменен —

**«Никогда не найдешь для пути Аллаха изменения!»** (35:42).

Современные комментаторы, таким образом, играют в традиционную экзегетическую игру: противопоставляют один авторитет другому, чтобы добиться нужного результата. Как они использовали Муджахида, чтобы разойтись с большинством, так и теперь апеллируют к одним аятам, чтобы преодолеть буквальный смысл других. При этом цель их ясна: вселенная, управляемая неизменным Божьим обычаем, не совсем та же, что мир, живущий по законам природы, но она гораздо более совместима с ним, чем мир, где Бог произвольно вмешивается в естественный порядок.

‘Абдо и Рида были ключевыми фигурами в попытке создать «современно мыслящий ислам», предпринятой с конца XIX века. Ожидаемо, другие комментаторы последовали их примеру, среди них Саид Кутб (ум. 1966), один из основателей египетского исламского фундаментализма.

Однако эта примирительная стратегия далека от безболезненности. Недостойно — говорят их критики — сгибать традиционно признанный смысл Писания, чтобы угодить чуждым ценностям. С этим особенно не согласны более поздние фундаменталисты. Так, известный сирийский фундаменталист Саид Хавва (ум. 1989) осуждает попытки «объяснить» метаморфозу: текст Корана совершенно ясен, и нет оснований понимать его иначе, чем в буквальном смысле. Выдающийся ливанский шиитский комментатор Мухаммад Джавад Магния (ум. 1979) менее категоричен, но склоняется к той же позиции: то, что говорит Абдо об «обычае Божьем», верно в общем, но есть исключения, вытекающие из божественной мудрости — чудеса; и Божье обращение с древними израильтянами изобиловало такими исключениями. Но и эта позиция неудобна: современный иранский мулла, который её придерживается, тщательно демонстрирует, что он знаком с современными понятиями вроде «эволюционной гипотезы» и «мутации» (последнее слово он транскрибирует с французского, а не переводит). Это показывает, что непреклонный буквализм таких комментаторов вовсе не объясняется невежеством относительно притяжения современной науки.

**Терпимость к убеждениям других**

В современном западном обществе почти аксиоматично, что религиозные убеждения других людей (хотя, разумеется, не все формы религиозно мотивированного поведения) следует терпеть — и, возможно, даже уважать. Более того, невежливо и провинциально считать допустимым называть чужие религиозные взгляды ложными, а свои собственные — истинными; для тех, кто полностью усвоил элитарную культуру Запада, сама идея абсолютной истины в вопросах религии звучит безнадёжно устарело. Между тем для традиционного ислама, как и для традиционного христианства, эта идея была центральной; и в последние столетия она в большей степени сохранилась именно в исламе.

Коран немало говорит о том, как следует относиться к ложным верованиям, но традиционные мусульманские учёные видели ядро этого учения в двух аятах. Первый они называли «аятом меча»:

**«А когда кончатся месяцы запретные, то избивайте многобожников, где их найдете, захватывайте их, осаждайте, устраивайте засаду против них во всяком скрытом месте! Если они обратились и выполняли молитву и давали очищение, то освободите им дорогу: ведь Аллах - прощающий, милосердный!».** (9:5)

Иными словами, многобожников следует убивать, если они не обратятся. «Многобожник» (*мушрик*) — это всякий, кто делает кого-либо или что-либо «сотоварищем» (*шарик*) Богу; термин распространяется и на иудеев с христианами, и вообще на всех неверующих. Подобное предписание в отношении тех, кто находится вне собственной религиозной общины, куда мягче, чем, например, положение библейского военного закона: «…А в городах сих народов, которых Господь, Бог твой, даёт тебе во владение, не оставляй в живых ни одной души» (Втор. 20:16). И всё же оно плохо согласуется с современной чувствительностью. К счастью, второй аят — назовём его «аятом дани» — вводит существенное смягчение:

**«Сражайтесь с теми, кто не верует в Аллаха и в последний день, не запрещает того, что запретил Аллах и Его посланник, и не подчиняется религии истинной - из тех, которым ниспослано писание, пока они не дадут откупа своей рукой, будучи униженными».** (9:29)

Формулировка несколько неясна, но ясно, что устанавливается категория неверующих, с которыми не нужно продолжать войну, если они принимают особый статус, предусматривающий уплату некого налога и претерпевание определённого унижения. Учёные единодушно относили к этой категории иудеев и христиан (поскольку оба народа получили «Писание», то есть Библию) и находили основания расширять её и на другие группы. Речь, конечно, идёт не об уважении к «ложной религии», но это, несомненно, условная терпимость. Однако подобное предложение терпимости не было универсальным. По крайней мере, все сходились на том, что эта опция не распространяется на арабских язычников — хотя на деле это мало значило после того, как эта группа исчезла.

При всей своей значимости в глазах учёных эти два аята не исчерпывают коранических высказываний по теме. Взглянем на следующий:

**«Нет принуждения в религии. Уже ясно отличился прямой путь от заблуждения. Кто не верует в идолопоклонство и верует в Аллаха, тот ухватился за надежную опору, для которой нет сокрушения. Поистине, Аллах - слышащий, знающий!».** (2:256)

Назовём его «аятом о непринуждении». Он не подвергает сомнению идею абсолютной религиозной истины, но в то же время настойчиво даёт понять, что истинная религия может сосуществовать с любыми формами ложной. Для традиционных учёных, как мы увидим далее, такое безусловное — если не сказать неизбирательное — утверждение терпимости было неловким; им приходилось изыскивать способы отодвинуть его в сторону.

Для мыслящих по-современному мусульман, напротив, этот аят — в буквальном смысле дар Божий, писменное доказательство того, что ислам — религия широкой и общей терпимости. Так, обращаясь к комментарию Абдо и Рида, мы видим, что их первейшая забота — опровергнуть обвинение, будто ислам — религия, распространённая мечом. Аят о непринуждении, соответственно, возводится ими в ранг одного из «великих принципов» и «могучих столпов» ислама. Кутб стоит в той же традиции: он рисует фон христианской нетерпимости поздней античности; затем пришёл ислам, и одним из первых его провозглашений стал этот великий принцип «нет принуждения». Свобода вероисповедания (заметим западный оборот речи) — основа прав человека, и именно ислам первым провозгласил эту ценность.

Хавва, представляющий более позднюю ветвь фундаментализма, чем Кутб, звучит заметно менее вдохновенно. В соответствующем разделе своего комментария к аяту он ничего не говорит о великих принципах, свободе веры или правах человека. Вместо этого он начинает с того, что все авторитеты согласны: арабскому язычнику оставлен лишь выбор между исламом и мечом, тогда как у иудеев и христиан есть ещё возможность платить дань; положение прочих религиозных общин, замечает он, было предметом споров. На этой основе мусульмане и действовали на протяжении веков, и именно в этой рамке следует понимать аят о непринуждении. Вывод таков: нам велено сражаться с неверными, но запрещено принуждать их к обращению — за исключением арабских язычников. Ни в какой момент Хавва не смущается тем, что ислам — «религия меча».

Тот же контраст между Хаввой и другими комментаторами проявляется и в вопросе о дани, которую, согласно 9:29, должны платить немусульмане. Кутб отказывается обсуждать детали, объявляя тему практически нерелевантной в нынешнем положении ислама. Магния также считает разговоры о дани сегодня пустым звуком; более того, он утверждает, что коранический аят относился исключительно к определённому историческому контексту в начале исламской истории — ко времени, когда неверные Аравийского полуострова составляли опасную антимусульманскую «пятую колонну». Ливанским христианам, позволяет он нам заключить, не стоит бояться, что с них вновь потребуют дань. Хавва, напротив, полагает, что давно пора возродить старую практику налогообложения неверующих. Его единственная уступка «расстроенности времён» — некоторое смягчение традиционных правил. Немусульмане, живущие в исламском государстве, разумеется, должны принять, что ислам — государственная религия, а власть находится в руках мусульман. Как немусульмане, они будут обязаны платить налог взамен военной службы. Если же они предпочтут служить в армии вместо уплаты налога, мусульмане рассмотрят их просьбу; но Хавва уверен, что на практике немусульмане предпочтут налог. Вероятно, в этом предложении содержится ещё один штрих фундаменталистской «великодушности»: об унижении не сказано ни слова.

**Равенство мужчин и женщин**

На протяжении тысячи лет до начала западного влияния мусульмане (подобно римлянам до них) знали, что мужчины северной Европы имеют своеобразные взгляды на своих женщин. Они не укрывали их должным образом и придавали чрезмерное значение их мнениям. Эта культурная особенность порой беспокоила и самих североевропейцев; англичанин Уильям Гарвей (ум. 1657), более известный своим открытием кровообращения, полагал, что «мы, европейцы, не умеем управлять нашими женщинами, и что турки — единственный народ, который обращается с ними разумно». Но вплоть до наступления Нового времени мусульманам не было нужды рассматривать это североевропейское странноватое явление иначе как этнографическую диковинку, сравнимую, пожалуй, с отклоняющимися от нормы взглядами на женщин у некоторых из менее цивилизованных племён исламского мира. Однако с XIX века ситуация изменилась радикально. Среди североевропейцев и народов их происхождения роли мужчин и женщин стали ещё более далеки от традиционных исламских моделей; более того, в этих обществах существует открытое феминистское движение. И одновременно североевропейский образец приобрёл некоторый нормативный статус в глобальной культуре. Международный форум женщин, состоявшийся в Китае в 1995 году, стал весьма неприятным опытом для ряда исламских правительств, не говоря уже о китайских хозяевах.

Если бы современность родилась в традиционном Китае, можно вообразить, что предмодерные мусульманские представления о взаимоотношениях полов по-прежнему казались бы вполне естественными. Но так как современность исторически явилась продуктом Запада, нет ничего удивительного, что вокруг такого аята, как этот, возникло огромное напряжение:

«Мужья стоят над женами за то, что Аллах дал одним преимущество перед другими, и за то, что они расходуют из своего имущества. И порядочные женщины - благоговейны, сохраняют тайное в том, что хранит Аллах. А тех, непокорности которых вы боитесь, увещайте и покидайте их на ложах и ударяйте их. И если они повинятся вам, то не ищите пути против них, - поистине, Аллах возвышен, велик!». (4:34)

Как мы увидим далее, в традиционном исламском мире существовало место для разнообразных толкований этого аята. Но трудно отрицать два факта: он утверждает мужское главенство и санкционирует его, наделяя мужа, помимо прочего, правом бить непокорную жену. Мужское доминирование вовсе не было новостью для монотеистических писаний: Бог книги Бытия говорит женщине: «Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твоё, и он будет господствовать над тобою (Быт. 3:16); а в Новом Завете сказано, что жена «учится в безмолвии, со всякою покорностью;» (1 Тим. 2:11) — совет, ныне мало соблюдаемый в современной светской школе. Однако узаконенное побиение жены было новшеством для Писания — хотя, разумеется, не для общества. Как мы увидим далее, главной заботой традиционных комментаторов было различение законного физического наказания и избиения; но то, что для них было здравым смыслом, для современного слуха звучит возмутительно. В результате ни один современный комментатор, заслуживающий внимания, не может не отреагировать на вызов этого аята.

Сначала рассмотрим, что современные комментаторы говорят о мужском главенстве. Никто из них не ставит под сомнение сам принцип, и все делают замечания, которые плохо звучали бы на современном Западе: что мужчины красивее женщин и лучше мыслят; что женские реакции интуитивны и спонтанны, тогда как мужские отмечены серьёзностью и рассудительностью; что великие достижения во всех сферах жизни принадлежат мужчинам, а исключения столь редки, что лишь подтверждают правило — и так далее.

Тем не менее комментаторы говорят и вещи иного рода, которых их предшественники либо не говорили вовсе, либо не акцентировали. Они, например, подчеркивают, что аят касается только отношений между мужем и женой, а не мужчин и женщин вообще. Даже в рамках брака они стремятся ограничить власть мужа. Абдо подчеркивает, что речь не идёт об абсолютной власти, лишающей жену воли и выбора. Магния отмечает, что муж не является «диктаторским» (*диктаторий*) правителем. Палестинский комментатор Мухаммад Иззат Дарваза (ум. 1984) утверждает, что аят не ограничивает имущественные права женщины и не лишает её свободы в социальной и политической сферах. В то же время осознание неравенства полов у комментаторов носит условный характер. Не отрицая статистических различий, Рида замечает, что множество женщин превосходят своих мужей во множестве отношений; Магния заходит так далеко, что утверждает: нередко одна женщина лучше тысячи мужчин. Иранская Нусрат Амин (Бану-йи Исфахани, ум. 1983), одна из немногих женщин — авторов тафсира, также подчеркивает эту оговорку.

Эти смешанные сигналы напоминают язык декларации о семейной жизни, принятой Южными баптистами в 1998 году: жена, говорится там, должна «покорно подчиняться» власти мужа. Однако эта власть определяется двусмысленным выражением «служащее лидерство», и тут же говорится, что жена «равна» мужу.

Предсказуемым исключением является Хавва, чьи заявления абсолютно недвусмысленны. Для него, как и для автора книги Бытия, ясно, что муж должен властвовать над женой; он свободно пользуется терминами вроде «господство» (*сайтaра*). Без малейших извинений он включает в основания мужского главенства превосходство мужчин в разуме и суждении. Он резко критикует «торговцев политикой свободы и равенства для женщин» и отстаивает мир, где мужчины, как он ярко выражается, всё ещё «отращивают бороды и носят тюрбаны».

Что касается права мужа бить непокорную жену, то с самого начала очевидно, насколько комментаторы реагируют на вторжение западной чувствительности. Комментарий Абдо и Рида полемизирует против тех, кто подражает европейским манерам и обычаям и делает из вопроса законности наказания жен вопрос принципа. Их просят спуститься с небес на землю: как же, в реальной жизни, они предлагают решать проблему таких жён? Какая может быть серьёзная претензия к тому, что добродетельный и благочестивый муж применит умеренное физическое воздействие к жене, вышедшей из повиновения? Разве они не знают, что многие из их европейских кумиров также бьют своих образованных, изысканных, полуодетых, полунагих, кокетливых жён? Это необходимость, от которой не могут отказаться даже те, кто идёт на крайности в угождении образованным женщинам. Как же тогда можно спорить с тем, что подобное побиение разрешено религией, общей для всех людей?

Тем не менее этот призыв к здравому смыслу не был полностью успешен. Дарваза, защищая коранические предписания о непокорной жене, говорит, что никакой разумный человек не может считать их несправедливыми; но вскоре признаёт, что побиение жены может показаться нам сегодня странным, хотя в действительности это не так. Косвенно это свидетельствует о силе новой чувствительности, раз Кутб считает нужным завершить обсуждение, сославшись на Божественный авторитет: ведь это Бог установил эти нормы, и после того, как Он высказался, дальнейшие споры невозможны.

Признав сам принцип, все комментаторы стремятся подчеркнуть ограничения права мужа на физическое наказание — ограничения, изложенные в традиционной мусульманской литературе. Так, они подчеркивают, что это — последняя мера. Магния даже утверждает, с известным преувеличением, что все традиционные учёные согласны: лучше жену не бить вовсе. Кутб в резкой форме заявляет, что в аяте нет лицензии обращаться с женщиной как с прикованной собакой; если мусульмане так поступали, то это — падение их нравов, а не воля Бога.

Примечательно, что Хавва в своём комментарии совершенно формален. Он не пытается ни примирить, ни оспорить, ни осудить современную чувствительность. Он попросту её игнорирует.

Во всех трёх рассмотренных нами ценностях очевидно, что современные комментаторы делятся на две большие группы. Комментаторы первой группы сильно подвержены влиянию соответствующих западных ценностей и порой склонны «подогнуть» своё Писание, чтобы согласовать его с ними. Это — исламские модернисты, идущие в русле Мухаммада Абдо. Комментаторы второй группы, напротив, противостоят притяжению западных ценностей и сознательно избегают их учёта при толковании текста. Это — исламские фундаменталисты последних десятилетий. Первая группа скорее плывёт по западному течению, вторая — против него; но обе группы прекрасно осознают его существование.

Можно также уловить значительное изменение во времени. Схематично традиционных комментаторов сменяют модернисты, а их, в свою очередь, — фундаменталисты. Одним из следствий этого является то, что фундаменталисты оказываются дважды удалены от своих традиционных предшественников. Более того, западные ценности, с которыми они сталкиваются, — это не просто преходящие модные веяния, но неотъемлемые элементы мира, в котором человечеству, вероятно, предстоит жить ещё долго. Эти соображения позволяют предположить, что нынешняя сила фундаменталистского толкования Писания в исламском мире может не быть устойчивым равновесием.

**Глава 5  
Сама идея священного писания**

Истинным верующим часто приходилось делить мир со скептиками и материалистами — от Аджиты Кешакабалина, который в древней Индии осмелился не верить в реинкарнацию, до Ямагаты Бантō (ум. 1821), японского мыслителя, утверждавшего, что «в этом мире нет ни богов, ни Будд, ни духов, нет и чудесных или сверхъестественных явлений». Сам Коран описывает людей, говорящих:

**«И сказали они: "Это ведь - только наша ближняя жизнь; умираем мы и живем; губит нас только время (дахр). Нет у них об этом никакого знания, они ведь только предполагают!».** (45:24)

Ученые называли таких людей *дахрийя*; мы уже встречали их ранее как материалистов, пренебрежительно относящихся к идее метаморфозы. Что же до скептиков, то Ибн ар-Раванди (IX век) утверждал, «что Коран — не речь мудрого, и содержит противоречия, ошибки и нелепости». Но в традиционном исламском мире, как и в других монотеистических обществах того времени, такие скептики и материалисты вели себя весьма осторожно. Их место было «в шкафу».

Современный мир оказался совсем иным. Люди такого рода не только вышли из «шкафа» — в прямом смысле они заняли доминирующее положение. Если мыслить в терминах шкалы от твёрдой веры до твёрдого неверия, то большинство населения современного Запада, вероятно, находится где-то посередине; но «передний край» культуры значительно ближе к неверию. В результате возник климат, который, несмотря на искреннюю терпимость и декларируемое уважение, остаётся враждебным истинно верующим. Их уверенность представляется наивностью, а их рвение — неотёсанным фанатизмом.

Главной причиной такого положения вещей является парадигматический статус науки в современном мире. Этот статус неоднократно оспаривался — и, по-видимому, всё более успешно в последние десятилетия. Если бы по какой-то причине научный прогресс прекратился, уровень доверчивости в западных обществах, вероятно, резко возрос бы, и XX век мог бы показаться лишь краткой эпохой неверия. Но на начало XXI века этого ещё не произошло. Мы всё ещё живём в глобальной культуре, чей секулярный и научный характер ставит под сомнение не только отдельные утверждения отдельных писаний, но и саму идею священного текста. Какой смысл может иметь в прогрессивном, научном мире признание неоспоримого авторитета за словом божества, сказанным в прошлом?

Ожидаемо, разные культуры реагировали на этот вызов по-разному. В Северной Америке, например, верующие достаточно сильны, чтобы вести культурную войну с мейнстримом, но не имеют шансов одержать над ним верх. В Восточной Азии сегодня нет канонических текстов с гегемоническим статусом — за исключением, возможно, Северной Кореи; а японцы, демонстрирующие один из самых высоких уровней неверия в мире, оказались достойными наследниками Бантō. Что поражает в исламском мире, так это то, что он, среди всех крупных культурных регионов, оказался наименее проникнутым безверием; и в последние десятилетия именно фундаменталисты всё чаще оказываются на «переднем крае» культурного процесса.

Следовательно, не стоит ожидать, что отношение к самой идее Писания в современном исламском мире будет зеркалить западные модели (не говоря уже о том забвении, в которое впали конфуцианские классики). Эволюцию Запада определили два феномена — оба продукта XIX века. Первый — возникновение «высшей критики» Библии: строгого филологического подхода, который рассматривает её как обычный древний текст, собранный из источников разного времени и характера. Второй — явление «мягкой веры» — готовности значительной части верующих идти на уступки этой критике и научному мировоззрению, частью которого она является, довольствуясь остаточной религиозностью. Ни тот, ни другой феномен не получили значительного развития в исламском мире, особенно первый. Как мы увидим позже, применение современных научных методов к Корану не производит столь разрушительного впечатления «коллажа источников», но предполагает исторический подход к его возникновению.

Традиционный ислам не был чужд идее, что откровение отражает среду, в которой оно было ниспослано. (Не было среди мусульман ученых радикально ахронической позиции, подобной индийской установке, согласно которой священный текст не может относиться к реальным историческим людям или местам.) Так, известный правовед аш-Шафии (ум. 820) утверждал, что когда Бог говорит о Пророке, “который побуждает их к доброму и удерживает от неодобряемого” (7:157), это следует понимать в контексте пищевых привычек арабов того времени. Но традиционный ислам никогда не мог сделать следующий шаг — от идеи текста, обращённого к обществу, в котором он был ниспослан, к идее текста, который это общество *породило*. Для большинства современных мусульман любое движение в этом направлении всё ещё почти немыслимо и в обозримом будущем вряд ли станет возможным.

Пара примеров из Египта лишь подтверждает это правило. Первый ведёт нас в 1947 год, когда Мухаммад Ахмад Халафалла, молодой преподаватель Каирского университета, выучивший Коран ещё в сельской школе, представил диссертацию о повествовательном искусстве Корана.

Воспринимать Писание как литературу само по себе не считалось опасной ересью: в традиции имелось достаточно подобных примеров, а Сайид Кутб писал об искусстве изображения в Коране. Проблемой стала коварная концепция «божественной литературной вольности» Халафаллы: он предлагал понимать рассказы Корана как литературу в том смысле, что они не обязательно выражают буквальную историческую истину. Забота Бога состояла в том, чтобы побудить арабов того времени принять ислам, и Он обращался к ним в терминах, которые соответствовали их собственным верованиям и установкам. Так, Его пренебрежительные упоминания о женщинах (например, 37:149) отражали обращение к стереотипам арабской среды. Пророки также изображались скорее типологически, чем индивидуально, и часто в образе, предвосхищающем Мухаммада. Историческая точность этих образов, по его мнению, не имела значения.

