

Д. В. ФРОЛОВ

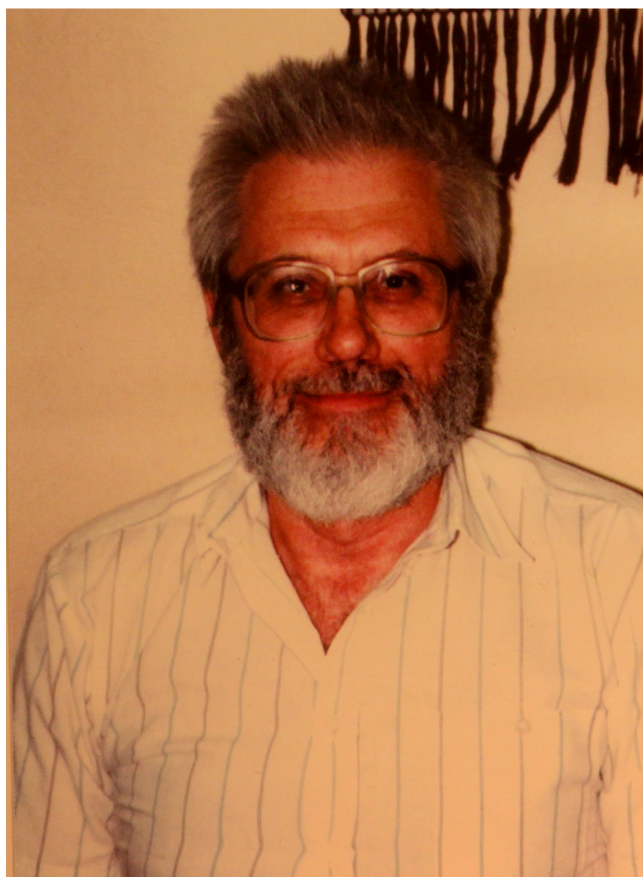
АРАБСКАЯ ФИЛОЛОГИЯ

ГРАММАТИКА

СТИХОСЛОЖЕНИЕ

КОРАНОВЕДЕНИЕ





STUDIA PHILOLOGICA



МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ им. М. В. ЛОМОНОСОВА
ИНСТИТУТ СТРАН АЗИИ И АФРИКИ МГУ
КАФЕДРА АРАБСКОЙ ФИЛОЛОГИИ

Д. В. Фролов

АРАБСКАЯ ФИЛОЛОГИЯ

Грамматика
Стихосложение
Корановедение

Статьи разных лет

.



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
МОСКВА 2006

ББК 83.3(0)
Ф 91

Рецензенты:
А. Б. Куделин, М. С. Мейер

Фролов Д. В.

Ф 91 **Арабская филология: Грамматика, стихосложение, ко-
рановедение: Статьи разных лет. — М.: Языки славянской
культуры, 2006. — 440 с. — (Studia philologica).**

ISSN 1726-135X
ISBN 5-9551-0148-9

Исследования, включенные в эту книгу, охватывают собой период более тридцати лет и объединены одной общей темой — арабская филология. В них характеризуется состав арабской классической филологической традиции, прослеживаются основные вехи истории ее различных ветвей, анализируются проблематика и метод арабской филологической науки, ее место в системе знания в средневековой арабо-мусульманской науке, рассматривается взаимоотношение теории и практики в арабской словесной культуре. Особо следует выделить статьи, посвященные исследованию Корана и традиционного корановедения как важной составной части филологической науки.

Некоторые статьи были написаны на английском языке и публикуются на русском языке впервые. Несколько исследований и переводов было подготовлено специально для настоящей книги.

Книга рассчитана на востоковедов, студентов востоковедческих вузов, а также на всех интересующихся арабским языком, Кораном и поэзией арабов.

ББК 83.3(0)

ISBN 5-9551-0148-9



© Фролов Д. В., 2006
© Языки славянской культуры, 2006

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	7
Время собирать камни.....	10

Грамматика

К вопросу о понятии предложения в арабской грамматике.....	17
Предлоги в арабской грамматической традиции.....	34
О теории личных местоимений в традиционной арабской грамматике.....	54
Способы определения понятий в традиционной арабской грамматике.....	65
Учение о поэтических вольностях (<i>dar ūr āt ash-shi'r</i>) в традиционной арабской грамматике.....	94

Стихосложение

Заметки по истории 'аруда в Андалусии.....	127
Круги ал-Халила и структура «Лузумийят» Абу-л-'Ала' ал-Ма'арри.....	161

Корановедение

К истории классической арабской филологии: о сложении комплекса «коранических наук».....	185
Ибн ан-Надим об истории коранической экзегетики.....	215
К вопросу о распространении грамотности в Мекке и Медине в период проповеди Мухаммада.....	235
Два ранних текста о происхождении арабского письма.....	244
Эстетические мотивы в Коране.....	263
Семантика мотива камня в Коране.....	299
О стиле Корана.....	323

Композиция Корана: проблема «семи длинных сур»	340
Средневековые мусульманские дискуссии о порядке сур и их значение для изучения композиции Корана	354
Заметки о композиции Корана: сура «Корова»	370
Заметки об именах Корана и терминах «сура», «айат».....	391
Размышления о суре «Нух»	411
Contents	437

ПРЕДИСЛОВИЕ

Статьи, собранные в этой книге, были написаны в разное время, по разным поводам, для разных периодических (или иных) изданий и даже на разных языках. Тем не менее, когда я начал отбирать исследования для сборника, они неожиданно для меня образовали цельную картину. Тогда я понял, что книга получается.

Единство и цельность всем включенным в книгу исследованиям придает единство объекта, а именно, классической арабской филологической традиции, разным граням которой и посвящены отдельные статьи сборника. Об этом единстве арабской филологии, вернее о наших представлениях на этот счет, хотелось бы сказать несколько слов в предисловии к сборнику.

В начале восьмидесятых годов уже, как ни странно, прошлого века я начал читать курс «Введение в арабскую филологию» для арабистов-филологов Института стран Азии и Африки. Одна из задач этого курса — дать студентам понятие о филологической науке, созданной деятелями арабо-мусульманской культуры в классический период (VIII—XV вв.), науке, которая до сих пор определяет многое как в культуре мусульманских народов, так и в арабистике. Тогда передо мной встала задача определить, прежде всего, для самого себя, что собой представляет эта наука. Найти удовлетворяющий меня ответ на возникший вопрос, теоретически корректный и, одновременно, практически удобный для лекционного курса, в литературе, которой я располагал, мне не удалось. Пришлось искать ответ самому.

Ответ сложился в концепцию, которую тогда я выразил в формулировке «Три источника и три составных части классической арабской филологии». И хотя сама эта формулировка, претенциозная и, в силу молодости, задорная, давно для меня лично ушла в прошлое, концепция осталась и до сих пор определяет мои взгляды на предмет.

Отправная точка была очень простая. Как известно, то, о чем мы думаем, формирует содержание и структуру нашей мысли, то, что мы исследуем, определяет структуру складывающейся у нас теории. Внимание же поколений арабских филологов с самого начала было направлено, прежде всего, на три основных объекта: писание ислама, или Коран, древнюю доисламскую арабскую поэзию как источник литературной традиции и классический арабский язык как основное средство выражения для Корана и поэзии, а также всей выросшей на них словесности, литературы и науки. В силу этого классическая арабская филология и сложилась как единая область знания с единым методом, состоящая из трех тесно сплетенных между собой разделов. Это — языкознание, ставшее исходной точкой для развития всего комплекса в теоретическом и методологическом отношениях, теория литературы, прежде всего, поэзии, и корановедение, которое многие средневековые авторитеты определяют совершенно филологически — как «науку о тексте Корана и комментарии к нему». Сейчас, по прошествии двадцати с небольшим лет с момента возникновения данной концепции, мне более по душе другой образ — «нитка, втрое скрученная».