Халафалла считал, что таким образом защищает Коран, божественное происхождение которого он и не думал отрицать, от некорректных исторических нападок ориенталистов и миссионеров: первые, по его словам, вовсе не понимали повествовательного стиля книги. Но буря, разразившаяся вокруг него и длившаяся несколько месяцев, привела к тому, что старшие коллеги, особенно в древнем и престижном университете Аль-Азхар, восприняли его труд как нападение на истину Божьего слова. «Коран, — как заявил один из оппонентов, — говорит правду, даже если она противоречит истории, тогда как история лжёт». Работа Халафаллы была объявлена новой язвой, худшей, чем холера. Его самого заклеймили как неверующего, что означало, в частности, невозможность законного брака с мусульманкой. Примечательно, что ему всё же удалось тихо издать несколько переработанную версию диссертации в 1951 году, а затем её переиздавали ещё несколько раз. Но его идеи не получили развития, а карьера была разрушена.

Во второй раз ставки оказались выше. В 1992 году Наср Хамид Абу Зейд, также преподаватель Каирского университета, рассматривался на должность профессора. То, что обычно было бы рутинной академической процедурой, превратилось для него и его жены в юридический кошмар: группа фундаменталистских адвокатов подала в суд, требуя расторгнуть их брак на том основании, что публикации Абу Зейда свидетельствуют о его неверии. Изначально иск был отклонён, но апелляционный суд согласился с истцами, а Кассационный суд подтвердил вердикт в 1996 году. К этому времени Абу Зейд с женой благоразумно покинули Египет. В ретроспективе это неудивительно: фундаменталисты в 1990-х были куда сильнее, чем в 1940-х, а сам Абу Зейд был мусульманином-секуляристом и резким критиком их взглядов. Ещё до судебных процессов он называл фундаменталистов «силами суеверий и мифа» и осуждал бурную мусульманскую реакцию на роман Салмана Рушди *Сатанинские стихи*.

Хотя Абу Зейд был мыслителем более утончённым, чем Халафалла, его центральный тезис о Коране был тем же. Если текст был посланием арабам VII века, то он неизбежно был сформулирован с учётом конкретных исторических реалий их языка и культуры. Коран сформировался в человеческом контексте. Это был «культурный продукт» — выражение, которое Абу Зейд употреблял неоднократно и которое Кассационный суд особо выделил, признавая его неверующим. При этом Абу Зейд ясно давал понять, что, говоря так, он вовсе не отрицал божественного происхождения послания. Но, как он отмечал, мы не можем подвергать научному изучению Автора послания; следовательно, единственный способ понять его — это лингвистический анализ, чтение текста в контексте культуры. Тем самым он отвергал весь подход традиционной науки, поддерживаемый фундаменталистами: по сути, она превратила Коран из послания в икону — воплощение слова Божьего, со статусом, сравнимым со статусом Иисуса в христианской догматике.

Как всегда, дьявол — или секуляризм — кроется в деталях. Одной из причин, по которым Кассационный суд признал Абу Зейда неверующим, стало его отрицание существования джиннов. Эти духи столь же реально присутствуют в мире Корана, как демоны и нечистые духи — в Новом Завете, где две тысячи гадаринских свиней бросились в море (Мк. 5:13). Коран говорит, что джинны созданы из огня. В отличие от евангельских злых духов, они не все плохие: они созданы, чтобы служить Богу (51:56), и хотя многие окажутся в аду (11:119), среди них есть и мусульмане (72:14); это произошло, когда некоторые джинны услышали чтение Корана и, восхищённые, отправились проповедовать его своим сородичам (46:29).

Отрицал ли Абу Зейд само существование джиннов? Нет — он лишь объяснял, что их присутствие в Коране связано с тем, что они были частью культуры арабов во времена формирования книги. Только обратившись к существовавшим у арабов представлениям о возможности общения между джиннами и людьми, можно было сделать саму идею божественного откровения для них понятной. Это не явное отрицание существования джиннов, но трудно представить, что человек, говорящий о них подобным образом, в действительности верит в их реальность.

Подобный скептицизм не шокировал бы многих на Западе: можно оставаться вполне ортодоксальным христианином, не веря в демонов и нечистых духов. Но в своей религиозной общине Абу Зейд, хотя и имел сторонников, не мог считаться представителем мейнстрима.

Таким образом, лейтмотив современной исламской реакции на глобальную культуру секуляризма и науки — это не гибкость «мягкой веры», а непримиримость твёрдой веры. Это неотъемлемая часть беспрецедентной силы фундаментализма в исламском мире наших дней. Как долго эта сила сохранится и что произойдёт, если она ослабнет, — вопросы, выходящие за рамки обозримого будущего, хотя Иран, возможно, стоит держать под наблюдением. А пока идея священного писания, унаследованная из мусульманского прошлого, остаётся твёрдо «неперестроенной», и именно к этому прошлому нам теперь следует обратиться.

# ЧАСТЬ 3

# КОРАН В ТРАДИЦИОННОМ МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ

## Глава 6

## Коран как кодекс

### Возникновение кодекса

Письменный текст, в отличие от устного, должен выглядеть как нечто. Должно быть письмо, и письмо должно быть видимым, например за счёт нанесения чёрных чернил на белую бумагу. Кроме того, если текст сколько-нибудь велик, он, скорее всего, превысит вместимость одного куска материала, на котором пишут. Тогда несколько кусков придётся как-то собрать, чтобы они держались вместе и шли в нужном порядке. С этими проблемами сталкивается любая культура, намеренная сохранять объёмные тексты в письме, и решаться они могут по-разному. Литература древнего Египта писалась на папирусных свитках, древней Месопотамии — на глиняных табличках, древнего Китая — на бамбуковых полосках, связанных шнуром, и так далее.

Ко времени появления Мухаммада на Ближнем Востоке крупная революция в этой технологии была уже в полном разгаре. Традиционным способом сохранения объёмного текста в греческой культуре, господствовавшей на Ближнем Востоке большую часть тысячелетия до возникновения ислама, был папирусный свиток, который греки заимствовали у египтян. (Глиняные таблички, напротив, полностью вышли из употребления уже после первого века нашей эры.) Если бы настоящая книга была опубликована в этой форме, вы сейчас сворачивали бы слева конец части второй и разворачивали справа начало части третьей; понятия «перевернуть» как такового не было бы, поскольку, если папирус не использовали повторно, оборот оставался пустым. На деле же у вас в руках кодекс. Основная единица — лист, сам состоящий из двух страниц письма; вы читаете лицевую сторону, затем переворачиваете и читаете оборот. Страницы сшиты и заключены между задней и передней крышкой, твёрдость которых зависит от цены, уплаченной за книгу. Всё это для нас само собой разумеется; но традиционные индийские или китайские книги, даже когда их можно узнать как таковые, устроены не совсем так.

Такой способ собирания длинного письменного текста датируется примерно рубежом нашей эры. Он встретил немалое сопротивление консерваторов; должно было пройти несколько столетий, прежде чем стало «правильно» читать Гомера из кодекса, и по сей день Тора в еврейской синагоге — это свиток (или «скролл», что то же самое). Но христиане очень рано приняли кодекс для своих священных книг, и ко времени Мухаммада это был обычный формат для сочинений какого-либо объёма. Коранические тексты на свитках известны по раннему исламскому периоду; значительное число фрагментов сохранилось в собрании из небольшого строения на дворе Омейядской мечети в Дамаске. Но в целом мы вправе без опаски думать о Коране как о кодексе с момента его собирания. Единственный «культурный шок», которому подвергается западный читатель, рассматривая Коран — сколь бы ранний ни был экземпляр, — в том, что у книги «перед» и «зад» как бы поменяны местами, — следствие того, что арабское письмо идёт справа налево.

Обычно листы Корана в ранний исламский период делались из папируса или, скорее, пергамента; бумага лишь постепенно заняла их место после того, как в середине восьмого века было заимствовано у китайцев искусство её изготовления. Что до переплётов, рис. 2 показывает кожаный переплёт, в котором некогда находилась часть Корана. Клапан справа загибается, чтобы защитить передний обрез листов; книга, которую вы держите в руках, как и современные книги вообще, этой удобной детали лишена.

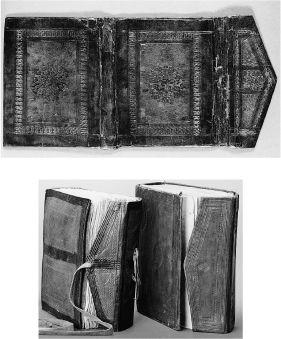


Рис. 2. Переплёты Корана**.** Вверху: клапан справа на этом отделившемся переплёте — деталь, уже встречающаяся в гностических кодексах IV века из Наг-Хаммади в Верхнем Египте. Внизу: два целых Корана XIX века с той же деталью. Тот, что слева, — из Западной Африки, тот, что справа, — из Судана. Шнур, прикреплённый к клапану западноафриканского Корана, можно обвязывать вокруг тома для дополнительной защиты; эта деталь также встречается в Наг-Хаммади. Эти Кораны изучал Адриан Броккет.

### Идея священной книги

Мы склонны весьма свободно пользоваться выражением «священная книга». Одно дело — считать священным (в силу божественного откровения и т. п.) текст, содержащийся в книге, и совсем другое — приписывать такой статус самой книге как физическому предмету. Все монотеисты считают свои писания священными в первом смысле, но стандартная иудейская и христианская доктрина не распространяет святость во втором смысле. Библия, разумеется, — предмет, к которому следует относиться с некоторым уважением, но это не священный предмет. Были мусульмане, видевшие Коран в том же свете; но большинство, пожалуй, при опоре на сам Коран, пришло к тому, чтобы считать священным и сам кодекс. Эта точка зрения настолько прочно утвердилась у мусульман, что, по-видимому, «переползла» и на караимов — еврейскую секту, возникшую в исламском окружении в восьмом веке в Ираке.

Практические последствия этой святости коранического кодекса в повседневной жизни часто бросались в глаза европейским наблюдателям, подчёркивая различие двух культур. Бусбек, проведший восемь лет в Османской империи послом в середине XVI века, отмечал, что у турок «страшное преступление — если человек сядет, пусть даже неумышленно, на Коран (который есть их Библия)». Эдвард Лейн, в описании «нравов и обычаев современных египтян», изданном в 1836 году, писал, что почести, оказываемые мусульманами Корану, производят сильное впечатление, и замечал, что они «обычно следят за тем, чтобы никогда не держать его и не подвешивать так, чтобы он оказался ниже пояса». Продавец, у которого я купил в Стамбуле миниатюрный Коран — такого рода, какой может использоваться как амулет удачи, — настойчиво внушал мне проявлять ту же осторожность. Жак Жомье, описывая место Корана в повседневной жизни Египта середины XX века, отмечал, что ни один практикующий мусульманин не позволит экземпляру Корана находиться где-то, кроме как на вершине стопки книг. Ещё один пример почтения к Коране см. на рис. 3. Ниже мы увидим, как некоторые вопросы такого рода решались традиционными мусульманскими учёными.



Рис. 3. Египтянин читает Коран в Мечети Пророка, Медина. Пока мусульманин сидит на полу, Коран покоится на своём *курси* — «стуле». В культуре, где люди традиционно сидели на полу, стул часто был знаком власти (ср. выражение *ex cathedra*). В 2:255 «трон» Бога — это Его *курси*. *Курси* на этом снимке выглядит новым, но X-образная форма очень древняя: Тутанхамон уже сидел на чём-то подобном в XIV веке до н. э. Обычай помещать Коран на *курси*, по-видимому, восходит как минимум к раннему девятому веку нашей эры.

В отрывке, подчёркивающем собственную возвышенность, Коран говорит так:  
«Воистину, это — Коран славный, в Книге сокровенной — прикасаются к ней только очищенные — ниспослание от Господа миров». (56:77–80)

Смысл не вполне прозрачен из-за двусмысленности «к ней». Идёт ли речь о «славном Коране» вообще, к которому прикасаются только очищенные? Или же специально о «сокровенной Книге», возможно архетипе, находящемся на небесах? Если Бог констатирует факт, как это звучит, то речь должна идти о «сокровенной Книге»; ибо в этом мире, увы, можно видеть, как к копиям Корана прикасаются самые разные нечистые люди. Но, как отмечают комментаторы, Бог мог излагать закон в форме утверждения факта. Тогда смысл будет таким: прикасаться к копиям Корана разрешается только очищенным, и речь пойдёт о списках, находящихся здесь, в этом мире. Это, собственно, и было мнением большинства.

У этого правового предписания два аспекта. Первый касается мусульман. Мусульманин может оказаться — и мусульманка тоже — в состоянии ритуальной нечистоты по целому ряду причин, большинство из которых устраняется омовением. Пока он в таком состоянии, мусульманину не следует прикасаться к Корану. Второй аспект касается немусульман, чья нечистота неисправима иначе как через обращение в ислам. Соответственно, неверующим, по мнению большинства, никогда не следует прикасаться к Корану. Так, мусульманским воинам запрещалось брать копии книги в набеги на немусульманские земли: эти копии могут попасть в руки неверных и, значит, быть осквернены. В этих общих рамках, как всегда, оставалось место тонким юридическим различениям. Говорят, один учёный восьмого века разрешал человеку в состоянии ритуальной нечистоты касаться полей списка Корана, но не самого письма. Другой ранний мусульманин без колебаний посылал своего немусульманского раба за Кораном, если тот был заключён в защитную обёртку, хотя некоторые считали и это неуважением.



**Рис. 4.** Школа Корана в изображении персидского художника XV века. В двенадцативековой персидской поэме, которую иллюстрирует этот миниатюр, десятилетний мальчик знакомится с девочкой в коранической школе (*мактаб*), и они начинают целомудренный роман, продолжающийся всю жизнь. Присутствие девочек в таких школах не было чем-то необычным для традиционного Ирана. Поэт описывает, как они сидят с мальчиками «попарно за дощечками», но художник поместил мальчиков слева, девочек справа; слева на краю мальчик держит дощечку, справа на краю девочка держит дощечку. В центре герой и героиня читают один Коран, а за ними учитель указывает палкой на место в другом экземпляре. Все сидят на полу; три «стула» (по-персидски *рахл*, буквально «верблюжье седло») предназначены для Коранов и имеют ту же X-образную форму, что и на рис. 3.

Читатель, проникшийся духом мусульманского правового мышления, возможно, заранее предугадает ещё одно разветвление этого запрета на нечистое прикосновение. То, что относится ко всему Корану, должно, по-видимому, относиться и к его части. Рассмотрим, к примеру, случай школьника, который в ходе начального обучения учится писать коранические тексты на своей дощечке. С одной стороны, Коран был фундаментом исламского начального образования (см. рис. 4); как выразился Ибн Халдун (ум. 1406), обучение детей Корану — один из отличительных признаков религии. Но с другой стороны, дети ещё не обязаны совершать обряды, обеспечивающие ритуальную чистоту взрослого мусульманина. Столкнувшись с этой дилеммой, учёные склонялись к тому, что нужды обучения имеют приоритет (некоторые даже допускали обучение Корану детей-немусульман). Но границы проводились. Например, настаивали, чтобы детям не позволяли стирать коранические отрывки с дощечек ногами.



**Рис. 5. (на противоположной странице) Создание исламской монетной системы.** Первая монета — стандартный персидский серебряный драхм Хосрова II (правил 590–628), современника Мухаммада и последнего успешного правителя Сасанидской империи перед её завоеванием арабами. На аверсе доминирует голова царя, на реверсе изображён зороастрийский огненный алтарь со священнослужителем по обе стороны. Вторая монета отчеканена при арабском правлении после завоевания. Подобно германским завоевателям позднеримского мира, новые правители продолжили существующую монетную систему. Но кое-что изменилось: по краю аверса добавлена арабская надпись: «Во имя Бога». Третья монета датируется 698 или 699 годом. Здесь символика «злого царства» окончательно исчезла, и на её месте — арабские надписи, провозглашающие исламское послание. В центре аверса — исламский кредо: «Нет божества, кроме Бога единого, без сотоварища». По кругу написано: «Во имя Бога. Этот дирхем отчеканен в Куфе в год 79». (Дирхем — это драхм, а 79-й — год хиджры.) В центре реверса — сура 112 в тексте, идентичном нашему, но с опущенными первыми двумя словами. Надпись по краю состоит из утверждения, что «Мухаммад — посланник Бога» (48:29), за которым следует несколько отклоняющаяся версия 9:33 (или 61:9): «Он послал его с верным руководством и религией истины, чтобы превознести её над всякой религией, хотя бы это и было ненавистно неверующим».

Более тревожный вопрос — обращение с монетами. Начиная с 690-х годов, для мусульманских правителей стало обычным чеканить монеты с кораническими аятами (см. рис. 5); это можно считать весьма эффективным способом распространять исламское послание. Но не следовало ли отсюда, что такие монеты должны находиться в руках только мусульман в состоянии ритуальной чистоты? Одни отстаивали эту точку зрения, другие возражали, что по самой своей природе монеты должны переходить из рук в руки. Приятным компромиссом было дозволить ритуально нечистым брать такие монеты через слой ткани; но можно ли рассчитывать, что неверующие будут так деликатны по отношению к мусульманскому писанию? Между желанием провозглашать слово Божие неверным и содроганием при мысли, что они будут к нему прикасаться, возникало явное и неразрешимое противоречие.

Возвращаясь к полным спискам Корана, возникал ещё один вопрос: можно ли их покупать и продавать — или это будет торговля словом Божьим, практика, за которую Коран порицает иудеев (3:187)? Одни учёные не одобряли ни покупки, ни продажи, другие считали, что покупать лучше, чем продавать, третьи не возражали ни против того, ни против другого; как сказал один из последних, переписчик получает только цену материалов и вознаграждение за свой почерк. В конце концов, как иначе жить переписчику, и если не будет переписчиков, откуда мусульманам брать Кораны? (Похожая логика применялась к вопросу оплаты учителей, обучавших детей Корану; иначе, как выразился один из Сподвижников Пророка, люди остались бы безграмотными.) Разумеется, были благочестивые мусульмане, переписывавшие Коран не по профессии; мы знаем о представителе сирийского княжеского рода, жившем во времена Крестовых походов, который обладал прекрасным почерком и сделал за жизнь более сорока списков — другой его страстью была охота. Но снабжение из таких источников едва ли могло удовлетворить широкий спрос.

Снова проблема затрагивала и коранические цитаты. Поэтому один ранний учёный беспокоился, можно ли вообще надлежащим образом использовать в торговле монеты с писанием. Коллега ответил, что покупки совершаются не кораническими надписями, а золотом или серебром, из которых сделана монета: если вы пойдёте за покупками с клочком тряпицы, на котором написан отрывок Писания, вам никто ничего не продаст. Это тот же довод, что и в приводившемся меньшинственном мнении: сам кодекс — это всего лишь материалы, из которых он сделан.

Завершить этот каскад практических проблем можно вопросом о том, как поступать с изношенным или распадающимся Кораном (как тот, которым я пользуюсь, когда пишу эту книгу), когда он исчерпал свой полезный срок. Очевидно, слово Божье нельзя просто выбросить, рискуя тем, что оно соприкоснётся с нечистотой. Допускались разные решения — по отдельности или в сочетании. Если материал позволял, можно было смыть чернила со страниц (но что, если вода с растворёнными чернилами попадёт на землю?). Можно было похоронить книгу — надлежащим образом завернув и позаботившись, чтобы люди не ходили по этому месту. Или спрятать её в надёжном месте. Последнее объясняет тайник ранних коранических текстов из Дамаска, упомянутый выше, и другие, например найденный несколько десятилетий назад в подпокровном пространстве Великой мечети Саны, столицы Йемена. Мусульмане были не первыми, кто прибегал к подобным практикам: буддисты в Центральной Азии хоронили изношенные рукописи в глиняных сосудах уже в первом веке нашей эры. Похожие обычаи существовали у евреев, хотя самый знаменитый пример — Каирская гениза — относится уже к исламским временам.

По крайней мере в этом отношении электронные копии Корана должны оказаться заметным упрощением. Между тем в 1997 году сообщалось, что талибы запретили использование бумажных пакетов в той части Афганистана, которая тогда находилась под их контролем; их довод заключался в том, что переработанная бумага может содержать страницы из экземпляров Корана.

## ГЛАВА 7

## КОРАН КАК ТЕКСТ

### Стратегии сохранения текста

Культура, озабоченная сохранением письменного текста, не обязательно придаёт первостепенное значение буквальному воспроизведению слов. Греческие папирусы III века до н. э. передают тексты Гомера, в которых — по сравнению с нашим ныне строго унифицированным корпусом — целые строки добавлены или опущены. В исламском мире каноническая биография Пророка, составленная Ибн Исхаком (ум. 767 или 768), уже в столетие после его смерти передавалась в таких различающихся редакциях, что мы не в силах реконструировать «первоначальный» текст, лежащий за ними. С точки зрения наших сегодняшних стандартов текстовой точности оба случая слегка шокируют. Но отношение культуры к «верной передаче» не обязано быть ни единообразным, ни неизменным. Ясно, что мусульмане ранних веков ислама считали слова Бога более достойными точного воспроизведения, чем слова Ибн Исхака. Не менее ясно, что со временем они двигались в сторону более строгой верности передаче и того, и другого.

Есть две базовые стратегии, к которым культура может прибегнуть, стремясь сохранить текст в канонической форме. Первая — «раз и навсегда»: создать постоянное и окончательное воплощение текста, которое останется действительным «и через сто поколений». В Китае эпохи Хань стандартный текст конфуцианской классики был высечен на камне в 175–183 гг. и выставлен в императорской академии. Как видно из китайского примера, эту стратегию лучше всего осуществляет государство. В случае Корана говорится, что ʿУсман (правил в 644–656), халиф, ответственный за его свод, держал у себя «главный список»; однако он, по-видимому, не стал для потомков последней текстовой инстанцией, и по одному из сообщений был уничтожен в день убийства халифа. Возможно, так и должно было быть. Ничто не вечно; даже высеченная в камне ханьская классика была уничтожена превратностями истории в течение десятилетия после завершения работ, и до нас дошли лишь фрагменты.

Вторая стратегия — доверить сохранение текста будущим переписчикам. Это распределяет риски шире. Переписчики могут быть честными, компетентными и добросовестными, а могут и не быть ни одним из этих трёх. Надежда здесь в том, что текст будет передаваться столь множеством линий и станет столь хорошо известен общине, что неизбежные ошибки не получат шанса закрепиться и размножиться. В случае Корана эта стратегия в целом сработала. Разумеется, ошибки возникали, и обсуждался щекотливый вопрос: что делать, обнаружив её в чужом экземпляре Корана (оставить как есть неправильно, но и портить изящный список собственной неуклюжей каллиграфией тоже не хочется). Однако при многовековом переписывании такие новые ошибки не становились нормой; напротив, верность передачи подтверждается тем, что самые ранние аномалии текста были бережно сохранены.

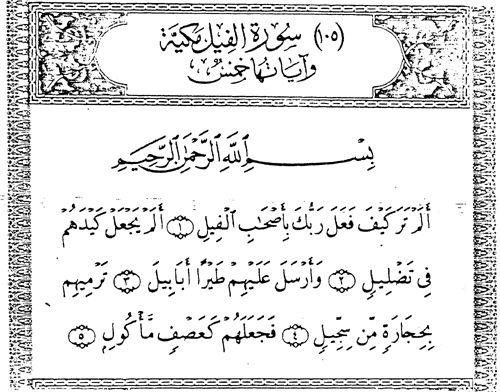
Успех этой стратегии объясняется не одной лишь благочестивой доброй волей. Есть по меньшей мере ещё два способа укрепить подобную передачу. Один — сильная традиция устной декламации текста, подкрепляющая письменную традицию; к этому мы вернёмся в следующей главе. Другой — окружить «голый» текст поддерживающим учёным аппаратом, который обеспечивает его основательное понимание (пусть даже это понимание и не совпадает с тем, что имел в виду исходный автор или авторы). Для устно передаваемых текстов это бывает даже важнее, чем для письменных. Хотя многие брахманы читали Веды с слабым представлением об их смысле, развитие лингвистического анализа в древней Индии — отличный пример того, как понимание текста помогает его точной передаче; тогда как текстовый разлад Авесты, устной «священной книги» зороастрийцев, служит суровым предостережением о том, что бывает, когда текст передают люди, уже не знающие, что он значит. В мусульманском случае, несмотря на то что мы имеем дело с письменным сводом, учёный аппарат впечатляет масштабом и разветвлённостью. Значительная его часть — это самостоятельные труды о том или ином аспекте Корана; жанр, с которым мы уже сталкивались, — комментарий, а далее в этой главе мы дойдём до работ о вариантных чтениях. Но некоторые важные элементы этого аппарата могут сопровождать сам текст — входить, так сказать, в «упаковку» (хотя, в отличие от еврейской Библии, поля под текстологические пометы не используются). Именно эти элементы займут нас здесь.

Чёрное, красное и жёлтое

Рассмотрим отрывок из Корана, воспроизведённый по стандартному египетскому изданию на рис. 6. Хотя он занимает всего несколько строк, в нём содержится целая сура (глава) — 105-я из 114, составляющих книгу. Репродукция, которую вы видите, страдает — как и исходник, с которого её сняли — от требований массовой печати: всё, кроме бумаги, дано чёрным. Нынешние мусульмане к этому привыкли, но это вряд ли бы понравилось Абу ʿАмру ад-Дани (ум. 1053), авторитетному коронисту из Кордовы, поселившемуся в Дении, в тогдашней мусульманской Испании. Но прежде чем перейти к вопросу о цвете, отметим несколько предварительных моментов.

Самое очевидное в репродукции из того, что не является словом Божьим, — декоративная рамка. В хорошем списке такая рамка может быть очень привлекательной, но она полностью факультативна: в одних рукописях она есть, в других — нет.

Следующее, что нам нужно исключить, — это две короткие строки в рамке вверху:



**Рис.6 Сура 105 в египетском Коране**

(105) «Сура Слон». Мекканская.

И стихов в ней — пять.

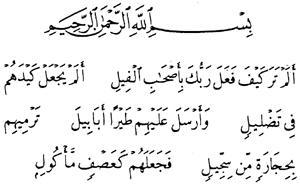
Здесь собрано несколько полезных сведений. Во-первых, указан номер суры; нумерация сур — это западная привычка, недавно воспринятая мусульманами, которые обычно называют суры по именам, а не по номерам. Во-вторых, приводится название. Практика наименования сур древняя, но человеческого, а не божественного происхождения. Один из способов — назвать суру по её началу. Если отвлечься от формулы призывания имени Бога — «Во имя Бога Милостивого, Милосердного», — которая предшествует или открывает все суры, кроме одной, наша сура начинается аятом:

«Разве ты не видел (a-lam tara), как поступил твой Господь с людьми Слонá (al-fīl)?» (Коран 105:1).

Следовательно, её можно было бы назвать «Сурой “Разве ты не видел”» (Сурат a-lam tara); именно так называл её знаменитый комментатор и историк ат-Табари (ум. 923). Альтернатива — дать суре имя по ключевому слову, то есть по какому-нибудь характерному или редкому слову/имени, встречающемуся в тексте. В данном случае упоминание слона сразу бросается в глаза, поэтому говорят «Сура Слон» (Сурат аль-Филь). Это название, в отличие от употреблявшегося ат-Табари, стало ныне общепринятым, хотя один педант возразил бы, что корректнее говорить: «Сура, в которой упоминается слон». Третий элемент — помета «мекканская» — сообщает, что сура была ниспослана, пока Мухаммад ещё находился в Мекке, до его переселения в Медину в 622 году. Последний элемент — число аятов. Из этих четырёх пунктов Абу ‘Амр ад-Дани (ум. 1053) говорит, что возражений против включения второго и четвёртого не было; о двух остальных он не упоминает.

Последний пункт подводит нас ещё к одному человеческому вмешательству. Читатель может убедиться, что в суре действительно пять аятов (оставим пока начальное призывание), поскольку каждый аят оканчивается розеткой, внутри которой проставлен его номер. Деление текста на аяты очень древнее и иногда становилось предметом разногласий (хотя не в отношении этой суры). Обозначать границу после каждого аята — тоже традиционная практика. Нумеровать же аяты — при том что отдельные прецеденты встречались — на самом деле привычка, заимствованная с Запада; теперь она более или менее стала стандартом в мусульманском мире.

Уберём теперь всё это. Мы получим то, что показано на рис. 7. Все слова здесь — слова Бога (включая в каком-то смысле и начальную формулу призывания), но до «обнажённого Писания» всё ещё далеко. На деле перед нами сочетание божественного текста с набором человеческих подсказок, обеспечивающих его правильное чтение. Чтобы понять, о чём речь, нужно на минуту обратиться к природе арабской письменности. Коран связан с этим письмом так же тесно, как и с арабским языком. Не все священные тексты столь жёстко привязаны к определённому письму: евреи (в отличие от самаритян) пишут свою Библию тем, что фактически является арамейским письмом, тогда как палийский канон тхеравадинского буддизма печатается национальным письмом соответствующей страны — тайским в Таиланде и т. п.



**Рис.7 Сура 105 в египетском Коране (черный, красный и желтый)**

Арабское письмо, как и наше, восходит в конечном счёте к финикийскому. Их алфавит столь же хорошо передавал согласные, сколь плохо — гласные. Главным нововведением греков, заимствовавших это письмо, стало изобретение способов обозначать гласные наравне с согласными; благодаря им вы читаете сейчас полностью вокализованный шрифт, а не чисто согласный (cnsnntl). Напротив, производные финикийского письма, применявшиеся для семитских языков, склонны были сохранять консервативность. Арабское письмо ко времени становления ислама не имело способа отмечать краткие гласные и располагало лишь двусмысленными приёмами для долгих. Так, слово «слон» обычно пишется как fyl, что, хотя и «приглашает» верное чтение fīl (fiyl), допускает и ошибочные вроде fayl; сходным образом двусмысленно использовалась буква w для ū. Для долгого ā применяли знак, который собственно передавал гортанную смычку (см. «Примечание об арабском»), — тем самым он становился двусмысленным; к тому же делалось это довольно бессистемно. Наконец, даже передача согласных оставалась в одном отношении неясной: было невозможно понять, одиночный перед нами согласный или удвоенный.

Чтобы сделать письмо недвусмысленным, потребовался более радикальный шаг — хотя и имевший прецеденты в регионе. То, что нельзя выразить в самом согласном письме, можно добавить над и под строкой. В арабской записи такая система обычно применяется «по необходимости» — чтобы снять двусмысленность или помочь читателю с редким словом или непривычным именем. Полная вокализация всего текста — вещь необычная, но вполне выполнимая; для Корана она стала обычной много веков назад и остаётся таковой сегодня.

Посмотрим, как это работает, на первом аяте суры 105, который можно транскрибировать так:

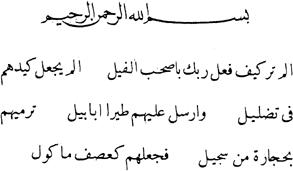
’a-lam tara kayfa fa‘ala rabbuka bi-aṣḥābi ’l-fīli

[?-не ты-видел как сделал господь-твой с-товарищами слон-а]

Случилось так, что первые десять гласных этого отрезка — краткие a; они помечены маленькими наклонными черточками над согласной записью. В том же месте видны два маленьких кружочка, открытых влево: они обозначают отсутствие гласной у m в a-lam и у y в kayfa (это знак сукуна). Внимательный читатель различит также единственное употребление знака u (над строкой) и четыре — знака i (под строкой). Наконец, короткая вертикальная черта над предпоследним словом отмечает долгий ā в bi-aṣḥābi (так называемый «кинжальный алиф», alif ḫanjariyya). Так обстоит дело с гласными. Переходя к согласным, знак, похожий на зеркальное изображение цифры «2», — это хамза, обозначающая гортанную смычку, тогда как расплывчатый значок в начале последнего слова указывает на её отсутствие (hamzat al-waṣl; в моей транскрипции эти два явления не различены). Буква в виде одинокой вертикальной черты, на которой «сидят» эти значки, — алиф, родственник греческой альфы и нашей «а»; изначально он сам обозначал гортанную смычку, но, как уже сказано, со временем стал двусмысленным. Маленький знак, похожий на «w» посередине стиха, — это шадда, указывающая на удвоение b в rabbuka. Несмотря на то что последние упомянутые знаки касаются согласных, все эти добавки ради простоты можно объединить под общим названием «вокализация».

Эти условности, очевидно, полезны; но вправе ли мы добавлять подобный аппарат к Божьему Слову? Видный учёный VIII века считал, что для коротких текстов для школьников возражений нет, а вот для полных кодексов это неуместно; и в самых ранних рукописях вокализации действительно нет вовсе. Однако «мейнстрим», сформулированный ад-Дани, был менее строг, хотя и чувствителен к проблеме: все единодушно признавали допустимость такой вокализации, но запрещали выполнять её чёрным цветом, поскольку это равнозначно изменению самой согласной записи. Правильно было делать её красной и жёлтой (ад-Дани был готов допустить и зелёный в одном особом случае). Жёлтый предназначался для знака хамзы, красный — для прочих помет. Рекомендуемый ад-Дани цветовой код не стал всеобщим, но он хорошо представлен в рукописях из хранилища в Кайруане (нынешний Тунис).

Уберём и это — и останется то, что показано на рис. 8. Здесь всё ещё видны точки над и под строкой. Их правильно писать чёрным: они связаны с иным аспектом истории арабского письма. В финикийском алфавите каждая буква писалась отдельно — как в современном наборе латиницей; так обстоит дело и с печатным ивритом. Арабское же письмо развило связный, курсивный стиль, обязательный даже в печати. Его преимущество — большая беглость письма; цена — утрата многими буквами своей формы, из-за чего изначально разные буквы становятся неотличимыми. Точки и нужны, чтобы восстановить различия. Так, одна точка над строкой в последнем слове стиха обозначает f; две точки сделали бы её q. Следующая буква — это всего лишь «зубчик» и две точки снизу: это y; одна точка снизу дала бы b, две сверху — t и т. п. Эти диакритики появились очень рано в исламскую эпоху, но долго применялись нерегулярно, в том числе и в коранических рукописях. Тем не менее это часть «чёрного», а не «красного», и мы потому не будем их «удалять».



**Рис.8 Сура 105 в египестком Коране (только черный)**

Как и всякое письмо, арабская графика подвержена стилевым изменениям, сильно влияющим на её внешний вид. Начертание, использованное на рис. 6, в первом столетии ислама показалось бы чужеродным и совершенно неуместным для списка Корана. Даже в IX веке его округлые формы выглядели бы странным выбором, хотя к тому времени этот шрифт уже широко применялся для иных целей. Выдающийся Коран в этом стиле был переписан в Багдаде в 1000 или 1001 году; переписчиком был знаменитый каллиграф Ибн ал-Бавваб. (Каллиграфия в исламской культуре была чрезвычайно престижным искусством — как и в традиционном Китае.) На рис. 9 показана сура 105 из этого Корана (название суры выполнено золотом, но я не пытался это воспроизвести). Сопоставление с рис. 6 показывает, что в обоих случаях перед нами по существу одна и та же форма письма; палеографы называют её «насхи».



**Рис.9 Сура 105 в Коране Ибн аль-Бавваба**



**Рис.10 Сура 105 из фрагмента Корана, написанного куфическим письмом. Сура занимает последние строки на лицевой стороне листа (вверху) и первые строки на оборотной (внизу). Лицевая сторона листа сильно изношена, тогда как оборотная сохранилась в отличном состоянии. Вероятно, вторая половина IX века**.

В первые три века ислама, напротив, Коран обычно писали угловатыми почерками, самый известный из которых специалисты называют «куфикой» (при этом оговаривая, что термин неточен). Этот почерк показан на рис. 10. Его облик резко отличается от насха — настолько, что неискушённому глазу он едва читаем. Хотя куфика вышла из регулярного употребления в центральных областях исламского мира, дальше на запад она удержалась, а её потомок остаётся в ходу в Северной Африке до новейшего времени. На рис. 11 показана сура 105 в Коране, переписанном для султана Марокко в 1568 году. Арабист мгновенно узнает здесь «магриби» — западный почерк. По существу он расходится с насхом лишь в одной мелочи: по древней традиции у буквы фа (как в al-fīl в конце первого аята) точка ставится под знаком, а не над ним (в этой традиции точка над буквой обозначала бы каф). В остальном различия главным образом стилистические.



**Рис.11 Сура 105 в марокканском Коране. Заголовок выполнен золотом, основной текст — чёрным, огласовка — красным, жёлтым и зелёным. Снова разрыв страницы приходится на середину суры. Британская библиотека, Ms. Or. 1405, ff. 395b–396a.**

### Варианты чтения

Учёная культура, придающая высокую ценность точности передачи, нередко вынуждена мириться с наследием расходящихся текстовых традиций. Так, каждый из Вед дошёл в более чем одной редакции: различия могут быть минимальными, но бывают и весьма значительными. В случае с Кораном мусульманская филология занималась двумя в общих чертах различными типами вариативности. Первый, самый фундаментальный, — это «варианты по чёрному», то есть в самом согласном письме. Их обычно приписывают версиям Корана, бытовавшим до создания авторитетного текста около 650 года (хотя небольшая часть отражает малые расхождения между региональными линиями передачи уже стандартной версии); в этой главе мы их оставим в стороне. Второй тип связан с различиями «по красному и жёлтому», то есть в огласовке и иных надстрочных/подстрочных знаках, — на них мы и взглянем.

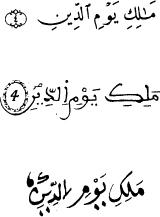
В первые века ислама существовало множество расходящихся традиций коранической декламации, которые в мелочах отличались друг от друга. Какой из них вы обучались, зависело от того, у кого вы учились. Один учёный XI века исходил весь исламский мир — от Марокко до Средней Азии — и собрал описание пятидесяти разных традиций чтения, полученных им от 365 учителей по 1459 линиям передатчиков. Уже в X веке ибн Муджахид (ум. 936), знаток Корана, действовавший в Багдаде, навёл в этой области некоторый порядок, выделив семь ведущих традиций. Он сопоставил их чтения в книге, которая дошла до нас. Взгляды ибн Муджахида на текст Корана можно было оспаривать — как едко заметил один критик, их не ниспослали с небес, — но его подбор всё же приобрёл своего рода канонический статус. (Впрочем, это не мешало ни ему, ни другим сохранять немало сведений и о прочих традициях.) Каждая из семи традиций, отобранных ибн Муджахидом, восходила к видному рецитатору VIII века. Трое из этих рецитаторов были из города Куфа близ Багдада; по одному представляли Мекка, Медина, Басра и Дамаск. Конкретная традиция могла дробиться на подтрадиции в зависимости от разночтений, пришедших через учеников рецитатора. Со временем утвердилась доктрина, что все семь традиций были открыты Пророку; шиитская точка зрения, однако, сводила различия к погрешностям передатчиков.

Что до суры 105, то между семью рецитаторами различий нет. Зато есть два пункта расхождения в отрывке о нарушителях субботы (Q7:163–166), к которому мы уже обращались, — один из них послужит примером (ко второму мы вернёмся позже). Если бы мы вышли за пределы «семёрки», нашли бы куда больше вариантов для этого места (и даже некоторые — для суры 105); но это было бы уже перебором.

Вариант касается слова, переведённого как «в оправдание». Шесть из семи читают maʿḏiratun (в именительном падеже; конечный -n — это признак неопределённости, который в письме всегда относится к огласовке). Седьмой согласно одной передаче с ними согласен, но согласно другим читает maʿḏiratan (в винительном). Для смысла это почти ничего не меняет. В первом случае понимание будет: «[Наше увещевание — это] оправдание…»; во втором — как в нашем переводе: «[Мы увещевали их] в качестве оправдания…». Такой разнобой интересен разве что специалисту по текстологии, вроде ад-Дани. И всё же в одном отношении он показателен.

Хотя религиозная география классического исламского мира нам отнюдь не непостижима, история расходящихся традиций коранического чтения по-прежнему удивительно мало изучена. Известно, что в ранние века их было много, а в наше время доминирует одна. Но картина промежуточного развития остаётся пунктирной. В качестве промежуточной точки нам повезло иметь несколько замечаний ибн аль-Джазари (ум. 1429) о положении дел в его эпоху; этот дамасский учёный был и широко путешествующим, и признанным авторитетом по тексту Корана. Как и ожидалось, он говорит о массовом вымирании старых традиций. Куда неожиданнее его характеристика традиции басрийца Абу ‘Амра ибн аль-‘Аля’ (ум. 770/771) как преобладающей в Сирии, Хиджазе, Йемене и Египте (он отмечает, что её принесли в Дамаск из Ирака, вытеснив местную сирийскую традицию около 1100 года). Сегодня эта традиция сохраняется лишь в районе Судана (говорят, что тянется до северной Эритреи и восточного Чада). В центре исламского мира её вытеснила традиция ‘Асима (ум. 745) — традиция, которую, что иронично, ибн Муджахид характеризовал как довольно неуспешную в её родной Куфе. Свой поразительный взлёт она, вероятно, обязана связи с тюрками, которые с XI века стали править значительными частями исламского мира.

Сегодня подтрадиция «Хафс ‘ан ‘Асим» фактически является стандартным текстом Корана: если Писание цитируется без дополнительных уточнений, предполагается именно эта версия. Порой это даёт поразительные результаты. ‘Асим — единственный чтец, который в 7:164 читает ma‘dhiratan, и даже о нём говорится, что, как и большинство, он читал ma‘dhiratun; тем не менее именно это одиночное чтение лежит в основе нашего перевода «в качестве оправдания». В Северной Африке сегодня живы ещё две традиции. Одна — это традиция…



**Рис.12 Текст 1:4 из трёх изданий Корана. Первая строка показывает аят так, как он выглядит в стандартном египетском издании: долгий ā, требуемый чтением Хафса от ‘Асима, отмечен маленьким вертикальным алифом, вписанным над строкой. Вторая строка показывает аят в издании Корана, напечатанном в Тунисе в 1969 году: здесь гласный a краткий, как того требует чтение Варша от Нафи‘а. Гласный a также краткий в третьей строке, которая следует чтению Абу ‘Амра. Этот образец взят из суданского Корана, переписанного в 1299 году хиджры (1881 или 1882), который оказался в Лидсе как часть трофеев британского завоевания Судана 1898–1899 годов (рукопись Университета Лидса, Ms. 619).**

Как уже отмечалось, одна из них — традиция Абу ‘Амра. Другая — мединца Нафи‘ (ум. 785 или 786), и она куда шире сохранилась в двух подтрадициях: одна сосредоточена в Ливии, другая простирается дальше на запад; ещё задолго до эпохи Ибн аль-Джазари эта традиция была прочно укоренена в данном регионе исламского мира. Она также удерживается в йеменских нагорьях.