В перечне исходных объектов исследования арабской филологии, как легко заметить, отсутствует один элемент — литературная проза. Причина этого в том, что в тот период, когда складывалась филологическая теория, традиция литературной прозы в арабской культуре еще не сложилась. А раз не было объекта, не возник и раздел науки, его изучающий. Традиция прозы окончательно сложилась лишь в X веке, и уже в следующем, XI веке, возникает наука о стиле прозы — риторика, по-арабски — «наука о красноречии» (*ilm al-balāgha*). Очень быстро эта наука стала одной из самых авторитетных в комплексе арабо-мусульманской учености, но на ней навсегда осталась печать позднего происхождения.

Дело в том, что начало риторики лежит за гранью эпохи «первого синтеза» арабо-мусульманской культуры, времени «мусульманского ренессанса», как называл X век А. Мец. Именно в этом веке был подведен итог всему периоду раннего развития, а состав культуры и науки был четко определен как с точки зрения внешних границ, так и с точки зрения внутренней структуры, что демонстрируют появляющиеся во множестве в X веке классификации наук.

Грамматика, стихосложение, являющее одной из основных составных частей комплекса наук о поэзии, и корановедение — это не

только составные части классической арабской филологии, но и этапы моего личного пути как исследователя и университетского преподавателя. Таким образом, сборник, включающий в себя как самую первую опубликованную мной статью, так и работы, завершённые специально к данному изданию, стал чем-то вроде вехи на пути в три с лишним десятилетия.

В сборник включены статьи, никогда не публиковавшиеся на русском языке, изначально написанные по-английски, и перевод их на русский язык стал для меня очень интересным предприятием, ибо каждый язык обладает собственной логикой и собственными условиями в области научного мышления и изложения. В книгу вошли также статьи, публиковавшиеся в малотиражных изданиях или трудах, давно ставших библиографической редкостью.

Хочется верить, что работы, включённые в сборник, не утратили свою актуальность и интерес для читателей, коллег и учеников, которым они теперь становятся доступными, и что, собранные вместе, они приобрели какое-то дополнительное измерение, позволяющее увидеть что-то новое в увлекательном мире арабского языка и литературы, арабской филологической мысли и арабо-мусульманской культуры.

Сентябрь 2005 г.

ВРЕМЯ СОБИРАТЬ КАМНИ **(Судьба классического востоковедения)***

Ориенталистику XVIII—XIX вв. отличали три черты, ставшие сейчас особенно актуальными.

Во-первых, ясное понимание конечной цели научной работы. Востоковеды прошлых веков, сотрудничая друг с другом, видели свою задачу в том, чтобы раскрыть для своих соотечественников и для мировой цивилизации «экзотические» культуры. В этом было моральное оправдание труда ориенталистов и в глазах окружающих, и в их собственных глазах. Отсюда внимание к публикации письменных памятников, их переводу и комментированию, сбору образцов материальной культуры (коллекции, музеи), сочинению популярных брошюр и книг, которые тогда значили для ученого не меньше, чем узкоспециальные работы. Причем этой работой занимались, как ни странно это звучит сейчас, практически все востоковеды, независимо от области специализации каждого.

Во-вторых, синтетический характер классической науки о Востоке, наличие целостного взгляда на вещи. Недостаточно было предоставить в распоряжение желающих понять Восток груды частных фактов и концепций, в которых неспециалисты не смогут разобраться, утонут, будучи не в силах даже запомнить их. Нужен был образ «экзотической» культуры, понятный, яркий, запоминающийся, который заменил бы то, чем располагает каждый из нас в отношении родной культуры, — контекст, в который укладываются любые частности. Именно этим можно объяснить то обстоятельство, что при отсутствии «западоведения», изучающего «материнскую» для всей классической ориенталистики европейскую культурную традицию

* Впервые эта статья была опубликована в журнале «Народы Азии и Африки», 1990. № 4. С. 89—91.

(оно заменено спектром отдельных дисциплин), востоковедение вполне правомочно существовало как внешне обособленная и внутренне целостная отрасль гуманитарного знания. Параллель: частных наук о Земле множество, а, скажем, селенология только одна. Востоковед прошлого мыслил себя прежде всего знатоком той или иной культуры — арабистом, индологом, синологом, иранистом, а уж потом — языковедом, историком литературы, специалистом по политической или экономической истории, религиоведом и т. д. Широта эрудиции, предполагающая возможность ответить на любой вопрос по «своей» культуре, была для него делом чести. Вспомним, например, академика И. Ю. Крачковского.

В-третьих, конкретно-фактологический характер теоретизирования, который отличали:

— во-первых, отчетливый **филологизм**, поскольку для большинства изучаемых восточных культур основополагающие и определяющие весь строй жизни ценности были сформулированы именно в текстах;

— во-вторых, подчеркнутый **историзм**, поскольку именно Восток с его традиционализмом позволял особенно живо ощутить связь времен, наличие уходящих в глубь времен корней у самых животрепещущих проблем современности.

Наступил XX век. Центробежная сила специализации, долгое время символизировавшей прогресс в науке, практически разорвала на части единство классической ориенталистики. Процесс специализации дал, особенно в первое время, положительные результаты, и положительный потенциал изначального импульса не израсходован до конца и сейчас. Отдельные детали картины изучаемой культуры в истории того или иного народа были прорисованы тщательно, подчас даже сверхтщательно. И самое главное — была убедительно продемонстрирована несостоятельность европоцентристского подхода, который был присущ старому востоковедению. Но были и потери. И немалые. Вместе с утратой общей перспективы распалась и сама картина, а многие участки ее погрузились во тьму забвения, став «черными дырами». Возьмем близкую мне арабистику. На стыке исламоведения и филологии потерялось корановедение, то есть, традиция филологического изучения Корана, весьма развитая в арабской средневековой культуре, а также специфическое учение о неподражаемости Корана, не имеющее прямых аналогий в европейской культуре и важное для истории сразу трех областей: лингвистической

тики, риторики и исламоведения. Не нашло себе места ни в истории арабской литературы, ни в арабском языкознании стиховедение и оттого затерялось (при всей важности системы 'аруда для восточной поэзии). Ослабнувшие связи между избежавшими этой участи областями, которые перестали ощущаться как части единого целого — культуры, усиливали притяжение каждой из них соответствующей общей дисциплиной «по профилю». Востоковед стал воспринимать себя, скажем, лингвистом, а не арабистом; литературоведом, а не иранистом; политологом, а не индологом. Это означало в первую очередь теоретическую переориентацию. Общекультурный контекст традиции становился все менее обязательным для интерпретации отдельных явлений, что вело к обесцениванию широкой востоковедной эрудиции, и ориенталист во многих случаях переставал быть знатоком Востока.