Аль-Фатиха, которую, как мы увидим, мусульмане повторяют столь часто, как молятся, описывает Бога как «Владыку Дня Суда» (māliki yawmi ’l-dīn, Коран 1:4). Слово, передаваемое как «владыка», — māliki; так читали ‘Асим и ещё один из «семи». Однако большинство читало maliki, что означает «царь», и Табари, в частности, считал это чтение лучшим; его и поныне произносят следующие традициям Абу ‘Амра и Нафи‘. Как обычно, расхождения не касаются «чёрного» (консонантного скелета) текста, который в обоих случаях — mlk; в корректной коранической орфографии различить эти два чтения позволяют лишь «красные» огласовки (см. рис. 12). Заметим попутно, что варианты можно отмечать в одном и том же кодексе, пуская в ход целую палитру цветов; у нас есть такие примеры из Кайруана. Но ад-Дани не одобрял этот приём, полагая, что он чреват страшной путаницей.

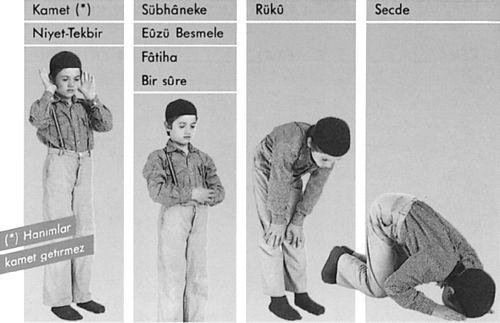
## Глава 8

## Коран как богослужение

### Литургическая и полулитургическая роль Корана

Поскольку Коран — это книга Бога, естественно, что он занимает заметное место в мусульманском богослужении. Удивляет лишь то, что роль эта проявляется не как письменный текст. Мусульманин не читает Коран — он его декламирует наизусть. Чтение Корана из кодекса во время службы упоминают некоторые ранние мусульманские авторитеты, но лишь для того, чтобы осудить эту практику: она напоминает им иудейский ритуал. Это согласуется с сильным акцентом культуры на выучивание Корана наизусть. Один улем IX века из Кайруана считал, что учитель имеет право на вознаграждение, если мальчик умеет правильно читать по письменному тексту, даже если ещё не знает его наизусть; немногие, замечал он, запоминают Коран с первого раза. Но намного лучше — уметь продекламировать весь текст по памяти.

Сердцевина мусульманской литургии — пять обязательных ежедневных молитв, совершаемых индивидуально или в общине. Каждая молитва состоит из двух–четырёх повторений модуля, называемого рака‘а. В каждой рака‘а сочетаются ряд литургических формул и последовательность телесных поз: молящийся начинает стоя, затем совершает поясной поклон, становится на колени и дважды падает ниц. Для наглядности можно ограничиться стояний фазой первой рака‘а (см. рис. 13). Здесь требуется обязательная кораническая декламация, обычно из двух частей. Во-первых, молящийся должен прочитать «Аль-Фатиху». Во-вторых, он или она читает ещё какой-то отрывок из Корана. В известных пределах молящийся волен выбирать этот фрагмент. Ничего объёмного не требуется — Бог велит верующим «читать из него столько, сколько посильно» (Коран 73:20). Подойдут, например, следующие места:



**Рис.13. Как совершать молитву. Инструкция по выполнению первой ракаата утренней молитвы из турецкой брошюры, подготовленной муфтием района Эминёню в исторической части Стамбула. Брошюра рассчитана на всех, кто не умеет молиться, и особенно на детей. На иллюстрациях показаны мальчик и девочка, однако поднятие рук в первом положении (большие пальцы на уровне мочек ушей) предназначено только для мужчин. Над вторым положением вторым и третьим пунктами приведена кораническая декламация, сопровождающая этот ракаат: «Аль-Фатиха» и одна сура. В конце брошюры даны несколько коротких сур, в том числе сура 105, а также несколько кратких отрывков из более длинных сур, включая «аят аль-Курси» (Коран 2:255). Для каждого текста муфтий приводит оригинал на арабском, простую турецкую транскрипцию и турецкий перевод.**

Скажи: «Он — Аллах — Един,

Аллах — Самодостаточный;

не родил и не был рожден,

и нет никого, равного Ему». (Коран 112)

Эта сура удовлетворяет тех, кто настаивает минимум на трёх коротких аятах; столь же она подходит и тем, кто требует чтения полной суры. Это и отрывок с первостепенным догматическим смыслом: он провозглашает единство Бога, попутно ставя на место тех, кто говорит, будто у Него есть сын. Нет нужды углубляться в подробности роли коранической декламации в прочих — обязательных и добровольных — намазах. В целом стоит заметить: Коран, будучи необходимым элементом мусульманской литургии, в рамках самого обряда читается сравнительно ограниченно.

Вне собственно молитвы чтение Корана может занимать место в удивительно широком — если не сказать, открытом — ряду «полулитургических» практик. Контексты простираются от узко религиозных до сугубо социальных, причём чтец часто проходит значительную часть текста — а то и весь Коран. На одном полюсе ранние источники рассказывают о мусульманах, которые регулярно прочитывали Коран целиком: кто за три дня, а кто и за сутки. На другом — Лейн, описывая Египет первых десятилетий XIX века, замечает, что «самый распространённый способ угощать гостей у высших и средних слоёв» в Каире — устроить полное чтение Корана. Такая сессия могла длиться около девяти часов; гостям не обязательно было присутствовать непрерывно, и, конечно, это не был труд одного человека: трое-четверо профессиональных чтецов сменяли друг друга. Выразительность коранической декламации в повседневной жизни Египта была не менее поразительна, а в чём-то даже сильнее, и в середине XX века: Жомье описывает, как верующие беззвучно шевелят губами, читая Писание, прямо в трамвае.

Помимо этого, Коран присутствует в быту и вовсе не литургическим образом. Так, Жомье приводит примеры обращения к Писанию в минуту личного кризиса — скажем, при болезни в семье. Отец ребёнка с корью часто становился у кровати и читал аяты Корана; одним из любимых служил «аят Трона» (2:255). Этот аят, по словам Сэйла, «возвышен и величествен»; он ещё и силён — и именно эта «сила» объясняет его употребление в подобных и многих других случаях. Одним словом, мы видим степень «скриптурной насыщенности» повседневности, которую трудно представить большинству жителей Запада,— и которую, в целом, лишь усилил подъём фундаментализма.

Вот три коранические формулы, иллюстрирующие проникновение Писания в повседневный язык.

• **«Если Аллах пожелает!» (ин шаа Аллах; ср.: «…и, если Аллах пожелает, мы окажемся на верном пути», Коран 2:70). Так выражают покорность всевластию Бога в отношении будущего: «Уеду в четверг, если Аллах пожелает».**

**• «Аллах знает лучше!» (Коран 3:167). Так выражают признание всеведения Бога в отношении прошлого: «Как это вышло — Аллах знает лучше». Традиционные учёные часто так оговаривали сомнение: «Одни говорят так, другие — иначе; Аллах знает лучше».**

**• «Хвала Аллаху!» («Хвала Аллаху, Господу миров», Коран 1:2). Так признают, что вся заслуга в происходящем — у Бога. Это может значить: «Ну, слава Богу!» — и это достаточный ответ на вопрос «Как дела?» (Переписчик в конце переписываемой книги обычно приписывал: «Книга завершена — хвала Аллаху!»)**

**Отмечу, что эти формулы распознаются как цитаты ещё и потому, что лингвистически чужды разговорному арабскому: там не сказали бы shā’a в значении «хотеть/волить» и не добавили бы финального -u к al-ḥamd или Allāh.**

Даже вне намаза в чтении Корана сильно ритуальное измерение. Как и при прикосновении к кодексу, встают вопросы о ритуальной чистоте перед декламацией. Здесь, однако, подход обычно мягче: взгляд, будто читать Коран может лишь тот, кто в состоянии чистоты, традиция приписывала с пренебрежением лжепророку Мусайлиме, современнику Мухаммада. (Разумеется, если вы читаете из книги, не будучи в состоянии чистоты, страницы должен переворачивать кто-то другой.) Для слушания чтения требование ещё менее строго: даже неверующий, с которым мусульман связывает состояние войны, может просить дать ему услышать Коран («Если кто-нибудь из многобожников попросит у тебя защиты, то защити его, чтобы он услышал слово Аллаха; потом доставь его к месту его безопасности…», Коран 9:6). Это резко контрастирует с ограничительной позицией брахманов относительно декламации Вед.

К собственно ритуальным элементам исполнения относится формула начала: «Прибегаю к Аллаху от сатаны, изгнанного» («Когда ты читаешь Коран, прибегай к Аллаху от сатаны, изгнанного», Коран 16:98); и завершающая формула: «Истинен Аллах Всемогущий!» В ходе чтения бывают места, где чтец — а иногда и слушатель — должен пасть ниц. Пример — такой аят: «Воистину, веруют в Наши знамения только те, которые, когда им напоминают о них, падают ниц, славословя Господа своего, и не превозносятся» (Коран 32:15). В стандартном издании слова, соответствующие этому месту земного поклона, будут подчёркнуты, а в поле крупно стоит помета «суджуд». Проницательный читатель уже видит тонкие вопросы, которые из этого вытекают. Что если молящийся выберет такой аят для чтения в стоянии намаза? Должны ли учитель и ученик падать ниц, когда в ходе урока читают подобный аят? А если вы слышите его в звукозаписи чтения Корана (вопрос ставился уже в 1899 году)?

И, наконец, о «минимуме» чтения в ракаате: помимо «аль-Фатихи» принято читать ещё часть Корана. В разумных пределах выбор свободен: ничего объёмного не требуется — «Читайте же то, что легко из Корана» (Коран 73:20).

### Как читают Коран

Любой, кто бывал в мусульманских странах и выходил за пределы «Holiday Inn», знает: кораническая декламация совсем не похожа на чтение Библии, скажем, в пресвитерианской церкви. Там ожидают лишь аккуратного, размеренного звучания обычного разговорного голоса. Коран же распевают. В сравнительной перспективе это ничуть не необычно. Еврейскую Библию и Веды тоже распевают. Будда просил своих последователей не распевать писания «в ведийском стиле», но их всё равно распевают. Пожалуй, именно отказ от распева канонических текстов — это своеобразие протестантского христианства.

С точки зрения мусульманских учёных, для которых чтение Корана — добродетель, а музыка — порок, тут — и доныне — тонкая грань. С раннего ислама мы встречаем повторяющиеся осуждения «музыкального» чтения Корана — и изредка голоса в его защиту. Технический термин — «чтение с нотами»; именно так ал-Бируни, учёный XI века и первый индиолог, описывает ведийскую декламацию. Исчезла ли со временем эта «запрещённая практика» в исламе и не она ли, в сущности, являет собой знакомый нам сегодня напевный стиль чтения — сказать нелегко. Средневековых рукописей у нас много, а записей — нет. И всё же чему-то учит следующий диалог Ахмада ибн Ханбаля (ум. 855) с неизвестным вопрошающим:

— Каково твоё мнение о «чтении с нотами»?

— Как тебя зовут?

— Мухаммад.

— А понравилось бы тебе, если бы тебя называли «Му́ухаммад»?

Здесь возражение — против искусственного удлинения кратких гласных; в современной коранической декламации такого нет, кроме весьма ограниченных случаев. С другой стороны, позднейший ханбалит Ибн аль-Джаузи (ум. 1201) начинал свои экспрессивные проповеди в Багдаде тщательно срежиссированным чтением Корана: присутствовали около двадцати чтецов; двое-трое тянули аят дрожащим напевом, вызывая томление сердца, затем другой кружок подхватывал следующий аят — и так далее. Вся постановка была очевидно продумана ради максимального эмоционального эффекта на аудиторию. Не хватало лишь оркестра.

Уже в первые века ислама существовали разные стили декламации. Например, ибн Ханбал особенно не любил традицию, связанную с Хамзой (ум. около 773), куфийским чтецом, позднее включённым Ибн Муджахидом в «семёрку»: «сплошное “ии” да “аа”», — как он выражался (для нас это звучит загадочно). Другие возражали против «оглушительных, пуговицы рвущих» гортанных смычек, ассоциируемых с этой традицией. И сегодня вкусы различаются, но бесспорная метрополия искусства чтения Корана — Египет; примечательно, что Ибн Муджахид, отбирая «семёрку», Египет отдельным представителем не удостоил. Ниже речь пойдёт главным образом о современных египетских манерах чтения.

В традиции коранической декламации два компонента. Первый — главным образом фонетический и нормированный; второй — в наших терминах «музыкальный», правилами прямо не предписан (они лишь удерживают чтеца «в берегах»). Разумно рассмотреть их порознь.

Мы уже встречали суру 112 как часто используемую в обрядовой молитве. Вот она на арабском (в транскрипции):

*qul huwa ’llāhu aḥad*

*allāhu ’ṣ-ṣamad*

*lam yalid wa-lam yūlad*

*wa-lam yakun lahu kufuwan aḥad*

Эта запись следует нормам классического арабского, но в двух отношениях она не показывает, как это прозвучит у чтеца. Во-первых, ряд согласных, включая d, в конце слога должны сопровождаться кратким нейтральным гласным. Обозначим его буквой e и скажем: чтец произнесёт yalid как yalid-e — и так же будет с последним словом каждого аята. (То же происходит и внутри слов, но в этой суре такого примера нет.) Во-вторых, есть явление стыка слов. В арабском, как и в любом языке, когда слова соседствуют, последняя фонема первого может взаимодействовать с первой фонемой второго: в английском «we can do» звук n выходит иначе, чем в «we can come». Необычность коранической декламации в том, что у неё свои правила стыка, отличные от стандартной орфоэпии. В суре 112 такой случай один, но он заметен: yakun lahu следует читать как yakul lahu. Ещё одна причина, по которой ибн Ханбал не любил чтение «по Хамзе», тоже была связана с «стыковыми» эффектами, хотя о точных его претензиях мы не знаем. Повторю: этот фонетический пласт чтения жёстко нормирован — и очень давно; есть специальная книга правил у ад-Дани, который уже в своё время сетовал, что ими пренебрегают.

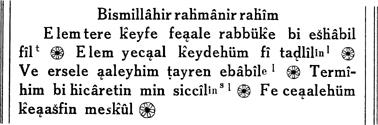
Чего не рассказывает ад-Дани — и, пожалуй, рассказать не может, — это «музыкальная» сторона чтения, чью фонетику он расписывает подробно. (Для удобства я говорю «музыкальная», но в арабском переводе этот термин, вероятно, пришлось бы изъять. «Ну не можем мы тут поставить слово “музыкальная”, — говорил около 1977 года член египетской комиссии, оценивавшей чтецов Корана. — Возьмём любой другой, лишь бы это слово не прилагалось к Корану».) Никакой нотационной традиции коранической декламации в культуре ад-Дани не было. Поэтому рисунок с записью «аль-Фатихи» у Лейна — один из самых ранних подобных документов, что у нас есть. Надеюсь, он что-то скажет тем, кто (в отличие от меня) читает ноты. Впрочем, записи чтения Корана сегодня легко доступны почти везде, где живут мусульмане.



**Рис.14. Музыкальная нотация «аль-Фатихи». Нотная запись принадлежит Лейну. В конце чтец добавляет «амин» (āmīn, ‘amen’), что созвучно слову dāllīn. Источник: Edward Lane, An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians Written in Egypt during the Years 1833–1835, London, 1895, pp. 382–383**.

Культуры, в которых канонические тексты принято распевать, естественно вырабатывают как минимум два типа пения. С одной стороны, существует сравнительно простой стиль с ограниченной ролью мелодии; он уместен там, где задача — чётко и понятно артикулировать текст. С другой стороны, формируется музыкально более сложный стиль, с развёрнутым мелизматическим использованием мелодии; его цель — сильнее воздействовать на музыкальное чувство и религиозное воодушевление слушателей. Так, в григорианском распеве, продолжающем иудейскую литургическую традицию, для обычных богослужебных чтений из Библии используют простой лад, тогда как Псалмы воспринимаются как приглашение к музыкальной виртуозности.

Корану соответствуют два термина: тартиль (tartīl) и таджвид (tajwīd). Первый применяется в строго литургическом контексте молитвы и при религиозном обучении. Второй характерен для выступлений профессиональных чтецов Корана. Этот стиль требует от исполнителя гораздо более высокой музыкальной техники (не случайно Умм Кульсум (ум. 1975), пожалуй, самая знаменитая египетская певица XX века, начинала как чтец Корана). Он же дарит аудитории гораздо более сильные эстетические и эмоциональные переживания. Во время особенно трогательного чтения уместно беззвучно плакать, и даже сдержанная публика нередко восклицает «Аллах! Аллах!», когда чтец делает паузы между фразами. Значительная часть напряжения, придающего искусству коранического чтения его действенность, рождается из соединения строгой, достойной сдержанности с игрой «на грани». По-настоящему успешный чтец Корана в современном Египте лучше, чем этого хотел бы Ахмад ибн Ханбаль, понимает, что значит быть «рок-звездой». (Подобно этому, нелюбезный голландский наблюдатель мекканского общества 1880-х сравнивал встреченных им чтецов с «нашими оперными певцами» и отмечал, что они «тщеславны, завистливы и капризны, как и европейские артисты».) Неудачливый чтец получает суровую оценку: «Как уличный торговец помидорами!»



**Рис.15 Сура 105 в турецкой транскрипции. «Elkur’an», Стамбул, 1932, с. 453.**

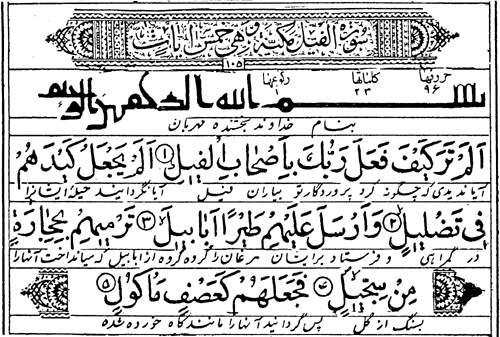
Любопытный, хотя и более прозаический аспект коранической рецитации, о котором мы почти ничего не знаем в до-новременную эпоху, — степень фонетического приспособления текста к местному разговорному языку. В наши дни такие явления сохраняются, хотя и размываются под влиянием современных технологий и престижа арабского мира, особенно Египта. Так, на рис. 15 воспроизведена сура 105 так, как она подана в изданном в Турции в 1932 году Коране на латинской графике (это через четыре года после официального принятия латиницы для записи турецкого языка). Наиболее заметны в этой транскрипции гласные: во многих позициях краткое арабское a передано как «e», а краткое u демонстрирует сходную тенденцию переходить в «ü», звук, сходный с французским «u». Ничего подобного, однако, не слышно на кассете, купленной мной в Стамбуле в 1994 году, хотя имя чтеца типично турецкое. Во всяком случае, в исламском мире нет ничего сопоставимого с ситуацией в Восточной Азии, где традиционные чтения конфуцианской классики носителями мандаринского, кантонского, корейского и японского языков были бы взаимно непонятны.

Точно так же, как не существует формализованных правил для музыкальной стороны рецитации, нет и формализованного обучения. Один весьма почитаемый чтец, происходивший из семьи рецитаторов Корана, сначала обучался у своего отца, а затем в течение трёх лет у знаменитого музыканта (это был и учитель Умм Кульсум). Такое отсутствие кодификации неразрывно связано с центральной ролью импровизации в высококлассной рецитации. Шейх Мустафа Исмаил (ум. 1978) описывал своё выступление в Александрии, где порадовал слушателей особенно удачной каденцией: «все пришли в восторг и просили повторить, но я уже не смог — момент ушёл, и я сам не знал, что именно сделал».

### Перевод Корана

Языки оригинала христианской Библии — это для Ветхого Завета иврит (с небольшими вкраплениями арамейского) и для Нового Завета — греческий (если только какие-то части изначально не были на арамейском). Но для большинства христиан на протяжении большей части истории язык Библии — будь он родным или нет — был отличен от языков оригинала. У мусульман всё иначе: арабский — не просто язык, на котором был ниспослан Коран, это и есть язык Корана. Поэтому вопрос о переводе Писания встал перед мусульманами совсем не так, как перед христианами. Речь была не о том, допустимо ли передавать смысл Корана на другом языке — разумеется, это возможно, хотя результат неизбежно несовершенен и подвержен человеческой ошибке. Проблема заключалась в том, с какой целью и как использовать такой перевод.

Если цель — помочь людям, для которых арабский не родной, понять оригинал, — препятствий нет. Так возник целый жанр персидских переводов Корана, самые ранние из которых относятся к X–XI векам. Одну из характерных форм подобного текста видно на рис. 16, взятом из недавнего воспроизведения более старого литографированного издания Корана, вероятно, XIX века. Здесь арабский текст набран крупным, выразительным письмом насх; под ним мелкой, типично персидской рукой дан смиренный пословный персидский перевод, заимствованный из старинного персидского коранического комментария. Визуальное главенство арабского оригинала не вызывает сомнений, а арабский порядок слов подавляет обычные синтаксические модели персидского (глагол заносится в начало фразы, а не в конец). Такая «рабская» буквальность имеет множество параллелей в других культурах: готский перевод Библии IV века мучительно дословен, а тибетские переводы буддийских сутр столь тесно следуют исходным текстам, что по ним можно с высокой степенью уверенности восстанавливать оригинал.



**Рис.16 Сура 105 с межстрочным персидским переводом. Формат сходен с Евангелиями из Линдисфарна, за исключением того, что там англосаксонский перевод X века добавлен над строкой.**

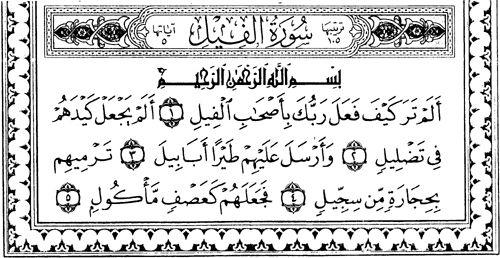
Более смелый формат видим в изданиях переводов, публикуемых сегодня в Иране (см. рис. 17). Здесь Сура 105 сопровождена переводом знаменитого аятоллы Насира Макарима Ширази. Арабский текст и персидский помещены на развороте на противоположных страницах. Тем не менее первенство арабского ясно подчеркнуто: он стоит справа, тогда как кегль персидского слева заметно скромнее. Первый, как замечает аятолла, — это Слово Божие; второй — всего лишь слово сотворённого.

И при этом сам перевод далёк от буквальности. Синтаксис персидского языка уверенно «держит поводья» (глаголы отправлены в конец стихов). Обращение со смыслом также гораздо решительнее. Старый дословный перевод передавал наше «люди Слона» буквально как «спутники (обладатели) слона», оставляя открытым вопрос о том, как именно эти люди соотносятся с животным, по которому их узнают. Аятолла же фактически «усаживает» их на слона и переводит «всадники на слоне». Такой приём согласуется с тем, который избрал Джон Уиклиф (ум. 1384) в своём английском переводе латинской Библии: переводить «по смыслу фразы, а не только по словам». И всё же было бы чрезмерным видеть в аятолле «персидского Лютера». Замысел Лютера состоял в том, чтобы «огерманить» Моисея, вычистив его от гебраизмов до такой степени, чтобы никто и не подумал назвать его евреем; ни один здравомыслящий мусульманин не станет столь же резко «раздевать» Бога, лишая Его арабизмов.



**Рис.17 Сура 105 с параллельным переводом на персидский. Тегеран и Кум, середина 1990-х гг. Это напоминает известный христианский «Кодекс Безы» V века, где греческому оригиналу сопоставлен параллельный латинский перевод, — с тем существенным отличием, что в «Кодексе Безы» нет различия в размере шрифтов.**

При всей своей относительной «самостоятельности» перевод Макарима Ширази по-прежнему очевидным образом предназначен помогать читателю работать с арабским текстом, а не подменять его. В этом смысле он разительно отличается от английской Библии, которая служит заменой латинскому тексту, а тот, в свою очередь, — греческим и еврейским оригиналам. Как выразился Ибн Таймия: «Нельзя читать Коран ни на каком другом языке, кроме арабского, независимо от того, способен человек читать его по-арабски или нет». Неудивительно, что стандартного персидского перевода нет и никогда не было.

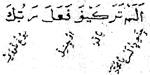


Персидский язык стал первым неарабским языком, который, так сказать, получил «аккредитацию» в исламской цивилизации. Вслед за ним подтянулись и другие, и оба описанных выше персидских формата получили широкие параллели. Так, существуют межстрочные переводы на турецкий, испанский и польский — все выполненные арабской графикой. (Примеры таких испанских и польских версий см. на рис. 18 и 19; для африкаанс в ином формате см. рис. 20.) Что же до переводов «на развороте», с оригиналом и переводом на соседних страницах, у меня есть недавнее издание Корана с подобным переводом на китайский. В 1984 году в этом теперь уже привычном формате появился английский перевод, одобренный Аль-Азхаром. Эта почтенная инстанция поставила формат условием своей апробации: без арабского оригинала кто-то мог бы по ошибке принять «этот перевод за сам Коран». Формулировка аль-азхаритов показательна: в христианском контексте было бы бессмысленно говорить о том, что кто-то перепутал бы Библию короля Якова с «самой Библией». К слову, у формата с параллельным переводом есть и устный эквивалент: на упомянутой турецкой аудиокассете после чтения отрывка по-арабски следует турецкий перевод обычным разговорным голосом; даже не зная ни того, ни другого языка, легко понять, какая из двух речей — слово Божие.

Впрочем, мысль о переводе, который бы заменял оригинал, была знакома раннему исламу — даже в самом ядре культа, в пяти обязательных молитвах. Ханафиты, одна из четырёх суннитских правовых школ, вскоре после своего становления обрели сильные позиции в персоязычном мире. Не случайно именно они, в отличие от остальных, разработали идею допустимости чтения Корана на неарабском языке во время совершения молитвы. Однако эта практика не укоренилась. Сообщают, что в персоязычном городе Мерве один правитель начала XI века устроил диспут между ханафитами и их соперниками шафиитами. Победили шафииты, потому что один из их ведущих учёных устроил беспощадную пародию на ханафитскую молитву, воспользовавшись каждой релевантной «лазейкой», допускаемой ханафитским правом. Одним из самых эффектных моментов его блистательной — и успешной — попытки выставить ханафитов в смешном виде было чтение короткого коранического стиха на персидском.



**Рис.18 Испанский перевод Корана 105:1–2. Мориски — испанские мусульмане под христианским владычеством — часто писали на «альхамьядо», то есть по-испански арабской графикой. Их религиозная литература включала переводы Корана. На показанном фрагменте перевод (написанный над оригиналом, как и в «Линдисфарнских Евангелиях») гласит: «Y-¿-no-te fué fecho a saber como fiço tu-señor yā Muḥammad con-las-compañas del-al-fīl? Y-¿no-sabes que puso Allāh sus artes en-desyerror?» (арабские слова выделены курсивом). Диалект — арагонский («fecho» вместо «hecho»). Переводчик вставляет yā Muḥammad («о, Мухаммад!») и сохраняет арабское al-fīl, тогда как в другой версии стоит «elefante». Слово «desyerror» («тяжкая ошибка») в современном испанском не употребляется, но часто встречается в текстах альхамьядо. Хотя в моей транскрипции это не отражено, испанское «s» последовательно пишется как sh. Рукопись входила в обширное собрание, замурованное в доме в Альмонасид-де-ла-Сьерра, деревне в Арагоне. Вероятно, владелец спрятал его во время изгнания морисков в 1610 году; собрание оставалось в тайнике до обнаружения в 1884-м.**



**Рис.19 Из польского перевода Корана 105:1. Одним из последствий монгольских потрясений XIII–XIV вв. стало появление мусульманских татарских общин в Великом княжестве Литовском (тогда занимавшем куда большую территорию, чем ныне). Эти татары вскоре забыли родной тюркский язык и перешли на языки соседей, используя их и в своей религиозной словесности. Перед нами — польский перевод, написанный под арабским оригиналом (как на рис. 16), — своеобразный польский вариант альхамьядо. Текст гласит: «Czy-nie-widzialeś yā Muḥammad jak˙e uczynil Bóg twój ...» («Разве ты не видел, о Мухаммад, что сотворил твой Бог ...»). Рукопись относится к началу XIX века, однако сам перевод, вероятно, значительно старше.**



**Рис.20 Перевод Корана 67:1 на африкаанс. В этом формате визуального различия между оригиналом и переводом нет. Первую половину первой строки занимает арабский текст: «Благословен Тот, в Чьей длани — Владычество». Перевод передаёт смысл вольно, давая сначала парафраз, затем расширение (предвосхищающее вторую половину айата): «En die koning skap is bydie hoege Allāh ta’ālā, en waarlik Allāh ta’ālā is baas vir al-die iets» («И владычество — у Всевышнего Аллаха, да будет Он превознесён; и поистине Аллах, да будет Он превознесён, — господин всего сущего»). Англоязычного читателя здесь заденет слово baas — из того же нидерландского корня, что и наше boss («босс»); для носителя африкаанс примечательна ненормативная употребительность iets («что-то») в значении «всё и вся». Текст входит в религиозный корпус мусульманской общины Кейптауна XIX века из собрания покойного Ахмата Давидса. Предположительно относится к 1880-м годам (за несколько десятилетий до перевода Библии на африкаанс). Эта община сложилась из ссыльных и рабов, которых голландцы привозили на Мыс Доброй Надежды из Ост-Индии и других регионов; присутствие таких не-голландских групп стало ключевым фактором в процессе превращения нидерландского языка в африкаанс.**

Некоторые религии, подобно буддизму, принимают перевод священных текстов как нечто совершенно естественное и беспрепятственное. О Будде, как рассказывают, «он может выразить всё, что пожелает, на любом языке», и более того — «говорит на всех сразу». Но для ислама такая языковая невзыскательность не характерна. Коран должен был оставаться таким, каким был ниспослан: «Мы ниспослали его — Коран — на арабском языке, — может быть, вы уразумеете» (12:2; пер. И. Ю. Крачковского).

Из этого Ибн Хазм (ум. 1064), грозный учёный мусульманской Испании, сделал лаконичный вывод: «Неарабское — не арабское; следовательно, это не Коран». И всё же в каждом облаке есть серебряная окантовка: если перевод Писания не является Кораном, то на прикосновение к нему не распространяются никакие ритуальные ограничения.

## Глава 9

## Коран как истина

Текст может переписываться или декламироваться как часть религиозного наследия, при этом почти не привлекая внимания к тому, какой именно смысл он несёт. Веданта — школа, которая уже давно доминирует в интеллектуальном индуизме, — как раз такой случай: её почитание Вед безгранично, но своё послание она усматривает не в самих Ведах, а в более поздних Упанишадах. С Кораном ничего подобного не происходило: от его смысла не отвлекались. Речь Бога не только священна — она ещё и безошибочно истинна. Коран — это книга, ниспосланная «как разъяснение всякой вещи» (16:89), собрание истин, которые требуют внимания верующих.

Эти истины участвуют во множестве сторон мусульманской литературы и жизни — формальных и неформальных. «В египетском обществе, — писал Лейн о Коране и хадисах, — часто встречаются люди, которые по любому поводу вставят подходящую цитату в обычную беседу; и такая вставка отнюдь не считается, как сочли бы в нашем светском кругу, ни лицемерной, ни раздражающей». Есть даже рассказ о паломнике, встретившем женщину, которая тридцать лет общалась исключительно кораническими цитатами. Это, разумеется, крайняя эксцентричность, но описанное Лейном было обычным делом. Однажды в Кайруане X века видный местный учёный с ужасом выслушал рассказ путешественника о печальном состоянии ислама в Багдаде; завершил он свою реакцию словами: «Воистину, мы принадлежим Аллаху, и к Нему возвращаемся» — чтобы понять силу этой формулы, нужно вспомнить коранический контекст: «И возвести радостную весть терпеливым, которые, когда постигнет их беда, говорят: “Воистину, мы принадлежим Аллаху, и к Нему возвращаемся”» (2:155–156). В идиоматическом русском это звучало бы примерно так: «Какое несчастье!» Чаще же эту цитату — тогда и теперь — произносят в утешение тем, кто потерял близкого.

Кораническую ссылку можно употребить и с изрядной долей лёгкости. Ибн Вара (ум. 884), способный молодой учёный из рея, своей нестерпимой заносчивостью и провинциальным выговором портил впечатление в приличном обществе. Как-то он пришёл к уважаемому, хотя и сварливому, старшему учёному и объявил о себе словами: «Не дошла ли до тебя весть обо мне? Не пришла ли к тебе весть обо мне? Я — дважды странствовавший, я — Ибн Вара!» Это не прямая цитата, но оборот речи отсылает к кораническим стихам так, что в данной ситуации выглядит смешно. Старший коллега отправил его восвояси такой же аллюзией: «Вара! Что такое Вара? И что даст тебе знать, что такое Вара?» Коранические ссылки употребляют и со всей серьёзностью. В конце 1970-х одна лондонская станция метро возле Гайд-парка была исписана арабскими граффити. На одном — явно дело рук шиита — по суре 111 обрушивались на суннитский баасистский режим в Ираке: «Каждый баасист — Абу Лахаб, каждая баасистка — носительница хвороста!»

Легче всего понять, что данный коранический отрывок значил для мусульман, обращаясь к тафсиру — жанру комментариев, с которым мы уже сталкивались в современном контексте. Эта литературная форма в исламе развита исключительно: комментарии к Ведам, если сравнивать по исламским меркам, поздни и редки, хотя какие-то китайские классики, пожалуй, превосходят Коран по числу толкований. Самый древний самостоятельный комментарий к Корану восходит к VIII веку, и значительная часть комментаторского материала приписывается ещё более ранним авторитетам. С тех пор не было ни одного столетия, чтобы не появлялись новые тафсиры; в традиционном стиле их писали ещё в XIX веке. Они различаются объёмом, стилем и фокусом. Для мусульманской учёности характерно, что, при всей градации престижности, ни один из тафсиров не обладает исключительным авторитетом, который был бы отказан остальным.

Чтобы показать, как работали классические комментаторы, возьмём те же три отрывка, что использовали для иллюстрации современных толкований. Начнём с рассказа о нарушителях субботы (7:163–166).

### Нарушители субботы

Если мы хотим извлечь пользу из истин, которые Бог излагает в Своей Книге, нам нужно точно понять, что именно Он говорит. Самая базовая задача комментатора — разбирать языковые трудности. В Коране их хватает, и в нашем месте их три. Одна — слово, переведённое нами как «суровая» в выражении «суровая кара» (хотя «сильная» лучше соответствовало бы взглядам толкователей): \*ба’ис\*. Это, как ясно показывает великий экзегет ат-Табари, проблема скорее текстологическая, чем семантическая: семеро (имеются в виду семь канонических традиций чтения) при единстве согласных сильно расходились в огласовках (четверо читали \*ба’ис\*; пятый в зависимости от традиции — \*ба’ис\*, \*бис\* или \*байс\*; шестой — \*би’с\*; седьмой — \*ба’ис\* или \*бай’ас\*). Ат-Табари, однако, понимает, что слово значит, и выбирает чтение \*ба’ис\*. В двух других случаях с чтением всё в порядке, но смысл спорен; это слова, переданные как «приплывали к ним явственно» (\*шурра’ан\*) и «уходили униженными» (\*хаси’ин\*). Так, для \*шурра’ан\* комментаторы предлагали объяснения: «появляясь на поверхности воды», «следуя друг за другом», «поднимая головы», «со всех сторон»; «приплывали к берегу» — лишь ещё одна такая попытка. Здесь комментаторы, похоже, гадают, имея в распоряжении только контекст.

После того как слова разобраны, следующего шага от комментатора ждут «насыщения» рассказа подробностями. Это отчасти просто добавление деталей. Так, Бог не называет место, где всё произошло. Вопрос разумный, и комментаторы готовы с ответами: одни помещают злополучный городок на Галилейском море, другие — на Красном; любимая локализация — Айла (древний Элат, где ныне иорданская Акаба).

Но «дорассказывать» нередко значит гораздо больше, чем прибавлять мелочи. Взгляните ещё раз на кораническое повествование. Оно даёт достаточно сведений, чтобы восстановить историю, но написано вовсе не как человеческий рассказ. Вместо «жили-были» оно начинается так: «И спроси их о городе, что был при море, как они нарушали субботу: рыбы к ним приходили в день их субботы…» — здесь это повеление Мухаммаду спросить иудеев о сюжете, который их уличит; и иудеи, как и Бог, этот сюжет уже знают, а Его заботит не пересказ, а такие детали, что позволят его опознать. С этим покончено — и Он перескакивает на тот момент, когда между двумя группами, очевидно не участвовавшими в нарушении субботы, завязывается диалог: «И когда сказала группа из них…» Ясно, что часть жителей городка нарушила субботу, ловя рыбу. Но Бог оставляет нам это вывести самим — тогда как человеческий повествователь сперва рассказал бы, как до этого дошло.

Вот такого рода лакуны и заполняют комментаторы, причём с обилием деталей, которые мы можем опустить. Подобная лакуна встречается и в описании метаморфозы. Коран сообщает, что Бог сказал виновным: «Будьте же обезьянами…», — но ничего не говорит о самом превращении, которое, по всей видимости, последовало. Комментаторы же знают и это. Они рассказывают, как добродетельные жители городка утром обнаружили, что ворота квартала нарушителей ещё не открыты. Удивившись, приставили к стене лестницу; один взобрался и ахнул: нарушители превратились в обезьян. Потрясённые постигшей их карой, обезьяны уже не могли говорить, но понимали обращённую речь и отвечали жестами. Праведники отперли им ворота, и обезьяны скрылись в пустыне. Ни на что из этого Коран даже не намекает.

Когда мы, насколько это вообще возможно, поняли, что именно Бог имеет в виду и что именно тогда случилось, можно ожидать, что комментатор обратится к богословским вопросам, которые порождает отрывок. Как мы уже видели, классические толкователи почти не задумываются, понимать ли превращение буквально: за единственным исключением они именно так его и понимают. Бог всемогущ и творит, что пожелает. Настоящая же проблема для комментаторов — вопрос морального богословия. В своей лаконичной манере Коран делит жителей городка, кажется, на три группы. Первая — нарушившие субботу; вторая — увещевавшие их; третья — считавшие увещевание бесполезным. Однако, говоря об ответе Бога, Коран упоминает только две: тех, кого Он обратил в обезьян, и тех, кого спас. Очевидно, что нарушители были превращены, а увещевавшие — спасены. Но что стало с третьими — с теми, кто считал увещевание бессмысленным? Вот вопрос, над которым комментаторы ломали голову.

Степень их озабоченности показывает, что на кону было больше, чем незакрытый сюжетный «хвост» из древнеизраильской истории. Суббота как таковая волновала их не больше, чем волнует сегодня большинство людей на Западе. Но неопределённая участь третьей группы поднимала куда более общий вопрос: тем, кто молчит перед лицом зла — хотя сами в нём не участвуют, — быть причисленными к погибающим или к спасённым? Чтобы увидеть в этом извечную этическую дилемму, вовсе не обязательно верить в богов, будд и духов.

Терпимость к «ложной» религии

Что имел в виду Бог, сказав: «Нет принуждения в религии» (2:256)? В отличие от современных комментаторов, учёные средневековья не жили в мире, где доминирующая культура провозглашала бы аксиоматическую добродетель всеобщей религиозной терпимости. Среди монотеистов их эпохи более или менее общим местом было, что одних людей вне собственной общины можно терпеть в какой-то мере, а других — вовсе нет. В таком мире кажущаяся божественная санкция на безразборочную терпимость не могла не вызывать вопросов. «Аят меча», в конце концов, вообще ничего не говорит о терпимости, тогда как «аят дани» допускает её в отношении одних неверных и не допускает — в отношении других.

Речь шла, однако, не прежде всего о практике. На деле богословы находили способы расширить «окно» аята о дани настолько, чтобы оно вместило почти всякого, с кем им приходилось сталкиваться в реальности, — то есть всякого, кто подчинялся мусульманской власти. В крайнем случае можно было рассуждать, как один дамасский учёный XIV века об индийцах: если народ неверных слишком многочислен, чтобы его истребить мечом, лучше брать с него дань, чем оставлять его в живых и не облагаемым налогом. Но принципы — это принципы, и если не учёным о них заботиться, то кому же?

Проблемы вроде смысла «аята о непринуждении» возникают в любой культуре, которая серьёзно относится к своим каноническим текстам. Но острее они стоят у тех, кто воспринимает их как Писание, а не просто как классиков. Когда Гомер говорил нечто такое, что лучше бы и не говорить, один из выходов для учёных эллинистической Александрии состоял в том, чтобы просто «атетизировать» место — объявить его спурием на том основании, что Гомер такого сказать не мог. Можно было даже — не кощунствуя — допустить мысль, что Гомер порой «клевал носом»: именно Горацию, в пересказе Попа, мы обязаны формулой «и Гомер дремлет». В мусульманском контексте такое немыслимо: Бог, как мы знаем из «айата аль-Курси», «Его не постигнет ни дрема, ни сон» (2:255; пер. Крачковского). Даже атетизация, хотя формально и мыслимая, была для мусульманских учёных слишком радикальна, несмотря на то, что, как передают, одна еретическая группа считала, будто сура 12 (о домогательствах к Юсуфу со стороны жены его господина) вовсе не часть Корана.

В рамках ислама ближайшим приемлемым аналогом атетизации была «аброгация»: «аят о непринуждении» можно было объявить отменённым, например, «аятом меча». В мусульманской доктрине считается нормой, что один коранический аят может отменять другой. Эта мысль не вызовет затруднений у тех, кто знаком с Конституцией США: поправка может аннулировать часть исходного текста — или прежнюю поправку — без того, чтобы вычеркнутый фрагмент физически удаляли из документа. Отличия, однако, существенны. Во-первых, к американской Конституции можно продолжать вносить поправки, хотя отцы-основатели давно умерли. Во-вторых, благодаря устройству документа нам почти не требуется сообщество учёных, чтобы сказать, что именно что отменяет. Коран в этом смысле менее «помогает», но учёных в исламском мире всегда хватало.

Большинство, однако, не желало объявлять «аят о непринуждении» отменённым. Их удерживало чувство, что аброгация — сильнодействующее лекарство и к нему не следует прибегать там, где есть решения помягче. Это разумно: не стоит поощрять привычку объявлять фрагменты Писания «мертвой буквой», когда это удобно.

Более мягкий способ «деактивировать» Писание — привязать его к конкретному контексту или адресату. Ложные пророки времён Лютера находили в Библии всяческие опьяняющие тезисы. Ответ Лютера был отрезвляющим: «Недостаточно лишь посмотреть, является ли это словом Божьим, говорил ли это Бог; нужно посмотреть, кому это сказано — тебе или кому-то иному». Эта стратегия была прекрасно известна мусульманским комментаторам. Так, бытовало мнение, что «аят о непринуждении» ниспослан применительно к особой ситуации в Медине. В доисламские времена, рассказывают, женщина могла дать обет: если родит, отдаст ребёнка к местным иудеям — чтобы обеспечить ему долгую жизнь. Когда пришёл ислам, некоторые дети уже оказались так «определены». И когда иудейское племя Надир было изгнано из Медины, люди сказали: «О Посланник! Среди них — наши сыновья и братья!» У Пророка не было ответа, пока Бог не ниспослал «аят о непринуждении», тем самым постановив, что выбирать между иудаизмом и исламом должны сами эти дети.

(Эта история могла сочетаться с мнением, будто аят позднее отменён, но не обязательно.) Другая догадка состояла в том, что аят касается только тех, кто имеет право платить джизью, — а значит, добавляет не больше того, что уже содержится в «аяте о дани». Последнего мнения придерживался и признавал его наиболее верным ат-Табари.

### Мужчины и женщины

Как мы видели, в 4:34 говорится, что «мужчины — распорядители дел женщин». Это утверждение вряд ли вызвало возражения у мужчин-комментаторов в цивилизованном средневековом обществе. Однако единства среди них не было, когда речь заходила об основаниях такого устройства.