Смена «парадигмы» повышала методологическое значение эрудиции другого рода — общетеоретической. Не редкостью стал тип ученого, занимающегося, например, изучением того или иного восточного языка и прекрасно знающего Ф. де Соссюра, Р. Якобсона и Н. Хомского, но с трудом могущего рассказать о религии «своей» страны или о ее социополитической истории, а подчас и о традиции национального языкознания. Постепенно признанная де-юре в результате углубления наших знаний самобытность восточных культур стала де-факто исчезать из внимания исследователей, а сами исследования — превращаться в демонстрацию действенности универсалистских концепций сравнительно-типологического характера, разработанных часто даже без привлечения материала соответствующей традиции. Выгнанный в дверь европоцентризм начал тайком пробираться в окно. Утрата представления о единстве и индивидуальной неповторимости каждой культуры имела и еще одно негативное последствие. Востоковедение, которое было связным между культурами, инструментом их взаимообогащения, утратило свою цель. При отсутствии адекватного уровню развития науки единого образа, единой концепции «другой» культуры нечего стало передавать носителям «своей» культуры, а также культуре общемировой. Как это часто бывает, объективный итог стал восприниматься как моральный императив. Мне приходилось не раз слышать утверждения, что востоковед должен заниматься «чистой» наукой, а такая сфера деятельности, как перевод, заслуживает лишь высокомерно-нисходительного, полупрезрительного отношения как стремление

угодить широкой публике. Дескать, хотя бы понять чужую культуру — пусть выучат язык и читают классические тексты. Не все разделили бы высказанное столь эксплицитно мнение, но уже выросло не одно поколение востоковедов, из которых многие не перевели ни строчки. Отступление от культурной функции ориенталистики, не менее важной, чем чисто научная функция, привело к появлению, так сказать «дегуманизированного» востоковедения. Читаешь иную работу, разбираешься в сложных абстрактных схоластических построениях автора и не можешь отделаться от впечатления, что тот немногий фактический материал, который попал в работу, ученому только мешает. Состояние науки определило и характер подготовки кадров для нее, когда рост удельного веса специальных, часто даже не имеющих отношения к Востоку курсов шел параллельно с сокращением общевостоковедной подготовки. Не случайно, что в недавнем, но уже прошлом в Институте стран Азии и Африки МГУ всерьез обсуждался вопрос об исключении слова «востоковед» из диплома.

Нельзя войти дважды в одну и ту же реку. Классическое востоковедение есть факт прошлого. Забыть все, чему ориенталистика научилась от других наук, что она сама сделала позитивного в рамках специализации, — невозможно, да и не нужно. Речь в настоящий момент идет о другом. Настало время собирать камни. Дальнейшее развитие науки о Востоке предполагает возрождение на уровне современных знаний общей теории, или концепции каждой из восточных традиций как целостного организма, данного в историческом развитии. Сумма накопленного, но не систематизированного материала делает эту задачу реальной и вместе с тем одной из самых актуальных. Требуется коренной пересмотр всего нашего взгляда на Восток. Без этого невозможно дальнейшее углубление знаний в каких-то отдельных областях. Этого требует и адекватное осмысление восточного материала в различного рода типологических и иных глобальных схемах, ибо такая обобщающая теория задает тот «коэффициент преломления», который позволяет одновременно учесть специфику восточных традиций и действительно обогатить эти схемы и концепции, сделать их, по сути, универсальными.

Успех в построении таких концепций требует осторожности, чтобы избежать опасностей как консерватизма, так и априоризма, а это значит, что путь к ним идет снизу, от фактов. Это путь индукции. На настоящем этапе, вероятно, следует говорить не о теории востоковедения, а о теориях, максимальный уровень обобщения ко-

торых — национальная традиция или, в крайнем случае, — культурный регион, например, мусульманский. Не только теоретические, но и практические нужды требуют развития таких обобщающих концепций. Иначе востоковедение не сможет выполнить свою культурную задачу, которая предполагает осознание того непреложного факта, что и сейчас, как и столетие назад, открытие доступа к сокровищам экзотических культур — дело не менее важное, чем разработка умозрительных построений, а также и сугубо конкретную, но очень важную задачу социополитического прогнозирования. Другими словами, востоковедение рискует потерять рациональное основание своего существования и стать ненужным придатком гуманитарной науки, от которого в условиях жесткой экономии общество может и избавиться. Обеспечение этой задачи кадрами требует перестройки в системе подготовки востоковедов. В свое время в ИСАА обсуждалась концепция единого базового востоковедного образования (первые два или три курса) с последующей специализацией. Может быть, настало время вернуться к этой идее.

ГРАММАТИКА

К ВОПРОСУ О ПОНЯТИИ ПРЕДЛОЖЕНИЯ В АРАБСКОЙ ГРАММАТИКЕ *

В истории изучения арабского синтаксиса отчетливо выделяются две гетерогенные в своих основаниях традиции — арабская и европейская, отличающиеся, прежде всего, своей принципиальной несводимостью друг к другу. Этот факт, разумеется, не означает невозможности или бесполезности попыток использовать отдельные идеи и достижения одной из традиций для обогащения грамматической теории, развиваемой в рамках другой. Наоборот, такие попытки весьма плодотворны, ибо они могут привести к генерации новых идей, к раскрытию новых сторон структуры арабского языка. Вместе с тем взаимообогащение может дать позитивные результаты только при учете оригинальности теоретических построений арабской грамматики, только при сознательной, последовательной и кропотливой работе по выяснению действительных очертаний этой теории как в общих ее основаниях, так и в отдельных частностях. В противном случае инерция мышления будет неизбежно подталкивать нас к

* Эта статья, написанная в 1972 году и сданная в редакцию в 1973 году, была в силу обстоятельств впервые напечатана в Вестнике Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 1976. № 1. С. 46—54.

За тридцать лет, которые прошли со времени выхода в свет настоящей статьи, появился ряд публикаций, посвященных той же теме, которая оказалась весьма актуальной. Из них мне хотелось бы отметить две статьи, вышедшие одновременно, в 1988 году:

G. Goldenberg. Subject and Predicate in Arab Grammatical Tradition // ZDMG. Vol. 138. 1988. P. 39—73; R. Talmon. A Study in the Legacy of sentence-concept and the Sibawaihian legacy in Arabic Grammar // ZDMG. Vol. 138. 1988. P. 74—98.

Некоторые замечания и дополнительные ссылки были помещены мной в примечания к тексту статьи.

тому, чтобы найти в положениях арабской грамматики еще один вариант наших собственных убеждений и взглядов, что не только не способствует достижению поставленной нами задачи, но и создает препятствия на пути к ней.

Положения о синтаксисе как науке, занимающейся изучением предложений, и о предложении как основном понятии синтаксиса превратились в европейской лингвистике в трюизмы настолько, что трудно представить существование теории, где отсутствовало бы понятие предложения. Поэтому с самого начала теоретического освоения арабской грамматической традиции возник вопрос о понятии, соответствующем в ней понятию «предложение». При этом принципиальная возможность отсутствия данного понятия не учитывалась.

Уже В. Ф. Гиргас¹, один из первых исследователей арабской грамматической мысли, высказал взгляд, получивший в арабистике широкое распространение. Он считал, что предложению в арабской грамматике соответствует понятие *jumla* (в дальнейшем изложении — *джумла*)². Это положение позволило использовать в разработке синтаксиса арабского языка ряд интересных и плодотворных идей, выдвинутых арабскими грамматистами в связи с понятием *джумла*, в частности, ввести понятия именного и глагольного предложений.

Однако понятие *джумла*, имея общие черты с понятием предложения, существенно отличается от него. Для решения вопроса о том, какой момент — общности или различия — преобладает, необходимо выяснить, какое место занимает понятие *джумла* в синтаксической теории арабов и какой смысл вкладывается в него в рамках этой теории. Именно это и составляет основную задачу данной статьи.