Почему же мужчины — распорядители дел женщин? Сам Коран даёт ответ: «потому что Аллах дал одним преимущество перед другими и потому, что они расходуют из своего имущества». Вторая часть ясна: в экономическом смысле женщины получают нечто взамен своего подчинения мужской власти. Но какова природа божественного «преимущества» в первой части? Согласно Ибн аль-Араби (ум. 1148), ещё одному видному учёному мусульманской Испании, речь о двух вещах: интеллектуальном превосходстве мужчин над женщинами и их превосходстве в религиозном служении. Ат-Табари, напротив, вовсе не упоминает этих «женских недостатков». Он объясняет так: слова «потому что Аллах дал одним преимущество перед другими» означают «в силу того, чем Аллах предпочёл мужчин их жёнам: они платят жёнам их брачный дар, содержат их на своё имущество, обеспечивают их нужды». Иными словами, он сводит божественное «преимущество» к экономическому основанию. Так и так, говорит он, Аллах предпочёл мужчин женщинам — и потому мужчины и являются распорядителями их дел.

Нужна, пожалуй, известная культурная чувствительность, чтобы разглядеть в этом толковании ат-Табари мысль средневекового мусульманского «феминиста». Хотя здесь он этого не упоминает, ат-Табари придерживался примечательного мнения, что женщине позволительно быть судьёй. В этом он расходился с большинством коллег (не говоря уже о графе Кромере, язвительном критике «мусульманского отношения к женщинам», который на родине был столь же решительным антифеминистом). Ибн аль-Араби высказывается на эту тему особенно резко, но показательнее — как отверг мнение ат-Табари багдадский учёный Аль-Маварди (ум. 1058). Он отклоняет его по двум основаниям: противоречит консенсусу и несовместимо с нашим аятом. Затем он объясняет божественное «преимущество» через мужское превосходство в уме и суждении и заключает: «Следовательно, женщинам не дозволено иметь власть над мужчинами».

Другой броский элемент аята — повеление, адресованное верующим мужчинам: при необходимости бить непокорных жён. Это не смущало средневековых комментаторов так, как смущает их современных преемников. Они были людьми своего времени: знаменитый еврейский учёный Маймонид (ум. 1204) считал, что жену, уклоняющуюся от супружеских обязанностей, можно бить. Их главная забота состояла в том, чтобы чётко провести грань между «каким-то» побоям, которые Бог явно дозволяет этим аятом, и «избиением», которое Он не может позволять. (Точно так же сегодня большинство на Западе различает жестокое обращение с ребёнком и «нормальную шлепку».) Обычный способ прочертить эту грань — сказать, что разгневанный муж может ударить жену сиваком — зубной палочкой, функциональным эквивалентом западной зубной щётки.

Хотя традиционных мусульман ссылка на «бить» в аяте не смущала, любопытно, что некоторых она явно беспокоила. Хорошо представлено мнение: лучшая позиция — не пользоваться правом, которым наделяет аят. Есть даже толкование, что «побои» тут чисто словесны. Но наиболее отчётливо двусмысленность проступает в рассказах о Пророке. Сообщается, что сам Мухаммад никогда не бил женщин и даже запретил это своим последователям. Тогда его энергичный сподвижник ‘Умар указал, что это ведёт к нежелательному сдвигу баланса сил между мужьями и жёнами, и настоял на возвращении «твёрдой руки» власти. Самое пронзительное — рассказ о человеке, ударившем жену: она пришла жаловаться Пророку, и Мухаммад уже собирался велеть ударить мужа в ответ, но Бог вмешался, ниспослав аят. Комментарий Мухаммада: «Я хотел одного, а Бог захотел другого». В целом можно было бы сказать, что здесь Бог выступает более «патриархально», чем патриархи.

Однако не всегда Бог предстает в таком свете. Жена Пророка Умм Саляма будто бы пожаловалась мужу, что Коран говорит только о мужчинах. В ответ пришла формула с показательной гендерной инклюзивностью:

«Воистину, мусульмане и мусульманки, верующие и верующие, покорные и покорные, правдивые и правдивые, терпеливые и терпеливые, смиренные и смиренные, творящие милостыню и творящие милостыню, постящиеся и постящиеся, соблюдающие целомудрие и соблюдающие целомудрие, поминающие Аллаха много и поминающие Аллаха много — Аллах приготовил для них прощение и великую награду» (33:35).

Не стоит, пожалуй, слишком поспешно думать, что чувствительность к «феминистским» мотивам — исключительное свойство нашего времени.

### Шиитские толкователи

Комментаторы Корана, как уже стало ясно, говорят далеко не одно и то же. Различия порой носят индивидуальный характер, но нередко отражают и более глубокие расхождения в приверженностях. Разлом между суннитами и шиитами — показательный пример; завершу главу несколькими замечаниями о шиитских комментаторах (имеются в виду имамиты-дванадцатники, крупнейшее их сосредоточение сегодня — в Иране). Эта категория вовсе не однородна: одни шиитские тафсиры близки по типу суннитским, другие — гораздо более сектантские по источникам и тематике. Первые можно оставить в стороне и сосредоточиться на вторых.

В шиизме заметна устойчивая нота неприязни к стандартному суннитскому тексту Корана. О нём могут говорить как о неполном или разными способами искажённом. Так, 3:110 в каноническом тексте начинается словами: «Вы — лучшая из общин, выведенных для людей» (3:110; пер. Крачковского). В шиитской традиции утверждается, что следовало бы читать: «Вы — лучшие имамы…». Это требует лишь небольшого изменения «чёрного» (основного согласного) письма (‘ymh вместо ‘mh), но зато переориентирует аят на центральную для шиизма тему имамата — руководства мусульманской общины. Подобных шиитских чтений для всего Корана насчитывается полсотни. На практике, однако, шииты, по-видимому, всегда принимали авторитет стандартного текста: именно его они читают и в основном комментируют; лишь с явлением их Искупителя (Кā’им) они отважатся заменить его своей версией.

Ограничусь, сколь ни жаль, одним примером резко сектантской шиитской экзегезы. Аль-Аййаши, учёный начала X века, приводит в комментарии к 7:163–166 следующий рассказ. В Куфе люди пришли к ‘Али (зятю Пророка и основополагающей фигуре шиизма) спросить его о продававшихся на местных рынках угрях — то есть дозволено ли верующим их есть. ‘Али рассмеялся и предложил засвидетельствовать чудо. Он привёл их на берег реки, сплюнул в воду и произнёс некоторые слова — и тут из воды показался угорь с поднятой головой и раскрытым ртом. ‘Али велел угрю представиться; тот, от имени своих сородичей, объявил, что они — бывшие жители «селения, что было на берегу моря», и процитировал коранический аят. Ещё существеннее то, что угорь открыл внутренний смысл повествования: Бог велел жителям селения дать присягу ‘Али, а за отказ подверг их метаморфозе — одних вверг в море угрями, других на суше обратил в ящериц и тушканчиков. Затем ‘Али обратился к присутствовавшим: всё ли они уяснили? Те ответили, что да. Он завершил действо зоологическим наблюдением, с несомнённым акцентом на человеческом происхождении угрей: «Клянусь Тем, Кто послал Мухаммада пророком, — они менструируют так же, как ваши женщины!»

Религиозная культура, стоящая за рассказом аль-Аййаши, во многом отличается от суннитской схоластики. Две темы — специфически шиитские. Одна очевидна: акцент на повинности признания ‘Али, что и есть сердцевина шиизма. Другая требует пояснения. Мы находимся в мире, где один из заметных опознавательных знаков религиозной принадлежности — что ты ешь и чего не ешь. В этом контексте угорь — маркер раздела: сунниты его дозволяют, шииты — запрещают. Именно этот вопрос задают ‘Али — и он решает его по-шиитски, опираясь и на свидетельство самого угря, и на аргумент о менструации. Иными словами, угри — человеческого происхождения, а питаться ими, как делают сунниты, — почти то же, что людоедство.

Не менее показателен и мифический характер истории у аль-Аййаши. Мы видели, как суннитские комментаторы старательно «достраивали» детали коранического рассказа о нарушителях субботы — и делали это с изрядной долей воображения. Но их нельзя обвинить в том, что они «угоняли» Божий рассказ ради конструирования собственного мифа. У аль-Аййаши же детали коранической версии уже почти не имеют значения: суббота отодвинута в сторону, о мартышках и вовсе забыто. Аяты используются как повод спроецировать на далёкое прошлое шиитский долг приверженности ‘Али — и эта проекция совершается без малейшей заботы о том, что для нас, да и для суннитских комментаторов, выглядит вопиющим анахронизмом. С другой стороны, мифическая природа изложения обнаруживается и в том, что оно объясняет мир «почему он таков сейчас»: рассказывает, почему некоторые виды, будучи человеческого происхождения, не могут быть пищей истинных верующих. Разумеется, противопоставление суннитской и шиитской экзегезы не следует абсолютизировать. Нетрудно найти у шиитов трезвую учёность, а у суннитов — смелые спекуляции. Но если мыслить в терминах различия акцентов, контраст вполне реален — пусть и выражен сегодня куда слабее, чем прежде.

## Глава 10

## Коран как предмет догмата

Говорят, однажды к благочестивому Хасану аль-Басри (ум. 728) пришёл человек и сказал: «Давай поспорим о религии». Хасан ответил: «Я свою религию знаю. А если ты свою потерял — ступай и ищи». Барбахари (ум. 941), багдадский учёный-демагог, последователь Ибн Ханбала, приводит этот анекдот с одобрением и от себя добавляет: «Не спрашивай “почему?” и “как?”. Калām, полемика, прения и споры — это новшество (бид‘а), которое сеет в сердце сомнение». Новшество — то, чего не делало первое поколение мусульман и чего, значит, делать не следует; ибо «кто утверждает, что есть часть ислама, о которой сподвижники Пророка нам не сообщили, тот объявляет их лжецами». Слова воодушевляющие. Ускользает, однако, то, что на деле калām, полемика, прения и споры в раннесредневековом исламе процветали. Теологические культуры по природе своей не оставляют Бога в покое и много времени тратят на «расщепление божественных волосков».

В исламском мире и впрямь были люди, которые буквально считали «божьи волосы» темой для обсуждения (прямые они или кудрявые?). Это — маргиналии, но в них нащупывается мысль с куда более широким применением. Все монотеистические религии сталкиваются с дилеммой, когда пытаются вообразить Бога. С одной стороны, Он тесно связан с жизнью верующих; чтобы обращаться к Нему, люди должны представлять Его в категориях, понятных человеку. С другой — Бог должен быть возвышенным, трансцендентным, немыслимо непохожим на нас. В исламе, как и в других монотеистических вероисповеданиях, Писание поддерживает обе тенденции. Коран говорит о «руке Аллаха» (49:10 указывает на «Рука Аллаха над их руками» — Q48:10: «Рука Аллаха над их руками»), о «лике Господа твоего» (Q55:27: «И пребудет лик Господа твоего, обладателя величия и щедрости»), но также и о том, что «нет ничего подобного Ему» (Q42:11). Борьба этих двух начал была напряжённой. Явно неприемлемо мыслить Бога телесным, подобным нам — создавать Его «по нашему образу», с прямыми или кудрявыми волосами, как делали антропоморфисты. Но столь же очевидно, что нельзя и лишить Его всяких внятных атрибутов, сводя к диалектическому нулю. Где же безопасная середина?

«Матерью всех» богословских споров здесь стала тема: как говорит Бог. Мы знаем, что Он говорит. В отрывке о нарушителях субботы Он приводит самые слова, обращённые к ним (Q7:166). В более общем плане весь Коран от начала до конца — это слово Бога, значит, Его речь. Как же Он её изрёк? Следует ли думать, что у Бога есть органы речи, в чём-то аналогичные нашим? Или же Он говорит иначе — просто «порождая» звук, как бы в воздухе? Тех, кого тянуло к первому, настаивали, что Коран — «речь Бога» в буквальном смысле; те, кто склонялся ко второму, возражали, что Коран «сотворён». Спор разгорелся. Отрицавшие сотворённость Корана объявили его «несотворённым» и тем самым сочли со-вечным Богу. Такую позицию, в свою очередь, клеймили как многобожие. Тем не менее у большинства суннитов утвердилась доктрина, что Коран в каком-то смысле вечен.

Кульминация пришлась на первую половину IX века, когда халифы попытались навязать учёным антиантропоморфистскую доктрину о сотворённости Корана. В известнейшем эпизоде Ибн Ханбала привели к халифу аль-Му‘тасиму (правил в 833–842) и сначала убеждали доводами, а когда это не сломило его сопротивления — подвергли суровому бичеванию. Разговор Ибн Ханбала с багдадским наместником накануне аудиенции у халифа показывает, что, порки порками, культура богословских прений цвела — и иллюстрирует роль Корана в этих спорах. Наместник предостерёг Ибн Ханбала, что халиф будет хлестать его удар за ударом и бросит в темницу, где он никогда не увидит солнца; в таких вопросах наместник был компетентен. Но затем неосторожно пустился в богословскую самодеятельность, исходя из предположения, что «сделать» и «создать» — одно и то же:

Наместник. Разве Бог не говорит: «Мы сделали его Кораном арабским» (Q43:3)? Как можно «сделать», не «создав»?

Ибн Ханбал. Но Бог говорит: «…и сделал их подобными соломе пожранной» (Q105:5). Значит ли это, что Он «создал» их соломой пожранной?

Наместник. Уведите его!

Если Бог «сделал его Кораном арабским», можно ли считать, что в нём есть заимствованные слова иностранного происхождения? Здесь мусульманские учёные спорили. Одни полагали, что всякое слово, укоренившееся в языке, — арабское, каково бы ни было его происхождение: для них сират (ṣirāṭ) был столь же арабским, как street — английским. Другие считали немыслимым, чтобы слово Корана могло быть чужим; всякое сходство — случайность или результат заимствования иностранцами. Такие взгляды и сегодня встречаются в исламском мире. И всё-таки в 1993 году иранское издательство выпустило перевод стандартного западного исследования «иностранной лексики» Корана. Тираж — 3300 экземпляров, намного больше, чем решился бы поставить западный издатель для такой книги.

Возвращаясь к «людям Слона»: очевидно, Бог создал их в иной момент, чем тот, когда Он «сделал их подобными соломе пожранной». Пощадим себя профессиональных препирательств при дворе халифа. Порка оставила на Ибн Ханбале шрамы на всю жизнь, но он страдал не напрасно: в итоге утвердилась догма, что Коран — несотворённое слово Бога.

Далее последовала эскалация: стали утверждать, что никакая форма Божьего слова не может считаться сотворённой. Как сообщает Табари в своём «исповедании веры», это — несотворённое слово Бога, в каком бы виде оно ни было: написанное или читаемое, на небесах или на земле, на «хранимой скрижали» (Q85:22) или на дощечках у мальчишек, высеченное в камне или записанное на бумаге, выученное наизусть или произнесённое языком; кто говорит иначе — неверный, «кровь которого дозволена», и от него Бог отрёкся. Некоторые, поговаривали, доходили до формулы: «Моё произнесение слов Корана — несотворённое». Такие взгляды могли подвести непреклонную богословскую базу под запрет касаться экземпляра Корана в состоянии ритуальной нечистоты. Но их же можно было отвергнуть как чистейший вздор — что и делали.

Помимо несотворённости, Коран — неподражаем. Здесь сама идея исходит недвусмысленно из Корана. Фон одной из соответствующих сур — отвержение современниками Мухаммада его вести и их чрезмерные требования чудес — от восхождения на небо до возвращения с книгой, которую можно прочесть (Q17:86–96). В ответ на столь неблагоприятный климат Бог велит Мухаммаду бросить вызов:

Скажи: «Если люди и джинны соберутся, чтобы привести подобное этому Корану, — они не приведут подобного ему, хотя бы одни другим были помощниками» (Q17:88; пер. Крачковского).

В иных аятах вызов — «принесите одну» или «десять сур» подобных Корану (Q10:38; Q11:13).

Понимали это двояко. По одной версии, дабы подтвердить полномочия Своего Пророка, Бог вмешивается и не даёт претендентам преуспеть; речь не о недостатке таланта, а о Боге, который блокирует его применение. Это мало что говорило о самом Коране и делало «чудо» довольно банальным. По другой — неподражаемость Корана внутренне присуща ему: совершенство его слова таково, что никто на земле не сможет его воспроизвести. Мысль интереснее, но и рискованнее — и источники настойчиво сообщают о смельчаках, принимавших вызов. Однако стандартной стала именно эта вторая позиция — тем самым Корана удостоили в исламской культуре трансцендентного литературного статуса.

Рассмотренные догматы, по-видимому, были новациями в истории монотеизма. Есть, впрочем, параллели в индийском отношении к Ведам. Аль-Бируни передаёт спор среди индийцев о том, возможно ли кому-нибудь сочинить что-нибудь в ведическом метре (используемая им терминология ясно показывает, что он держал в уме мусульманский параллелизм). Куда важнее для Индии был вопрос: вечны Веды или сотворены. Последствия спора отличались от мусульманского. Древняя доктрина вечности Вед одновременно настаивала на их «без-авторности»; авторитет Вед — в том, что они не слово какого-то Бога, тем более человека. Противоположный взгляд — что они творение божества (пусть и особого рода) — подпитывался ростом теизма, но к антропоморфизму отношения не имел. А поскольку Веды — исключительно устое «Писание», центральным схоластическим пунктом была «вечность звука». («Звук, — говорили утверждавшие сотворённость Вед, — не вечен, ибо он производим, как горшок».) И всё же параллель броская: если хочешь максимально возвысить статус канонического текста, трудно превзойти доктрину его вечности. Немусульманские монотеисты соперничали мало. Среди раввинов встречалось мнение, что Тора существовала за две тысячи лет до сотворения мира; по сравнению с предвечностью Корана — сама скромность. В совокупности же разработанные вокруг Корана доктрины присвоили ему более высокий статус, чем Библии в иудаизме или христианстве.

Есть ещё вопрос, о котором до сих пор речи не было, хотя он заметен в христианской истории размышлений о Библии. Задолго до наших времён христиане разошлись в оценке соотношения Божьего и человеческого в происхождении Писания. Является ли оно буквально словом Божьим, надиктованным Святым Духом человеческим писцам, роль которых сведена к пословному записыванию? Или это прежде всего творение человеческих авторов — при божественном содействии? Первого взгляда держался английский кальвинист Уильям Уитакер (ум. 1595): «Писание, — писал он, — имеет своим автором Самого Бога; от Которого оно первоначально исходит и исшло». Так мыслили многие и протестанты, и католики его поры. Английский католик Генри Холден (ум. 1662), профессор Сорбонны, говорил, напротив, о «особой и божественной помощи», даруемой человеческому автору библейской книги. Здесь он выражал позицию многих католиков своего времени (хотя высказывал новую и спорную мысль, ограничивая эту помощь доктринальными вопросами и исключая «то, что написано мимоходом и относится к чему-то, не касающемуся религии»). Замечателен один аргумент против «диктовки»: если каждое слово еврейского и греческого текстов было внушено, то латинская Библия не была бы Священным Писанием. Из этих двоих благочестивых англичан лишь Уитакер мог бы сойти за приемлемого мусульманина и удержаться на кафедре аль-Азхара. Изредка и в традиционном исламском мире говорили вещи, напоминающие Холдэна. Так, существовала теория, будто «Гавриил ниспосылал Пророку лишь смыслы» (но, разумеется, все смыслы), а Мухаммад «выражал их на языке арабов». Подобным взглядам, однако, не было места в исламских «Сорбоннах». Коран — речь Бога; кто думает иначе, «потерял свою религию». Сопротивление новейшего исламского мира «высшей критике» коренится не только в том, что она привнесена извне.

# ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

# ОБРАЗОВАНИЕ КОРАНА

## Глава 11

## Собрание Корана

Когда мы спрашиваем, как речь Бога была собрана в том виде, в каком мы читаем её теперь, мы оставляем теологию и вновь входим в область истории. Коран, каким мы его знаем, обнаруживает немало текстовых различий «по красному и жёлтому», но по «чёрному» поразительно един: различия, как правило, затрагивают не более одной буквы. Книга в целом — это всегда и везде одни и те же примерно 6200 аятов в одном и том же порядке (точное число зависит от того, где проводить границы между аятами, а не от самого текста). Этот поразительно неизменный текст известен как «‘усмановский кодекс», ибо согласно принятому рассказу он был установлен по инициативе халифа ‘Усмана (правил в 644–656 гг.), где-то около 650 г. (Неопределённость датировки объясняется тем, что событие, по-видимому, не заняло места в ранней арабской анналистической традиции.) Все имеющиеся у нас ныне экземпляры Корана представляют именно эту редакцию, хотя, как увидим, это может быть неверно для некоторых уцелевших фрагментов коранического текста. Сначала рассмотрим одну из версий канонического повествования, а затем — трудности, которые с ним связаны.

По рассказу, приводимому у Дани, один из сподвижников Пророка пришёл к ‘Усману и пожаловался на резкие расхождения в коранической декламации, появившиеся у мусульман, — точно такие же, предупредил он, какие были у иудеев и христиан до них. Тогда ‘Усман попросил Ḥафсу, одну из вдов Пророка, прислать ему имевшиеся у неё листы — и она послала. Он назначил группу из пяти человек и велел им списать эти листы в один том, сверяя текст по мере работы. Обычно пятеро могли разрешать разногласия между собой, но спор о точной форме одного слова пришлось вынести на решение ‘Усмана. При этом их работа не сводилась к переписыванию листов, полученных от ‘Усмана. Один из пяти вспомнил, что слышал от Пророка некий аят (в нашем тексте — 9:128), но не нашёл никого, кто бы его знал, пока не обратился к некому Хузайме; после чего аят был включён. Когда работа завершилась, ‘Усман вернул листы Ḥафсе. Параллельная версия того же рассказа говорит, что затем он разослал копии нового текста по провинциям и велел уничтожить все прочие. Этот вариант не сообщает, какие именно провинции получили экземпляры. Дани утверждает, что копии были отправлены в Куфу, Басру и Дамаск, а одна осталась в Медине; менее надёжная традиция добавляет Мекку, Йемен и Бахрайн.