Понятие *джумла* возникло в арабской грамматике сравнительно поздно, тогда, когда формирование теории было в основном закончено³. В силу этого обстоятельства мы рассматриваем, прежде всего, процесс становления этого понятия, а также те внутрисистемные причины, которые вызвали его необходимость.

¹ См.: В. Ф. Гиргас. Очерк грамматической системы арабов. СПб., 1873. С. 79.

² Все арабские термины приводятся в статье в паузальной форме.

³ Появившиеся с тех пор публикации показывают, что генезис этого понятия следует, возможно, датировать более ранним временем, чем мне казалось тогда, однако ключевой фигурой по-прежнему остается ал-Мубаррад.

Для этой цели было отобрано четыре источника, охватывающих классический период развития арабской грамматики (VIII—XII вв.). Отбор источников определялся их местом и значением, а также их доступностью для автора. В число отобранных источников вошли трактаты Сибавайхи (VIII в.)⁴, ал-Мубаррада (IX в.)⁵, Задждаджи (X в.)⁶, Замахшари (XII в.)⁷.

В силу ряда особенностей грамматических трактатов классического периода⁸ мы будем при выяснении сущности интересующего нас понятия широко опираться на его функционирование в рамках грамматической теории. Функционирование понятия есть та сумма контекстов, в которых оно реально употребляется в том или ином источнике. Анализ этого материала позволяет определить, прежде всего, объем понятия, то есть, совокупность явлений, к которым оно приложимо, а также его внутреннюю форму, то есть, тот принцип, на основании которого данная совокупность явлений объединяется под одним понятием, одновременно выделяясь среди смежных явлений. Выбранный подход к анализу данного понятия определил и форму изложения, которое строится на базе разбора источников, расположенных в хронологической последовательности.

Сибавайхи (ум. 180/796). Самым ранним из дошедших до нас грамматических трактатов является «Книга» Сибавайхи, в которой арабская грамматика уже нашла, по общему признанию, свое законченное выражение. Это относится как к основополагающим принципам, на которых строится теория, так и к набору тем, то есть, основных направлений, по которым идет исследование.

Синтаксической проблематике в «Книге» посвящено более половины объема текста (492 с., 281 глава). Термин *джумла* в «Книге» не встречается ни разу⁹. Очевидно, что Сибавайхи такого понятия не

⁴ *Сибавайхи*. Китаб. Т. 1—2. Каир, 1898.

⁵ *Ал-Мубаррад*. Ал-Муктадаб. Т. 1—4. Каир, 1965—1966.

⁶ *Задждаджи*. Ал-Джумал. Париж, 1957.

⁷ *Замахшари*. Ал-Муфассал. Христиания, 1840.

⁸ Об этих особенностях я позднее говорил в статье «Способы определения понятий в традиционной арабской грамматике» (1987), помещенной в настоящем сборнике.

⁹ Это утверждение было сделано нами на основании сплошного просмотра текста Булакского издания. К аналогичному выводу пришел и М. Картер, см.: M. Carter. 'Twenty dirhams' in the *Kitāb* of Sibawaihi // BSOAS. 35. 1972. P. 495, note 23 Его подтверждают данные, которые приводит Ж. Тру-

знает. Какого-то другого понятия, которое можно было бы считать аналогом понятия предложения, также нет. Следовательно, Сибавайхи строит свою синтаксическую систему, не испытывая необходимости в понятии предложения. Далее мы постараемся вкратце охарактеризовать синтаксическую систему Сибавайхи, которая в основном сохраняется на всех последующих этапах развития арабской грамматики.

Модель структуры речи (*калām*) в арабской грамматике можно назвать синтетической в отличие от аналитической модели, принимаемой в основном европейскими грамматистами. На уровне синтаксиса элементарными и в то же время единственными единицами считаются слова (*калим*). Все остальные объекты, рассматриваемые на этом уровне, не имеют статуса целостной единицы. Теория представляет их как совокупности единиц — слов, определенным образом оформленных и расположенных по отношению друг к другу, а не как сложные единицы, состоящие из нескольких слов.

Подход Сибавайхи к анализу синтаксических явлений обусловлен рядом аксиоматических положений, которые строго определяют как направление исследования, так и его задачи. Эти положения ясно проявляются в «Книге» в анализе конкретных синтаксических проблем.

Сибавайхи занимается изучением строения речи. Однако задачу свою он видит не в выделении синтаксических конструкций разной степени сложности и описании их формальных свойств, а в задании правил сочетания или соположения языковых единиц (слов) при построении речи говорящим и формоизменения слов в процессе этого соположения. Определение правильной формы слова в зависимости

по, см.: *G. Troupeau*. Lexique-index du Kitāb de Sibawayhi. Paris, 1976. P. 61. Согласно Трупо, слово *jumla* (мн. ч. — *jumāl*) употреблено в «Книге» восемь раз в единственном числе и один раз — во множественном числе. Во всех этих случаях слово значит «комплекс» (перевод Трупо — *ensemble*), причем в пределах синтаксического раздела трактата оно употреблено только три раза, а шесть раз — в изложении вопросов морфологии. Тальмон и Гольденберг в вышеупомянутых статьях тоже исходят из факта отсутствия термина *джумла* в «Книге». Со ссылкой на Трупо отсутствие понятия *jumla* у Сибавайхи констатирует и К. Ферстех, см.: *C. H. M. Versteegh*. Arabic Grammar & Qur'ānic Exegesis in Early Islam. Leiden, 1993. P. 2. Позднее он пишет: «В «Книге» Сибавайхи термин *джумла* не встречается, и, как показал Тальмон..., у него фактически нет никакого термина для понятия 'предложение'», см.: *Kees Versteegh*. The Explanation of Linguistic Causes. Az-Zağğāgī's Theory of Grammar. Amsterdam, 1995. P. 214.

от его места в речи является одной из конечных целей синтаксического исследования.

В известной мере установка Сибавайхи имеет много общего с задачами, которые ставит перед собой генеративная грамматика Н. Хомского, с той лишь разницей, что там система правил служит только цели теоретического представления структуры предложений и ни в коей мере не претендует на имитацию процесса построения предложения говорящим. Система же арабской грамматики рассматривается самими арабскими грамматистами как модель, имитирующая действия говорящего, строящего высказывание. Для них речь анализируется так же, как строится, и строится так же, как анализируется. Это совпадение онтологического и методологического аспектов теории обуславливает динамический характер модели арабской грамматики в отличие от псевдодинамического (статичного в действительности) характера модели Хомского¹⁰. Важными следствиями этого динамического характера модели структуры речи являются:

во-первых, временной фактор, который арабская грамматика, начиная с Сибавайхи, вводит в эту модель. Действительно, речь рассматривается и анализируется не как объект, уже построенный и лишь затем подвергающийся анализу, но как нечто, строящееся говорящим;

во-вторых, линейный характер и однонаправленность данной модели структуры речи.

Формоизменение любого слова в речи считается обусловленным каким-то словом из тех, что появились в речи до него. Предшествующее слово понимается как управляющее данным словом, или фактор, определяющий как сам факт появления его, так и его форму. Комплекс положений арабской грамматики, связанных с понятием фактора, в европейской арабистике принято называть теорией факторов. Фактором, таким образом, называется слово, управляющее следующим за ним (не обязательно непосредственно) словом в плане формоизменения. Причем одно и то же слово может выступать управляющим по отношению к целому ряду слов. Сочетательные возможности каждого слова, появившегося в речи, то есть, его по-

¹⁰ В этом смысле не случаен выбор названия для того раздела грамматики, который соответствует синтаксису: *naʿm*, которое, как масдар, обозначает движение в каком-то направлении.

тенциальные возможности управления, определяют дальнейшее направление развертывания речи. Эти потенциальные возможности слова могут реализовываться с разной степенью полноты и в определенной последовательности, что создает определенную конфигурацию линейной цепи *калимов*, в которой все элементы определенным образом связаны друг с другом отношением управления как управляемые и факторы.

Эта цепь управления обрывается в двух случаях: а) когда процесс говорения окончен и дальше вообще нет слов; б) когда очередное слово в силу той или иной причины не может быть управляемым каким-либо предшествующим словом. Такое слово начинает новую речевую цепь, обусловленную на каждом шаге потенциальными возможностями управления слов, используемых для ее построения.

Разумеется, мы дали только упрощенную схему теории факторов. Ее подробная экспозиция и анализ не входили в нашу задачу. Для нас было важно подчеркнуть принцип связи слов в речи и условия окончания одной речевой цепи и начала другой, а также показать связь этих положений в единой теории. В связи с изложенным ясно, что причиной, условием формоизменения выступает не конструкция, в которую входит данное слово, а другое слово, то есть, единица того же уровня, что и управляемое. Известную аналогию этому подходу можно найти в грамматике зависимостей Л. Теньера¹¹.

В силу сказанного каждая пара управляющее — управляемое, которая в европейской традиции была бы осмыслена как конструкция (синтагма, словосочетание), то есть, как сложная единица, в арабской грамматике так и остается сочетанием двух единиц. Показательно, что у Сивавайхи нет понятия конструкция (*tarkib* или *murakkab*)¹², которое появляется значительно позднее. Нет и производных от него понятий «предикативная конструкция», «атрибутивная конструкция» и т. д. Но это отнюдь не означает, что Сивавайхи не занимается изучением данных объектов. Напротив, в «Книге» содержится очень подробный анализ грамматических особенностей различных видов пар управляющее — управляемое.

Это обстоятельство отразилось и на терминологии. Термины, являющиеся названиями пар слов, связанных конкретным видом управле-

¹¹ L. Tesnière. *Eléments de syntaxe structurale*. Paris, 1965.

¹² Согласно данным Трупо, цит. соч., корень *r-k-b* вообще отсутствует в «Книге».

ния, построены у Сибавайхи аналитически, путем сложения названий первого и второго элемента пары, соотносенных между собой через возведение к названию определенного вида управления, например:

- *al-musnad wa-l-musnad ilayh* («опирающееся» и «опора»), как название для предикативного сочетания;
- *al-muḍāf wa-l-muḍāf ilayh* («прибавленное» и «то, к чему прибавлено»), как название для генитивного сочетания;
- *aṣ-ṣifa wa-l-mawṣūf* («определение» и «определяемое»), как название для атрибутивного сочетания.

Грамматический анализ у Сибавайхи исходит из принципа, что единственными единицами, образующими речь, являются слова. Однако уже сам Сибавайхи, анализируя конкретные варианты развертывания речевой цепи, столкнулся с рядом случаев, когда на очередном шаге развертывания вместо отдельного слова появлялся предикативный комплекс, входящий в цепь и функционирующий в ней как целостная единица, позиционно эквивалентная единичному слову. К ним Сибавайхи относит случаи:

а) когда предикативный комплекс является определением к имени в неопределенном состоянии, например:

- *marartu bi-rajulin ḡarabanī* 'Я прошел мимо человека, который ударил меня';

б) когда предикативный комплекс является дополнением к «имени обобщенного значения» *alladhī* и *man*, замещающая вместе с ними позиции определения к имени в определенном состоянии, подлежащего и дополнения, например:

- *alladhī in ta'tihi ya'tika zaydun* 'Тот, который придет к тебе, если ты придешь к нему, — это Зайд' ¹³;

в) когда предикативный комплекс выступает как второй элемент именного предикативного комплекса, то есть, замещает в нем позицию сказуемого, например:

- *anā wa-llahi in ta'tihi lā 'ātika* 'Я, — клянусь Аллахом, — если ты к нему придешь, не приду к тебе' ¹⁴;

¹³ См.: Сибавайхи. Цит. соч. Т. 1. С. 444 (глава 249). В объяснении употреблен термин *калам*.

¹⁴ Сибавайхи. Цит. соч. Т. 1. С. 444—445 (глава 250). В объяснении этого примера Сибавайхи говорит, что это «речение (*калам*), опирающееся на *anā*».

г) когда именной предикативный комплекс замещает второй глагол в условных конструкциях с частицами, ставящими в *джазм*, форму усеченного наклонения, два глагола, например:

— *in ta 'tihi fa-'anā karīmūn* 'Если ты ко мне придешь, я буду щедрым'¹⁵.

Примеры, которые мы взяли у Сибавайхи, показывают, что предикативный комплекс замещает либо позицию имени (а—в), либо глагола в *джазме* (г). С другой стороны, из них видно, что комплекс может быть глагольным (а), именным (г), или даже двойным (б, в)¹⁶, состоящим из двух предикативных ядер, связанных в одно целое частицей.

Мы видим, что глагол выступает здесь то как единичное слово, замещаемое комплексом, то как комплекс, замещающий единичное слово. В этом — отражение внутренне присущего арабской грамматике противоречия, имеющего основание в реальных фактах арабского языка, где глагол одновременно и слово, и целое предикативное сочетание за счет инкорпорированного в него местоимения. Размеры статьи не позволяют подробно остановиться на том, как это противоречие разрешается в арабской грамматике. Укажем только, что оно имеет отношение к некоторым моментам теории прономинализации (*iḡmār*).

Сибавайхи нуждался в том, чтобы как-то называть эти комплексные единицы. В силу отсутствия специального термина он, как мы видим, употребляет термин *калām*. Остановимся кратко на этом термине.

Терминологическое употребление слова у Сибавайхи тесно связано с его общим значением как слова языка. Это общее значение слова определяет некоторые стороны понятия, возникающего на базе его употребления как термина. *Калām* как слово языка, не будучи по форме масдаром, имеет масдарное значение, то есть, является названием определенного действия — «говорения». Как всякое слово с масдарным значением оно обладает возможностью субстантивироваться. Подвергаясь субстантивации, *калām* приобретает значение результата действия — «чего-то сказанного, высказанного». В силу

¹⁵ Там же. Т. 1. С. 435 (глава 244). Выражение *anā karīmūn* названо *калām*.

¹⁶ В нашей терминологии — «сложным предложением с придаточным условием».

этого *калām* как термин выражает понятие арабской речи или арабского языка как объекта грамматики.

Но поскольку «нечто сказанное» — это не только весь язык в целом, но и любое конкретное речение или высказывание на арабском языке, постольку *калām* у Сибавайхи становится названием также любого правильного высказывания. При этом одной из самых существенных характеристик *калām*, вернее, любого объекта, подводимого под это понятие, будь то речь в целом или отдельное высказывание, является для автора «Книги» законченность. Грамматисты последующих периодов разъясняли, что законченность речи означает, что говорящий может замолчать, так как слушающий уже получил какую-то информацию.

Выделение законченности как характеристики *калām* поставило вопрос о минимальной структуре высказывания, обладающего законченностью, то есть, о минимуме речи. Сибавайхи выделил в качестве минимума речи сочетание «опоры» и «опирающегося» (в нашей терминологии подлежащего и сказуемого). Одновременно он постулировал наличие двух видов этого сочетания: именного и глагольного.