Этот рассказ вполне правдоподобен и в каком-то виде может быть истинным. Но есть проблемы — и с тем, что было потом, и с тем, что было до того. Сначала взглянем на свидетельства, касающиеся последующей истории коранического текста.

В раннем богословском послании, которое выдаёт себя за написанное около 700 г. Ḥасаном аль-Басри, автор в одном месте цитирует Коран так:

> «И так сбылось слово Господа твоего на нечестивцах: они — обитатели Огня.»

Но что это за аят? Это не может быть 10:33 в нашем тексте, ибо там сказано:

> «Так сбывается слово Господа твоего о распутных: они не уверуют.» (10:33, пер. Крачковского)

И это не может быть 40:6 — единственный другой близкий по формулировке аят, — поскольку там:

> «Так сбывается слово Господа твоего о неверных: они — обитатели Огня.» (40:6, пер. Крачковского)

Перед нами не простая небрежность позднего переписчика, потому что сразу после цитаты автор замечает: «Обетование кары исполнилось для них лишь после того, как они совершили нечестие». Гибрид, стало быть, встроен в текст послания. Учёные, со своей стороны, сохранили немало сообщений о расхождениях с ‘усмановским кодексом в некоторых версиях, существовавших до его установления. В одной из них — у Ибн Мас‘уда (ум. 652 или 653) — в 40:6 читалось:

> «Так предшествовало слово Господа твоего о нечестивцах: они — обитатели Огня.»

Наш автор разделяет один вариант с этой не-‘усмановской версией («нечестивцы»), но не другой («предшествовало»); возможно, он пользуется какой-то иной не-‘усмановской версией, варианты которой не дошли в литературной традиции. Очевидно, от «уничтожения» ‘Усмана нечто уцелело — и ещё несколько десятилетий спустя было в обычном ходу. Воистину, известный мединский юрист Малик, умерший в 795 г., всё ещё считал необходимым заявлять, что правитель обязан препятствовать продаже и чтению версии Ибн Мас‘уда. Ещё в X веке предпринималась безуспешная попытка возродить подобные чтения, но к тому времени они уже давно не были частью живой традиции.

О том, что текст Корана в десятилетия после ‘Усмана ещё не был закреплён так прочно, как впоследствии, свидетельствуют и монеты, и официальные надписи последнего десятилетия VII века (см., напр., рис. 5). Они воспроизводят, без сомнения, коранический материал, но с вариациями, сопоставимыми с той, что встречается в послании Ḥасана аль-Басри. Либо власти пользовались не-‘усмановским текстом, либо позволяли себе парафразировать ‘усмановский. В тот же или немного более поздний период говорится, что наместник Ирака Хаджжадж произвёл ряд изменений в кораническом тексте — в нескольких случаях заменяя одно слово другим — и разослал новые списки по провинциям.

Есть различия и в ранних рукописях Корана. Самые ранние надёжно датированные полные кодексы относятся лишь к IX веку. Но существует множество фрагментов, которые хоть и трудно датировать точно, очевидно старше; самые ранние обычно относят по крайней мере к началу VIII века, а возможно, и к VII-му. Этот пласт особенно хорошо представлен в собрании Саны. Предварительные наблюдения над этими фрагментами можно, по-видимому, свести к трём пунктам. Во-первых, диапазон вариантов, как говорят, значительно шире, чем засвидетельствованный в наших литературных источниках, хотя по своему характеру он не сильно отличается от того, что эти источники фиксируют. Во-вторых, орфография этих — и других — ранних фрагментов отличается от привычной нам одной броской вещью: долгий ā нередко не отмечен в составе «чёрного» — в словах вроде \*qāla\* «он сказал» стоит \*ql\*, что в нашем письме читалось бы как \*qul\* «скажи!». И наконец, фрагменты, где виден конец одной суры и начало другой, показывают некоторые явные отклонения от стандартного порядка сур; эти отклонения сопоставимы с теми, о которых литературные источники сообщают для пары версий, вытесненных ‘усмановским кодексом, но регулярно с ними не совпадают.

Следовательно, есть основания думать, что после ‘Усмана картина была сложнее, чем следует из рассказа о его канонизации текста. Впрочем, это едва ли удивительно. Обратимся теперь к периоду до его редакции. Здесь у нас есть лишь рассказы и варианты, сохранившиеся в литературной традиции: для этого времени не дошло, кажется, ни одного текста «из первых рук». В совокупности источники дают весьма расходящиеся картины предыстории ‘усмановского текста.

Если внимательно присмотреться к рассказу у Дани, нетрудно различить два противоположных мотива. Первый, центральный в этой версии, — что тяжёлая работа уже была выполнена к моменту, когда ‘Усман взялся за дело; оставалось лишь списать разрозненные листы Писания, имевшиеся у Ḥафсы, и, разумеется, переплести их в кодекс. Второй, появляющийся здесь почти как послесловие, указывает на труд более другого рода: аят можно было поставить на место лишь найдя того, у кого он имелся. Первый мотив предполагает «редакцию», второй — подлинное «собрание». В большинстве рассказов ‘Усман — скорее редактор, но есть и такие, где он выступает как собиратель, призывающий людей приносить ему любые части Корана, что у них есть. Те откликаются, принося тексты на дощечках, лопаточных костях и очищенных от листьев пальмовых стеблях (на рис. 21 показано, как могла выглядеть такая лопаточная кость, хотя эта, похоже, не очень старая).

Если допустить, что ‘Усман действительно получил материал — или большую его часть — от Ḥафсы, то как он оказался у неё? Помимо того, что Ḥафса была вдовой Пророка, она — дочь ‘Умара, второго халифа (634–644). Говорят, что он тоже собирал Коран в своё время — причём первым свёл его в кодекс. (Если так, листы Ḥафсы не должны были быть разрозненными.) И он также призывал людей приносить ему то, что у них было, — с теми же пёстрыми результатами. И всё же сообщается, что материал он получил готовым от своего предшественника Абу Бакра. Когда же мы возвращаемся к царствованию Абу Бакра (632–634), картина почти та же. Ему тоже приписывают первенство в собирании Корана «между двумя крышками». И снова — живописные рассказы о сборе материала из весьма рассеянных источников. И снова — свидетельства, из которых следует, что на самом деле материал уже был собран — в данном случае ещё при жизни Пророка.



**Рис.21 Лопатка верблюда с сурой «Фатиха». Писец отступает от традиционной коранической орфографии, в частности вставляя долгий ā в māliki в «чёрном» (основном согласном письме).**

Таким образом, мы сталкиваемся с серьёзными противоречиями в источниках по двум вопросам: кто собирал Коран и из каких материалов он был собран. С исторической точки зрения расхождения между конкурирующими версиями отнюдь не тривиальны. Очевидно, что ранняя редакция корпуса текстов, уже сведённых воедино при жизни Пророка, внушала бы немалую уверенность в нашем тексте Корана. Напротив, поздний сбор материала, остававшегося до тех пор рассеянным, склоняет довериться многочисленным ранним сообщениям наших источников о том, что «коран ‘Усмана» был неполон — быть может, в значительной мере. «Пусть никто из вас не говорит, — утверждал благочестивый сын халифа ‘Умара, — что у него весь Коран. Откуда ему знать, что такое “весь”? Многое из Корана утрачено». (Здесь невольно вспоминаются индийские сетования о потерянных Ведах.) Любопытное предание рассказывает, что письменная запись аята, устанавливавшего побивание камнями за прелюбодеяние, была утрачена, когда её, в дни смерти Пророка, съела коза.

Все это ставит перед нами методологический вопрос. Должны ли мы просто принять историчность какого-то одного элемента нашего источникового корпуса — скажем, канонической версии о том, что ‘Усман утвердил авторизованный текст, — и трактовать или отвергать остальные элементы соответственно? Или же уместны более радикальные сомнения? Лучше отложить этот вопрос до тех пор, пока мы не рассмотрим Коран таким, каким он мог быть при жизни Пророка.

Между тем уже сейчас можно с достаточной уверенностью сделать один общий исторический вывод, несмотря на все неопределённости: по меркам иных мест и эпох процесс, в результате которого Коран приобрёл статус канонического текста, протекал необычно быстро. Отчасти это связано с тем, что мусульманам не пришлось изобретать идею священного канона самостоятельно. Однако наши источники вполне убедительно увязывают стремительную канонизацию Корана с инициативой государства. Здесь заметен разительный контраст с медленным и неровным формированием обоих библейских канонов. В случае с Еврейской Библией процесс шёл уже задолго после исчезновения израильской монархии; в случае с Новым Заветом постепенное сложение канона было далеко продвинулось к тому времени, когда Римское государство приняло христианство. Тот факт, что для всех практических целей у нас есть лишь одна редакция Корана, — замечательное свидетельство авторитета раннеисламского государства.

## Глава 12

## Коран при жизни Пророка

Небесный архетип Корана — это книга. Коран, который у нас на земле, — тоже книга. Поэтому могло бы показаться естественным ожидать, что Бог откроет Свои слова как завершённый текст — «разом», как и думали придирчивые неверующие (см. Коран 25:32). Вместо этого мусульманские источники описывают процесс откровения как устный и по частям. Откровение передаётся Мухаммаду устно через Джибриля; Пророк произносит его и велит писцам записывать. И нисходит оно отрывками — в порядке, совсем не совпадающем с тем, что мы видим в нашем Коране. Собирал ли затем Мухаммад этот материал постепенно, приводя его к архетипическому порядку? Здесь свидетельства расходятся. По одному позднему мнению, он сделал всё, кроме как свести откровение в кодекс; но на ранний авторитет ссылаются и те, кто утверждает, что к моменту его кончины Коран вообще ещё не был собран. Так или иначе, приходится мыслить Коран при жизни Пророка как «незавершённое» откровение — в процессе становления. Именно эта серийность придаёт смысл идее аброгации.

Поводы ниспослания

Понимание откровения как нисходящего «по частям» открывало широкий простор для связывания тех или иных коранических мест с конкретными эпизодами из жизни Пророка. Что, например, было самым первым откровением, которое он получил? Наиболее распространённый ответ — первые пять аятов суры 96, начинающейся словами: «Читай во имя Господа твоего, Который сотворил» (96:1). А какое откровение пришло к нему последним? Один из ответов — 9:128 (оно уже встречалось нам в схожей роли как «последний» аят, включённый при собирании Корана). Бесчисленные нарративы связывают разные отрывки с промежуточными моментами жизни Пророка. Мы уже встречали выразительный пример: именно как ответ на «феминистский» упрёк Умм Саламы была ниспослана 33:35. Конечно, есть в этом и нечто парадоксальное: как может один и тот же стих быть одновременно частью предвечного Писания и ответом на мимолётную жалобу женщины? Богословской проблемы здесь, однако, нет: Бог изначально, в прошлой вечности, знал всё, что Умм Салама когда-либо скажет или сделает.

Поскольку читателю, вероятно, любопытно, остановимся на одном таком «поводе ниспослания», ставшем печально знаменитым и на Западе. Вот соответствующий аят:

«И Мы не отправляли до тебя ни одного посланника и ни одного пророка, которому сатана, когда он желал (или читал), не подбрасывал бы (свои наущения); но Аллах уничтожает то, что подбрасывает сатана, потом Аллах утверждает Свои знамения…» (22:52).

Похоже, что речь идёт о попытках сатаны вмешаться в тексты прежних Писаний, вставляя в них нечто от себя. К тому же форма глаголов в продолжении аята («Аллах уничтожает… утверждает…») наводит на мысль, что сатана продолжает свои попытки. Здесь как нельзя кстати оказался рассказ о том, как сатана пытался «подсунуть» что-то и в откровение Мухаммада, а Бог вовремя это пресёк, — это и есть история «сатанинских стихов».

Согласно рассказу, ещё в Мекке Мухаммад глубоко переживал из-за любви к своему народу, хоть он и был языческим, и искал способ склонить соплеменников к Истине. В этот момент, говорится, Бог ниспослал суру 53, и Мухаммад прочёл её. Но когда он дошёл до двух аятов, называющих трёх языческих богинь (53:19–20), сатана, воспользовавшись состоянием Пророка, вложил ему на язык две фразы: «Они — возвышенные журавли, и можно надеяться на их заступничество». Пусть орнитология этих вставок оставалась туманной, но суть ясна: тут признавалось, будто упомянутые богини — допустимые посредницы между человеком и Богом. Такое «послабление» язычеству очень понравилось мекканцам, и когда Мухаммад дошёл до последнего аята суры, они вместе с ним пали ниц, как там и предписано (53:62: «Так падите ниц перед Аллахом и поклоняйтесь!»). Однако Джибриль обличил Мухаммада за эту слабость, и Пророк сильно расстроился и испугался. Бог же проявил к нему благоволение, ниспослав 22:52, чтобы утешить: подобное случалось и с прежними пророками; затем Он «исправил дело».

В той форме, как это рассказывают традиционные мусульманские источники (разумеется, не в пересказе Салмана Рушди), история привлекательна тем, что продолжает давнюю монотеистическую тему: мужи Божьи, даже величайшие, остаются людьми. Моисей пытался уклониться от миссии, ссылаясь на косноязычие (Исх. 4:10), а позже в гневе разбил данные ему Богом скрижали (Исх. 32:19). Иисус в Гефсимании устрашился до того, что молился: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф. 26:39). Так что рассказ «в хорошей компании». Но правдоподобен ли он? В мусульманском мире он отвергается уже несколько столетий как несовместимый с догматом о неошибочности пророков. Для историка, однако, возражения иные. В частности, следует спросить: породило ли само событие ниспослание 22:52, как утверждается в истории, или, наоборот, существование аята породило соответствующий рассказ? Возможно, как и многие другие связи «повод — откровение», эта история — из разряда «сделалось, чтобы так получилось».

### Мекканские и мединские откровения

По словам Хишама ибн ‘Урвы (ум. ок. 763), всё в Коране, что повествует о народах и поколениях минувших или утверждает пророческие полномочия, было ниспослано Мухаммаду в Мекке. Напротив, всё, что предписывает обязанности и нормы поведения, — в Медине. Такое деление (с оговоркой о небольшом числе откровений, ниспосланных в иных местах) — краеугольное для мусульманской науки о Коране и принято также западной наукой. Обе стороны сначала относят каждую суру к одному из двух «корпусов», а затем допускают, что отдельные места в суре могли быть ниспосланы в другом городе. После этого конструируется внутренняя хронология — относительная или даже абсолютная — внутри каждого корпуса. Различие, пожалуй, в том, что западные исследователи чаще подчёркивают различия содержания и стиля. Но по крупным чертам наблюдается широкое согласие — при больших расхождениях в деталях. Историческая корректность этого подхода — отдельный вопрос, но он помогает осмыслить различие типов материала в Коране.

Типичный «ранний мекканский» пример — сура 105, «Слон». Приведём её целиком (без начальной формулы):

«Разве ты не видел, как поступил Господь твой с обладателями слона?

Разве Он не сбил их хитрость?

И послал на них птиц стаями,

которые бросали в них камни из обожжённой глины,

и сделал их подобными объеденной соломе». (105:1–5)

Я отделил аяты строками.

Вероятно, это и имеется в виду у Хишама под откровениями о «поколениях» — хотя в данном случае, по всей видимости, речь о прошлом недавнем. Как часто в мекканском материале, цель — привести пример прежнего наказания свыше как суровое предостережение современникам Пророка. Подобно рассказу о нарушителях субботы, здесь нет стремления пересказать историю для тех, кто её не знает. Если нам нужен собственно нарратив, его следует искать у мусульманских учёных. Они говорят, что Бог ответил на попытку нападения на мекканскую святыню, случившуюся примерно тогда, когда родился Мухаммад (то есть он «видит» событие умственно). Нападение возглавлял Йеменский правитель Абраха, а его войско, конечно, имело слона — или даже слонов, как замечает аятолла Макарим Ширази в своём комментарии. (Историкам: Абраха действительно правил в Йемене в VI веке и предпринимал поход в сторону Мекки; насчёт слона — и уж тем паче «воздушной бомбардировки», упомянутой в суре, — Аллаху виднее.)

Теперь взглянем на суру в оригинальной передаче (транслитерация):

a-lam tara kayfa fa‘ala rabbuka bi-aṣḥābi ’l-fīl

a-lam yaj‘al kaydahum fī taḍlīl

wa-arsala ‘alayhim ṭayran abābīl

tarmīhim bi-ḥijāratin min sijjīl

fa-ja‘alahum ka-’aṣfin ma’kūl

Это последовательность довольно коротких аятов. Это не стихи: общего метра нет, и если в первом аяте насчитывается семнадцать слогов, то в остальных — десять–двенадцать. Зато рифма несомненна, хотя и не везде единообразна. Замечательна и композиция долгих гласных: кроме четвёртого аята, они появляются лишь к концам строк. Что-то из этого — особенность нашей суры, но многое типично для мекканского материала.

Мы уже встречали суру 112 в контексте молитвы и чтения:

«Скажи: Он — Аллах, Един,

Аллах Самодостаточен,

Он не родил и не был рождён,

и нет никого равного Ему». (112:1–4)

qul huwa ’llāhu aḥad

allāhu ’ṣ-ṣamad

lam yalid wa-lam yūlad

wa-lam yakun lahu kufuwan aḥad

Здесь рифма совершенная, но вариации в длине строк ещё сильнее. Характерная для коранической дикции формула «скажи» уже попадалась нам, например в призыве Божественного вызова (17:88).

Напротив, «мединский» материал обычно производит прозаическое впечатление. Это хорошо видно на стихе о женщинах, с которым мы уже знакомы:

«Мужчины стоят над женщинами потому, что Аллах дал одним преимущество перед другими и потому, что они расходуют из своего имущества. Благочестивые женщины покорны и берегут сокровенное — как хранит Аллах. А тех, непокорности которых вы опасаетесь, увещевайте, избегайте на ложах и бейте. Если же они повинуются вам, то не ищите против них пути, — ведь Аллах — Возвышенный, Великий». (4:34)

Здесь один-единственный аят длиннее, чем две приведённые выше суры вместе. Вместо поэтической дикции — разъяснительная проза: провозглашается принцип мужского главенства и даются две его мотивации; затем поведение женщин рассматривается по двум рубрикам — соответствие принципу и его нарушение. В последнем случае предписывается последовательность практических мер и веление прекратить их, если они подействовали.

Остаточная связь с мекканским стилем — в концовке: «…ведь Аллах — Возвышенный, Великий». Содержательно это ничего не добавляет и нового о Боге не сообщает. Функции иные. Во-первых, такая формула сигнализирует об окончании аята — чего в прозе подобного рода могло бы и не быть. Во-вторых, она несёт рифму. Следующий аят оканчивается в том же ключе: «…ведь Аллах — Знающий, Ведающий». Сопоставим обе концовки по-арабски:

inna ’llāha kāna ‘aliyyan kabīrā

inna ’llāha kāna ‘alīman khabīrā

Рифма тянется на три слога, параллелизм почти предельный. Такое «пришивание» рифмоносной формулы — обычное дело в мединском материале.

Есть, однако, и промежуточные случаи; один из них — отрывок о нарушителях субботы (7:163–166), который, хотя и стоит в «мекканской» суре, считается мединским. Концовки аятов там таковы:

bi-mā kānū yafsuqūn («за их нечестие»),

la‘allahum yattaqūn («быть может, они будут богобоязненны»),

bi-mā kānū yafsuqūn («за их нечестие»),

khāsi’īn («униженные, презренные»).

Ни одна из этих формул не является чисто «пришитой». Вторая встречается в Коране как типовая концовка. Последняя характерна для неровности коранических рифмовок (ср. финал суры 105). Главное же здесь — то, что первая и третья концовки (они совпадают) демонстрируют грамматическое развертывание, по сути не обязательное: вместо kānū yafsuqūn можно было бы сказать проще — fasaqū, но тогда пропала бы рифма. Ещё более ощутима «тяга рифмы» в конце рассказа о создании человека (23:12–14), цитированного в гл. 2: Бог назван там «прекраснейшим из творцов» (aḥsanu ’l-khāliqīn); без должного понимания буквальный читатель мог бы неразумно заключить из этого о наличии иных «творцов» — пусть и неполноценных — помимо Бога.

### Шероховатости

Подходы, о которых шла речь выше в этой главе, опираются на движение вне Корана, чтобы соотнести содержание Писания с событиями или периодами жизни Пророка. Но и сам Коран способен кое-что рассказать о собственной истории. Ключевой момент здесь в том, что те, кто отвечал за окончательную редакцию нашего текста, придерживались минималистской установки на правку. Это видно, если взглянуть на один из двух аятов в книге, где по имени упомянут современник Мухаммада:

«Вот, ты говорил тому, кого облагодетельствовал Аллах и кого облагодетельствовал ты: “Оставь у себя жену свою и бойся Аллаха”, — и скрывал в себе то, что Аллах обнаружит, боясь людей; ведь Аллах более достоин, чтобы ты боялся Его. Когда же Зайд удовлетворил потребность свою относительно неё, Мы выдали её за тебя замуж, чтобы не было у верующих стеснения относительно жён приёмных сыновей их, когда те удовлетворят потребность свою относительно них. А веление Аллаха должно свершиться». (33:37)

Аят начинается с длинного и довольно сложного придаточного, но так и не сообщает, к чему именно оно относится. В этой части аята о Боге говорится в третьем лице («кого облагодетельствовал Аллах» и т. п.). Затем следует законченное предложение, в котором Бог говорит уже от первого лица множественного числа («Мы выдали её за тебя…»; ср. Быт. 1:26: «Сотворим человека по образу Нашему…»). Наконец, аят завершается «хвостиком», где Бог опять в третьем лице («веление Аллаха должно свершиться»). Такая грамматическая смена лиц — вещь для Корана обычная; другой пример — аят, который, как говорят, был ниспослан в связи с историей о «сатанинских стихах» (22:52). Очевидно, что окончательные редакторы текста не считали своей задачей вычищать такого рода вещи — равно как и исправлять то, что выглядит откровенными грамматическими неловкостями (например, 2:177). С этим хорошо согласуется отсутствие в Коране чего-либо похожего на вставки, отражающие события после смерти Пророка. Синоптические Евангелия вкладывают в уста Иисуса подозрительное пророчество о разрушении Храма (Мк. 13:2 и др.) — событии, случившемся десятилетиями позже его смерти, но сравнительно недалеко от времени записи самих Евангелий. Нет никаких признаков, что редакторы Корана поддались подобному искушению. Одним словом, финальная правка текста была весьма консервативной. Для исследователей это — находка: «шероховатости» не сглажены, а именно такие места в тексте могут быть ценными следами более раннего состояния содержащегося в нём материала.