Рассмотрение законченности *калām* в структурном плане позволило Сибавайхи использовать этот термин для называния комплексов, рассмотренных выше, которые по структуре похожи на высказывание, но не являются им. Однако такое употребление термина было не совсем удобным, так как оно делало выражаемое им понятие внутренне противоречивым. Ведь *калām*, выражая понятие самостоятельного, семантически законченного высказывания, употреблялся в таком случае как название того, что таким высказыванием не является.

Возникла и другая трудность, связанная с тем, что выделение в качестве составляющих речи комплексных единиц вступало в противоречие с первоначальной моделью синтаксического анализа, охарактеризованной выше, в которой единицами, составляющими речь, признавались только единичные слова. Поэтому там, где существует возможность альтернативного решения, соответствующего принятой модели анализа, Сибавайхи ее использует. Это относится, прежде всего, к глагольным предикативным комплексам. В силу того, что глагол в теории является и словом, и целым предикативным комплексом, можно считать, что данную позицию занимает не весь комплекс целиком а только глагол, что не нарушает принятой моде-

ли синтаксического анализа. При анализе случая (г) из приведенных выше Сибавайхи иногда говорит, что место второго глагола после частицы *in* занимает *kalām*, но чаще — что его занимает частица *fa-*. Однако надо отметить, что возможность альтернативного решения для именных комплексов крайне редка, а для двойных предикативных комплексов вообще отсутствует.

В силу указанных двух обстоятельств употребление термина *kalām* для названия предикативных комплексов, занимающих позицию единичного слова, существует у Сибавайхи лишь как тенденция и относительно мало частотно, особенно по отношению к глагольным предикативным комплексам.

Ал-Мубаррад (210/826—286/899)¹⁷. Новым этапом в развитии синтаксической теории арабов явились труды грамматиста басрийской школы ал-Мубаррада, один из самых известных трактатов ко-

¹⁷ Исследователи истории арабской грамматики установили некоторые вехи становления термина *джумла* в течение столетия, которое отделяет ал-Мубаррада от Сибавайхи. Как показал Тальмон, термин *джумла* четыре раза употребляется уже в грамматическом комментарии «Ма‘ани ал-Кур’ан» куфийского грамматиста ал-Фарра’ (ум. 204/820) как обозначение предикативного комплекса в позиции единичного слова в структуре высказывания, то есть «придаточного предложения» или, по-английски, «clause», см.: *Talmon. A Study in the Legacy of sentence-concept*. P. 90—91. В той же статье Тальмон показывает, что у ал-Фарра’ есть еще терминологический вариант от того же корня, прилагательное *tujmal* (ж. р. — *tujmala*), который в употреблении (*kalām tujmal*) близко подходит к значению, выражаемому термином *джумла*, см.: Там же. С. 91—93. Данные Тальмона подтверждает и фундаментальное исследование языковедческой терминологии ал-Фарра’, предпринятое Н. Кинбергом, см.: *Naphtali Kinberg. A Lexicon of al-Farrā’s Terminology in his Qur’ān Commentary with Full Definitions, English Summaries & Extensive Citations*. Leiden, 1996. P. 133—134. Ср. также: *Versteegh. Arabic Grammar & Qur’ānic Exegesis*. P. 102. Из этих наблюдений можно сделать два гипотетических вывода. Во-первых, слово *джумла* начало «терминологизироваться» не собственно в общеграмматической теории, а в ее практическом приложении — лингвистическом комментарии к Корану, области, о которой я в 1976 году имел весьма смутное представление. Во-вторых, употребление *джумла* у ал-Фарра’ (например, наличие термина-дуплета, впоследствии практически вышедшего из употребления) очень похоже на самый начальный этап выработки понятия. Это значит, что понятие *джумла* родилось в рамках не басрийской школы, одним из основателей которой был Сибавайхи, а соперничавшей с ней куфийской школы, в которой ал-Фарра’ был ключевой фигурой, сопоставимой с Сибавайхи.

торого был выбран нами для исследования. В трактате «ал-Муктадаб» уже появляется термин *джумла* как «предложение», но встречается еще крайне редко. Отмечено всего пять случаев его употребления. Фактически, это самый ранний из доступных нам этапов зарождения данного понятия¹⁸.

Понятие, обозначаемое тем или иным термином, вырастает, как уже говорилось, из каких-то сторон значения слова, выбранного в качестве термина. Обратимся с этой точки зрения к термину *джумла*. Как слово языка *джумла* имеет значения: совокупность, итог, сумма и так далее, позволяющие определить его общее значение как «составное целое из нескольких частей». Именно это значение и послужило основой для его терминологического употребления в грамматике¹⁹. Явление, подводимое под понятие *джумла*, характеризуется

В этой связи интересно наблюдение Тальмона, что в «Ма'ани ал-Кур'ан» басрийского грамматиста ал-Ахфаша Среднего (ум. 215/830), ученика Сивавайхи и младшего современника ал-Фарра', синтаксического термина *джумла* нет, хотя само слово один раз встречается, см.: *Talmon. A Study in the Legacy of sentence-concept*. P. 93. Возможно, что стремлением закрепить и в этом вопросе приоритет за басрийской школой объясняются отмеченные Тальмоном в статье 1988 года, см.: Цит. соч. С. 80, примеч. 24, случаи, когда употребление термина *джумла* в значении «предложение» приписывается Сивавайхи, см.: *Ал-Мубаррад*. Ал-Камил / Изд. В. Райта. Лейпциг, 1864—1892. Т. 1. С. 289, 14; *Ибн ал-Анбари* (ум. 577/1181). Асрар ал-'арабийя / Изд. Ч. Ф. Сейболд. Лейден, 1886. С. 32, 7, либо отмеченный Гольденбергом случай, см.: Цит. соч. С. 54, когда то же приписывается ученику Сивавайхи Абу 'Усману ал-Мазини (ум. 249/863), см.: *Ал-Мубаррад*. Ал-Муктадаб. Т. 3. С. 127.

¹⁸ Ферстех пишет: «Возможно, термин *джумла* в общем смысле “предложение” (sentence) был введен в лингвистическую терминологию именно ал-Мубаррадом», см.: *Versteegh. Arabic Grammar & Qur'anic Exegesis*. P. 102. Он ссылается в частности на определение субъекта глагола, приводимое ниже. Тальмон определяет место ал-Мубаррада так: «Таким образом, ал-Мубаррад является связующим звеном между ранними грамматистами, Сивавайхи и ал-Фарра', и грамматистами четвертого века мусульманской эры. В его трудах мы видим интересный симбиоз между употреблением термина *калям* ‘речь’ и введением термина *джумла* для обозначения предложения», см.: *R. Talmon. A Study in the Legacy of sentence-concept*. P. 95.

¹⁹ Как показывают данные Тальмона по грамматической терминологии в тексте словаря «Китаб ал-'айн» ал-Халила ибн Ахмада, учителя Сивавайхи, ал-Халил уже знает слово *джумла* в значении «комплекс», «комплексная единица» в противопоставлении элементарной единице и иногда использует его в анализе структуры речи, см.: *R. Talmon. Arabic Grammar in its Formative Age*. *Kitab al-'Ayn & its Attribution to Ḥalīl b. Aḥmad*. Leiden, 1997, см.

с двух сторон. С одной стороны, в нем подчеркивается аспект целостности, а с другой — аспект неэлементарности.