Один пример — широкое присутствие параллельных отрывков. Так, истории древних пророков могут пересказываться в нескольких сурах. Существенные фрагменты текста при этом совпадают, но рядом — заметные различия. На малом масштабе мы уже видели этот эффект, сопоставляя два аята (10:33 и 40:6) с «аномальной» коранической цитатой у Хасана аль-Басри. Крупнее это можно показать на двух версиях рассказа о Салихе и племени Самуд. Самуд — известный древнеаравийский народ; Коран сообщает, что Бог отправил к ним Салиха в качестве пророка. Первая версия начинается так:

«И к Самуду — их брат Салих. Он сказал: “О народ мой! поклоняйтесь Аллаху; нет у вас иного бога, кроме Него! Пришла к вам ясность от Господа вашего: вот — верблюдица Аллаха — знамение для вас; оставьте же её пастись на земле Аллаха и не прикасайтесь к ней зло́м, а то постигнет вас мучительная кара”.» (7:73)

Вторая версия начинается точно так же и дословно совпадает с первой до места, где в приведённой цитате начинается курсив. Дальше следует иной текст: «Он произвёл вас из земли и поселил вас на ней; так просите у Него прощения, потом обратитесь к Нему…» (11:61). В ходе этого нового материала появляется ссылка на «ясное знамение от Господа моего» (11:63), но уже в другом контексте. И вдруг — точное возвращение к формулировке первой версии, с того места, где в ней кончался курсив, и до конца — «И, народ мой! вот — верблюдица Аллаха — знамение для вас; оставьте же её пастись на земле Аллаха и не прикасайтесь к ней зло́м, а то постигнет вас близкая кара» (11:64). Единственное различие — вместо «мучительная» (’алīm) кара в 7:73 во второй версии стоит «близкая» (qarīb) — прилагательные стоят в финале своих аятов, и выбор связан с рифмовкой. Ясно, что различия между двумя местами порождены действием такого носителя, для которого этот материал обладал «пластичностью» куда более высокой, чем та, что видна в текстовых вариантах, известных по древнейшим рукописям или зафиксированных мусульманскими учёными. Здесь, значит, перед нами окно в то время, когда коранический материал — по крайней мере на земле — находился в состоянии заметного текучего варьирования.

Завершу, сделав явным то, что подразумевалось по ходу всей главы. Это касается одного из способов, которыми Коран не похож на Библию. Если мы хотим узнать о жизни Моисея или Иисуса, мы открываем соответствующие книги Библии — и они рассказывают. Верить или нет — другой вопрос, но почти нет иных источников, которые добавляли бы что-то существенное. Напротив, хотя Коран и рассказывает множество историй «своим способом», истории Мухаммада среди них нет. В тексте есть отсылки к событиям его жизни, но это именно отсылки, а не нарратив. Кроме того, книга вообще не склонна называть имена современников: сам Мухаммад по имени упомянут четыре раза, пара его современников — по одному разу; восемь западноаравийских топонимов — тоже по одному. Написать биографию Пророка на одном Коранe невозможно; потому и увязать Писание с его жизнью почти всегда нельзя, не выходя за его пределы.

## Глава 13

## Сомнения и загадки

В предыдущей главе мы посмотрели на две суры в подлиннике. Тому, кто раньше не сталкивался с арабским, они могли показаться малопонятными, но в целом это несложные тексты. В суре 105 нет ничего, что выходило бы за силы студента со стандартным словарём современного литературного арабского, — за исключением слов абабил и сиджилль (abābīl и sijjīl). В суре 112 то же самое — за исключением слова самад (ṣamad) (при условии, что читать kufu’an, а не изолированное kufuwan традиции Хафса от ‘Асива). Странность в том, что и студент, прошедший весь путь до профессионального исламоведа, спустя десятилетия всё ещё не будет уверенно знать, что именно значат эти слова. С подобными затемнениями мы столкнулись и в стихах о нарушителях субботы (7:163–166). Это типично для целого узла лингвистических загадок коранического текста, а переводы могут лишь «сгладить» их, выбирая то одну, то другую догадку из множества конкурирующих. Эти догадки обычно предложены мусульманскими комментаторами, но и западные учёные охотно вносили свои версии.

Иногда, разумеется, непонятность оправдана. Сура 101, как мы видели, начинается: «Аль-Кари‘а! Что такое Аль-Кари‘а? И откуда тебе знать, что такое Аль-Кари‘а?» В таком контексте было бы самонадеянно поспешно давать объяснение: Бог подчёркивает, что Ему известно то, чего не знаем мы. Бывают и случаи, где нужно учитывать требования рифмы: abābīl, sijjīl и ṣamad — как раз такие. Но в иных местах никаких смягчающих обстоятельств нет. Так, «аят дани» — стих о подати, имеющий основополагающее правовое значение для исламского государства, — предписывает, чтобы «те» неверные платили дань «из рук» (‘ан йадин, 9:29); и доныне эта, казалось бы, простая фраза остаётся столь же ускользающей для современных исследователей, как и для средневековых комментаторов. Два пространных мединских стиха устанавливают сложную схему наследования (4:11–12) — опять-таки вопрос сугубо практический. Во втором говорится о случае, когда «человека наследуют по калáле»; это слово (оно встречается и в 4:176) с самых ранних времён ставило толкователей в тупик и остаётся тёмным и сегодня. Наконец, вещь без всякого практического смысла, но всё равно поразительная: около четверти сур Корана начинаются цепочками загадочных букв, которым нельзя приписать значение. Так, первый стих суры 19 — к-х-й-‘-с̣ (эти буквы читаются по-арабски: каф–ха–йа–‘айн–сад).

Каждый такой пункт — загадка. Когда-то кто-то, очевидно, знал, что они значат, однако это знание не дошло ни до раннейших комментаторов, чьи мнения сохранились, ни до нас. Естественно, что современные учёные продолжают искать решения. Но большая загадка — почему такого рода затемнения столь заметны в Коране. Обычно нет ничего удивительного в том, что священные книги и классика обнаруживают подобные трудности: часто культуру происхождения текста отделяет долгий отрезок времени от древнейших традиций его осмысления. Однако по любому «обычному» представлению о ранней истории ислама в случае Корана никакого такого интервала быть не должно.

Нестандартный подход к проблеме потребует серьёзного насилия над принятым сценарием событий, но загадку он всё же может прояснить. Логически есть два способа «создать» промежуток, который объяснил бы затемнения. Первый — предположить, что материалы, составляющие Коран, не стали широко доступной священной книгой до истечения нескольких десятилетий после смерти Пророка; к тому времени первоначальный смысл ряда мест уже мог быть забыт. Второй — допустить, что значительная часть материала Корана уже была древней ко времени Мухаммада. Оба подхода не исключают друг друга; каждый имеет свои привлекательные стороны и свои трудности — прежде всего необходимость отвергнуть большую часть сообщений наших нарративных источников.

Главный аргумент в пользу гипотезы «несколько десятилетий вне сцены» состоит в том, что она же объясняет ещё один узел загадок, который обнаружило исследование раннего развития исламского права. Каждый раз это касается такого аспекта шариата, который в самом фундаментальном смысле противоречит Корану или игнорирует его. Например, общеизвестно, что ислам (в правовой традиции) предписывает побивание камнями как стандартное наказание за доказанную супружескую неверность (зина), и авторитетные предания о судебной практике Пророка изображают его как вынужденно применявшего это наказание. Но если открыть Коран, мы прочтём:

«Блудницу и блудника — каждого из них побейте ста ударами…» (24:2)

Как могла возникнуть эта несогласованность? У мусульманских учёных были ответы — один из них мы уже встречали в виде «голодной козы»; но предложенные решения проста и прямолинейна назвать трудно.

Другая упомянутая выше гипотеза — что значительная доля материала, вошедшего в Коран, могла быть заимствована из иных источников, — своего рода земной аналог догмата о предвечном существовании Корана. Её можно попытаться поддержать некоторыми любопытными несоответствиями между Писанием и жизнеописанием Пророка. Например, давно замечено, что Коран говорит о мореходстве так, будто у автора был прямой опыт, что странно для человека, который, как предполагается, такого опыта не имел. (Возражение отпадает, если считать Автора Бога.) Но, учитывая, что язык Корана — в основном достаточно понятный арабский, едва ли такой «зарождающий» милё должен быть очень далёк в пространстве или времени. Что до места, взглянем на следующие стихи:

«И Лут — был из посланных,

когда Мы спасли его и семью его всех,

кроме старухи, которая осталась;

потом Мы уничтожили остальных.

И поистине, вы проходите мимо них утром и ночью.

Так неужели вы не уразумеете?» (37:133–138)

Речь — об уничтожении Содома и Гоморры (Быт. 19), то есть о пределах Палестины. Именно там пятый-вековой христианский историк местного происхождения Созомен описывает важное движение среди арабов (или, как он их называет, сарацин). Столкнувшись с иудеями, часть арабов вновь обрела из Писания своё библейское происхождение от Измаила, сына Авраама, и приняла иудейские законы и обычаи. С тех пор, пишет он, многие из них «живут по-иудейски». Это ещё не ислам, но уже предвосхищение слияния монотеизма с арабской идентичностью — того самого, что станет основополагающим для ислама. Если мы склонны развивать идею «предсуществования» коранического материала, вероятно, искать его следует в подобных средах.

Завершу главу — не совсем наугад — парой идей из множества предложенных за последние четверть века западными исследователями Корана. Первая, предполагающая весьма нетрадиционный взгляд на возникновение Писания, касается феномена параллельных мест. Джон Уэнсбро (John Wansbrough), называя их «вариантными традициями», предположил, что это — результат развития «самостоятельных, возможно региональных, традиций, включённых в каноническую компиляцию более или менее целиком». Это один из способов объяснить явление; но в равной мере можно предположить, что у Мухаммада был определённый запас материала, и он по-разному использовал его в разные моменты. Во всяком случае Уэнсбро заставляет серьёзно отнестись к факту: феномен должен что-то означать. Вторая идея, куда менее «еретическая» по предпосылкам, касается литургической роли Писания. Как мы видели, Коран, при всей своей заметности в мусульманской жизни, используется в собственно богослужении довольно ограниченно — в резком контрасте с Библией у иудеев и христиан. Почему так и всегда ли так было? Ангелика Нойвирт (Angelika Neuwirth), сформулировав проблему, нашла в мекканском корпусе Корана указания, что он складывался в литургических контекстах, позднее исчезнувших. И здесь есть нечто по-настоящему проясняющее; но, как это часто бывает с интересными идеями о Коране, доказать такое, вероятно, невозможно.

Глава 14

Заключение

Природа священной книги или классического текста двояка. С одной стороны, это продукт своей эпохи. Именно эта историческая дистанция и вызывает к жизни сложный корпус ученых занятий вокруг такого текста — усилия сохранить изначальную словесную форму, разъяснить затемнения, истолковать смысл и т. п. С другой стороны, такой текст обладает авторитетом в нашей эпохе. Потеряв его, он перестал бы быть Писанием или классикой и превратился бы просто в объект интереса для тех, кого занимает прошлое. Совмещать эти две роли — задача напряжённая; и завершить книгу можно вопросом о том, насколько Коран сегодня способен с ней справляться. Лучший фон для ответа — широкое собрание евразийских священных книг и классических текстов, членом которого является Коран. Чем он выделяется на этом фоне?

Прежде всего Коран — удивительно чётко очерченный и компактный текст. Вед было четыре — каждое передавалось в своей брахманской линии, да ещё масса сопутствующего корпуса, который при широком определении канона тоже включался бы «внутрь». Гомеровских эпоса — два (на сей раз в одной линии передачи), хотя тот же мир породил и «Гомеровские гимны», стоявшие на краю канона. Когда библейский канон в итоге оформился, в Ветхий Завет вошло тридцать девять книг, в Новый — двадцать семь; к тому же было немало апокрифов, встречавшихся в одних Библиях и отсутствовавших в других. Китайцы в X веке, печатая перевод буддийского Трипитаки, заняли им около 130 000 печатных дощечек; палийский канон и сегодня занимает несколько полок в библиотеке. В конфуцианском Китае спорили и о числе, и о составе «классиков». На этом фоне Коран — одна книга с чётким содержанием «между двумя обложками». Он не совсем бесшовен — как мы видели, спорили о том, что следовало (или не следовало) включать, — но простого разбиения на блоки очевидно иного происхождения у него нет. В исламе есть и другие тексты с определённым «каноническим» статусом, но они отчётливо отличны от Корана и стоят на иной ступени.

Во-вторых, если оставить в стороне вопрос о его небесном предвечном бытии, Коран — поразительно поздний текст для той канонической высоты, которую он занял. Даже «молодые» священные книги Нового Завета старше на несколько столетий. Разумеется, есть более поздние писания, ставшие Писанием для сикхов или мормонов. Но Коран — самый поздний из получивших этот статус в мировой цивилизации, что связано и с поздним, и с необычным происхождением всей исламской культуры.

В-третьих, Коран несомненно — Писание, а не «классика». Можно сказать, это парадигматическое Писание, слово Божие в предельно непосредственном и бескомпромиссном смысле. Одновременно Коран неповторим и, для большинства мусульман, несотворён; его святость распространяется и на кодекс как физический предмет в руках верующих. Используя выражение Абу Зайда, это — «икона».

Все эти черты значимы для нынешней судьбы Корана. Его довольно узкая религиозная фокусировка, несомненно, сдерживает притяжение для немусульманского читателя. Гомеровские поэмы мы воспринимаем как литературу, Библию — во многом тоже; к Корану же западный читатель, как правило, обращается, если хочет узнать об исламе. Зато внутри мусульманской общины эта особенность лишь усиливает послание Корана, а прочие названные черты заметно ему помогают. Поскольку Коран появился исторически поздно, язык, на котором он написан, и поныне в значительной мере совпадает с одним из больших литературных языков современности; иначе говоря, арабский — единственный крупный классический язык, который сегодня остаётся в повседневном употреблении. К тому же компактность и чёткий контур канона чрезвычайно удобны для его распространения среди огромных масс верующих в современном мире. Всё это поддерживает живучесть ислама как системы веры — факт, на редкость ощутимый в сегодняшней реальности. Тому же служит и коранический призыв к Прямому пути — пути, по сравнению с которым всё прочее есть явное заблуждение.

Это, разумеется, весьма «фундаменталистское» изложение послания — но именно оно в последние десятилетия нашло в исламском мире удивительный отклик и, вероятно, ещё долго будет его находить. И всё же, пожалуй, не стоит отдавать последнее слово фундаменталистам. Так, в 1998 году в Исламской Республике Иран вышла книга одного из ведущих религиозных мыслителей, ‘Абд аль-Карима Сурушa, — защита религиозного плюрализма с выразительным, даже провокационным заглавием «Прямые пути» (Ṣirāṭ-hā-yi mustaqīm). Как и подобает серьёзному интерпретатору религиозной традиции, Суруш не «накладывает» заботы собственного времени на текст Писания. Напротив, опору для плюрализма он находит в том факте, что — если не считать «Аль-Фатиху» — Коран говорит обычно не о «Прямом пути» как единственном, а о прямом пути вообще, — как когда Бог уверяет Мухаммада, что тот «на прямом пути» (36:4; у Крачковского: «Воистину, ты — из посланников, на прямом пути»). Благодаря этому Суруш читает Писание как молчаливо допускающее множественность путей к спасению. Какой удел ждёт такие идеи в исламском мире, сказать мог бы разве что пророк. Между тем не совсем случайно и то, что Суруш пишет по-персидски: уже одно название его книги упрямо не поддаётся передаче по-арабски

## ## Дальше — куда?

### Переводы Корана

Сегодня существует множество английских переводов Корана. Передачи коранических отрывков в этой книге опираются на перевод А. Дж. Арберри (\*The Koran Interpreted\*, London, 1964), хотя я свободно его модифицировал, где считал нужным (учтите, что нумерация аятов у Арберри отличается от принятой в египетском издании, которой я пользуюсь здесь). Часто используется и перевод Абдаллы Юсуфа Али (\*The Holy Qur-an: Text, Translation & Commentary\*, Lahore, 1938; переработанное американское издание 1991 года вышло под названием \*The Meaning of the Holy Qur’ān\*). Обоих переводчиков объединяло то, что каждый находил утешение в переводе Корана в период тяжёлых личных испытаний. Различались они тем, что Юсуф Али, в отличие от Арберри, стремился «сделать английский сам по себе исламским языком» — замысел, который тогда казался чрезмерным, но сегодня воспринимается иным образом.

### Сам Коран

Как мы видели, Коран — помимо прочего — \*\*икона\*\*. Испытать это «вещное» измерение могут и те, кто не знает ни слова по-арабски.

1. \*\*Посмотрите на икону.\*\* В крупных музеях часто есть красивые рукописные Коранов или ранние фрагменты; например, в Британском музее вы вполне можете увидеть марокканский Коран 1568 года (см. рис. 11).

2. \*\*Послушайте рецитацию.\*\* Дешёвые записи обычно продаются там, где есть значимые мусульманские общины (в мусульманских книжных магазинах), а сейчас их легко услышать и купить в интернете. Ещё лучше — послушать живое чтение, если будет возможность; но если вы не мусульманин, \*\*не предполагаете\*\* автоматически, что вам будут рады — спросите.

Если вы \*\*знаете арабский\*\*, вам нужен настоящий Коран — лучшее воспроизведение стандартного «египетского» текста. Придётся, конечно, \*\*взять его в руки\*\*. Если вы не мусульманин, я бы посоветовал опереться на мнение Дāвуда ибн ‘Алии (ум. 884), основателя школы зāхиритов: он \*\*не возражал\*\*, чтобы немусульмане прикасались к Корану. Может быть полезно пользоваться изданием с параллельным переводом, одобренным аль-Азхаром (например, M. M. Khatib, \*The Bounteous Koran: A Translation of Meaning and Commentary\*, London, 1984).

Если вы \*\*не знаете арабского\*\*, но готовы немного выучить, запишитесь на курс. Или, если вы из тех, кто может усвоить грамматику и базовую лексику по книгам, я рекомендую D. Cowan, \*An Introduction to Modern Literary Arabic\*, Cambridge, 1958. Ваш первый словарь — H. Wehr, \*A Dictionary of Modern Written Arabic\*, ed. J. Milton Cowan, Wiesbaden, 1979.

### Книги о Коране

Англоязычная литература о Коране огромна. Полезный, хотя уже несколько устаревший, обзор — \*Bell’s Introduction to the Qur’ān\*, rev. W. M. Watt, Edinburgh, 1970. Недавняя работа — N. Robinson, \*Discovering the Qur’an\*, London, 1996. Фактически это исследование (в основном о том, насколько различимо «крупномасштабное» строение Корана), написанное доступно и отражающее интересное сближение современной немецкой и мусульманской науки.

Краткий обзор того, что Коран говорит о важных для него темах, см. в гл. 3–6 моей книги \*Muhammad\* (серия Oxford University Press «Past Masters», Oxford, 1983). По рецитации Корана обратитесь к моему основному источнику: K. Nelson, \*The Art of Reciting the Qur’an\*, Austin, TX, 1985 (основано на полевом исследовании в Каире, 1977–78).

В этой книге я почти не касался мусульман, живущих в западных странах. Их положение, конечно, нетипично для мусульман в целом; но поскольку они выражают мысли на западных языках — многие стали их носителями, — их тексты доступны западному читателю. Пример — труд современного мусульманского мыслителя Фазлура Рахмана, большую часть жизни работавшего в США и писавшего по-английски: \*Major Themes of the Qur’ān\*, Minneapolis, 1980. Как и многое, что публикуют мусульмане на Западе (включая работы Мохаммеда Аркуна, пишущего по-французски), это не та книга, которую аль-Азхар склонен одобрять.

Всё выше сказанное — если вы хотите читать о Коране \*\*по-английски\*\*. Если владеете французским или немецким, загляните в библиографию Робинсона. Объём арабоязычной (и на других исламских языках) литературы о Коране, разумеется, колоссален (одно из заметных современных научных сочинений на арабском упомянуто ниже).

Многие из названных книг переиздавались неоднократно.

### Мои источники

Исламоведы и так примерно представляют происхождение большинства материалов, использованных в этой книге. Кому нужен точный источник того или иного фрагмента, может связаться со мной. Особую пользу я извлёк из монографии Хинд Шалаби о кораническом тексте в средневековой Ифрикии: \*\*Hind Shalabī, \*al-Qirā’āt bi-Ifrīqiyya min al-fatḥ ilā muntaṣaf al-qarn al-khāmis al-hijrī\*\*\* (Тунис, 1983), а также из неопубликованной статьи M. J. Kister \*\*«Lā yamassuhu illā ’l-muṭahharūna»\*\*.