Поскольку эксплицитного определения понятия *джумла* у ал-Мубаррада нет, мы будем при определении его объема и внутренней формы опираться на его функционирование в контексте теории.

Автор «ал-Муктадаба» связывает понятие *джумла* с предикативным сочетанием. Он говорит, например, следующее: «Имя — субъект глагола — стоит в падеже раф', потому что оно и глагол образуют *джумла*, после которого можно замолчать и которое содержит информацию (букв. пользу) для слушающего. В этом глагол и его субъект подобны имени начинания и его *хабару* (= сообщению)»²⁰. Или в другом месте: «*ḥaythi* генитивно сочетается с *джумлами*, то есть, с именем начинания и *хабаром* или глаголом и его субъектом»²¹.

В этих отрывках есть ряд интересных моментов. Прежде всего, понятие *джумла* явно относится автором как к именным, так и к глагольным предикативным комплексам. Однако вместе с тем ал-Мубаррад задает именной предикативный комплекс как основную разновидность *джумла* путем установления между обоими видами его отношения уподобления. Далее, явления, обозначаемые данным термином, обладают статусом единицы, на что указывает наличие множественного числа у термина *джумла*. Затем, очевидно, что если понятие *джумла* связывается с предикативным сочетанием, то между ним и понятием *кал'ам* возникает некоторая общность, а именно:

- 1) оба они соотносятся структурно с предикативными сочетаниями;
- 2) оба обладают статусом законченности.

Однако между ними есть и существенное различие. Так, *джумла* обозначает предикативный комплекс только тогда, когда он выступает в качестве элемента структуры другого высказывания, но не тогда, когда он образует самостоятельное высказывание. Например, во втором из приведенных нами отрывков *джумла* обозначает предикативный комплекс, замещающий позицию второго элемента генитивной конструкции.

Можно сделать вывод о том, что понятие *джумла* было введено в концептуальную систему арабской грамматики как обобщение тех случаев, когда предикативные комплексы выступают не как само-

особенно цитаты 5, 10; 8, 204. Но о становлении понятия «предложение» в связи с этим термином у него еще говорить не приходится.

²⁰ Ал-Мубаррад. Ал-Муктадаб. Т. 1. С. 8.

²¹ Цит. соч. Т. 2. С. 52.

стоятельные высказывания, а как составляющие речи, функционально тождественные единичному слову. Как мы помним, уже Сибавайхи испытывал необходимость в выделении подобных комплексных единиц в структуре речи. Однако при подведении этих явлений под понятие *калām* возникал ряд трудностей, связанных с тем, что внутренняя форма этого понятия вступала в противоречие с таким его употреблением. С одной стороны, применение понятия самостоятельного законченного высказывания к тому, что им не является, делало это понятие внутренне противоречивым. С другой стороны, это понятие было не в состоянии выделить в обозначаемом явлении именно те его стороны, которые выражали его сущность: ни то, что это — единица в структуре высказывания, а не высказывание, ни то, что это — комплексная единица. Термин же *джумла* оказался очень удобным для формирования понятия комплексной единицы, необходимого для изучения структуры речи.

Появление термина *джумла* сделало более последовательным употребление термина *калām*, который стал относиться только к самостоятельным высказываниям, став значительно менее частотным. В тексте был отмечен случай, когда *калām* употреблен там, где должно быть *джумла*, говорящий, что терминология у ал-Мубаррада еще не до конца установилась.

Сказанное позволяет понять, почему ал-Мубаррад называет основной разновидностью *джумла* именно предикативный комплекс. Дело в том, что необходимость во введении понятия комплексной единицы была обусловлена, прежде всего, именно комплексом, который представлял наибольшую трудность для модели пословного анализа структуры речи, функционируя как единое, но сложное целое, не сводимое ни к одному из составляющих его слов. Для глагольного же комплекса всегда существовала возможность решения, не выходящего за рамки заданной модели строения речи.

Задждажи (ум. 337/949)²². В трактате «ал-Джумал», отобранном нами для исследования, заметно возрастает частотность понятия *джумла*. Анализ его функционирования в основном подтверждает выводы, сделанные при анализе употребления понятия *джумла* у

²² Гольденберг в своей статье 1988 года показывает, что *джумла* как синтаксический термин уже достаточно свободно употребляется в «Ма'ани ал-Кур'ан ва-и'рабух» аз-Задждажа (ум. 311/923) и в «Китаб ал-усул фи-н-нахв» Ибн ас-Сарраджа (ум. 316/928), см.: Цит. соч. С. 54.

ал-Мубаррада. Данное понятие приложимо только к предикативным комплексам, причем тогда, когда они функционально эквивалентны слову. У Задждаджи еще более четко выражен тот момент, что *джумла* есть одна из единиц, из которых строится речь. Так, например, он говорит: «... генитивно сочетается с именами, глаголами и *джумлами*»²³. Можно считать, что у Задждаджи это понятие уже окончательно сформировалось. С этого момента арабская грамматика получила в свое распоряжение еще одно понятие, служащее инструментом анализа структуры речи наряду с понятиями имени, глагола и частицы.

Понятие *джумла* у Задждаджи претерпевает некоторые изменения с точки зрения его объема. Оно охватывает, как и у ал-Мубаррада, именные предикативные комплексы, например:

В выражении *kāna zaydun huwa-l-qā'imu* 'Зайд был стоящим' *huwa* становится именем начинания, *al-qā'imu* — его хабаром, а *джумла* из них — хабаром при *kāna*²⁴.

Однако у Задждаджи в отличие от ал-Мубаррада это понятие никогда не относится к глагольному предикативному комплексу. Автор «ал-Джумал» во всех случаях говорит, что позицию в структуре речи занимает не комплекс целиком, а отдельно взятый глагол²⁵. Исключения составляют предикативные сочетания с глаголами групп *kāna* и *zanna*, которые в арабской грамматике считаются производными от именных предикативных сочетаний, например: «*alladhi* может соединяться с любым *джумлами*, способным употребляться са-

²³ Задждаджи. Ал-Джумал. С. 77.

²⁴ Цит. соч. С. 153.

²⁵ Данные другого известного сочинения: Задждаджи. Ал-Идах фи 'илал ан-нахв. Каир, 1959, см. также его комментированный английский перевод в: Versteegh. The Explanation of Linguistic Causes. Az-Zağğāgī's Theory of Grammar, к которому я не обращался, когда писал эту статью, заставляют нас пересмотреть это утверждение. Так, Задждаджи говорит (с. 119): «Доказательством того, что глаголы имеют неопределенное состояние, состоит в том, что они неотделимы от своих субъектов. Глагол же и его субъект — это предложение, которое самостоятельно и имеет смысл (*jumla yustaghna bihā wa-taqa 'u bihā fā'ida*). Все же предложения имеют неопределенное состояние» и еще ниже (с. 120): «Глагол же и его субъект — это предложение, наподобие (*bi-manzila*) мубтада' и хабар» (то есть именного предложения. — Д. Ф.). Другие же употребления термина в основном подтверждают наши выводы. Так, говоря о третьем разряде слов, частицах, автор пишет (с. 55): «Частица — это то, что не может обойтись без предложения, на котором она стоит» (*jumla yaqūmu bihā*).

мостоятельно, например, *inna* и подобными ему, *kāna* и подобными ему, *zanna* и подобными ему»²⁶.

У Заджжаджи интересен еще один момент. Перечисляя виды единиц, которые могут быть употреблены в какой-то позиции, он часто включает в него *zarf* (*zarf*) наряду с глаголами, именами и *джумлами*. Примером *zarfa* как синтаксической единицы может служить, скажем, предложное сочетание, то есть имя вместе с управляющим им предлогом. В некоторых случаях *zarf* выступает в структуре речи как целостная единица, не поддающаяся пословному анализу. Вместе с тем он не может являться самостоятельным высказыванием, так как не содержит в себе двучленного предикативного ядра. В силу последнего обстоятельства понятие *джумла*, строго говоря, не приложимо к *zarfam*. *Zarf* схож с *джумла* только в одном: в том, что он комплексная единица структуры речи. В дальнейшем, когда *zarf* окончательно превратился в теории в целостную составляющую структуры высказывания, он стал называться *shibh al-jumla* — «джумлеподобная единица», основанием для чего был именно комплексный характер *zarfa*.

Замахшари (ум. 538/1144)²⁷. Уже у Заджжаджи понятие *джумла* становится четко очерченным в своих основных характеристиках. В дальнейшей традиции его значение варьируется в основном по линии сужения или расширения класса обозначаемых им объектов, а также внутренней классификации их. Поэтому мы ограничимся рассмотрением еще только одного произведения, завершающего в основном построение канона в отношении понятия *джумла*, а именно «ал-Муфассал».

У Замахшари уже появляются определения привычного для нас вида. Приведем определение *калām*: «*Калām* — это конструкция из двух слов, одно из которых предикативно прилагается (досл. “опирается”) к другому, что бывает либо между двумя именами..., либо между глаголом и именем..., и она называется *джумла*»²⁸.

В этом определении приравниваются друг к другу понятия *калām* и *джумла*, которые в своем функционировании исключают друг

²⁶ Заджжаджи. Ал-Джумал. С. 342.

²⁷ Гольденберг подробно анализирует взгляды на *джумла* в трактате Ибн Джинни (ум. 392/1002) «ал-Хаса'ис» и показывает, что это произведение делает еще один шаг в развитии концепции *джумла*.

²⁸ Замахшари. Ал-Муфассал. С. 4.

друга. Однако противоречия тут нет. Ведь предикативный комплекс действительно может быть в зависимости от места в речи и *джумла*, и *калām*, но не одновременно. Именно это и утверждает приведенное определение, которое уравнивает *джумла* и *калām* только в плане структуры, не касаясь функционального плана²⁹.

Что касается функционирования понятия *джумла* у Замахшари, то оно шире по объему, чем у Заджаджи. Замахшари распространяет его на глагольные предикативные комплексы, *зарфы* и даже на условные конструкции, содержащие в себе два предикативных комплекса. Рельефнее всего это выражено при перечислении видов хабара при имени начинания³⁰, где Замахшари дает следующую классификацию видов *джумла*:

1) именное, например: *zaydun abūhu munṭaliqun* 'Отец Зайда отправляется (в путь)';

2) глагольное, например: *zaydun dhahaba abūhu* 'Отец Зайда ушел';

3) условное, например: *bakrun in ta'tihi ya'tika* 'Бакр, если ты придешь к нему, он к тебе придет';

4) зарфное, например: *khālidun fī-d-dāri* 'Халид в доме'.

Расширяется у Замахшари и набор позиций в структуре речи, в которых может выступать *джумла*. Так, например, это понятие используется у него при анализе отношения между двумя предикативными сочетаниями, связанными сочинительными союзами.

Заключение

Цель статьи — показать, что:

а) система синтаксиса в арабской грамматике сначала не содержала в себе понятия, тождественного понятию предложения в европейской традиции, причем отсутствие такого аналога было не случайным, а обусловленным существенными характеристиками этой системы, носящей динамический линейно-темпоральный характер;

²⁹ Ибн Джинни в «ал-Хаса'ис» (Каир, 1952—1956. Т. 1—3) пишет: «*Калām* — это всякое самостоятельное высказывание, выражающее свой смысл. Это то, что грамматисты называют *джумал*», см.: Т. 1. С. 17, и ниже добавляет: «*Калām* — это самостоятельные *джумал*, не нуждающиеся в чем-то ином», см.: Т. 1. С. 19, показывая, что два термина тождественны в структурном, но не функциональном отношении.

³⁰ Цит. соч. С. 13.

б) эта система, первоначально исходившая из того, что единственные единицы, из которых строится речь, — это отдельные слова (*калимы*), выработала в процессе своего развития понятие комплексной единицы, и это понятие, *джумла*, постепенно претерпело эволюцию, сблизившую его с понятием предложения.

Автору хотелось бы отметить, что его подход к истолкованию арабской грамматики сформировался под влиянием идей, развиваемых в этой области Г. М. Габучаном и А. А. Санчесом.

ПРЕДЛОГИ В АРАБСКОЙ ГРАММАТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ *

Данная статья посвящена анализу взглядов средневековых арабских грамматистов на предлоги. Эта проблема представляет интерес для разработки теории синтаксиса арабского языка. Мы сосредоточили внимание на двух основных проблемах:

- границы класса предлогов;
- функции предлогов в синтаксической структуре языка¹.

Вторая из указанных проблем рассматривается в контексте представлений арабских грамматистов о сущности и видах синтаксических связей, а также о значениях падежей арабского имени. Последних два вопроса не являются предметом специального изучения в данной статье, однако хотя бы краткое освещение их представляется необходимым для определения правильной перспективы рассматриваемого вопроса в рамках общей синтаксической теории традиционной арабской грамматики. В силу неразработанности методов истолкования арабской грамматической традиции статья не претендует на полноту или окончательность трактовки рассматриваемых вопросов.

* Впервые напечатано в сборнике: Языки зарубежного Востока. М., 1977. С. 177—185. Эта статья дает первый очерк концепции, которая легла в основу кандидатской диссертации автора «Теория предлогов в традиционной арабской грамматике», защищенной в 1980 году, которая остается пока не опубликованной.

¹ Близкий подход к рассмотрению предлогов демонстрирует А. Левин, опубликовавший в 1987 г. статью «Взгляды арабских грамматистов на классификацию и синтаксические функции предлогов»: *Aryeh Levin. The views of the Arab grammarians on the classification and syntactic functions of prepositions // Jerusalem Studies in Arabic and Islam (JSAL)*. 10. 1987. P. 342—367. См. также репринт статьи в: *Aryeh Levin. Arabic Linguistic Thought and Dialectology*. Jerusalem, 1998.

Как в европейской, так и в отечественной арабистике одним из спорных вопросов всегда был вопрос о количестве предлогов в арабском языке². Споры велись, прежде всего, относительно большой, в принципе, открытой, группы слов. Эти слова, с одной стороны, по целому ряду особенностей, морфологических и других, близки к именам. С другой стороны, значения, выражаемые ими в русском и других языках, передаются словами, несомненно относимыми к разряду предлогов. Это слова с пространственными и временными значениями типа *fawqa* 'над', *taħta* 'под', *amāna* 'перед', *ba'da* 'после', *qabla* 'до', *athnā'a* 'во время' и так далее. Одни исследователи безоговорочно относят их к предлогам³. Другие делают это с большими оговорками, называя их поочередно то именами, то предлогами⁴. Третьи, к которым относится и автор данной статьи, склонны считать их именами.

Во всех работах, где этот вопрос специально обсуждается, обычно дается изложение точки зрения арабских грамматистов, включающее, как правило, два момента:

- констатацию того несомненного факта, что традиционная арабская грамматика относила эти слова к именам, а не к частицам, и следовательно, не включала их в разряд предлогов;
- анализ причин, в соответствии с которыми арабские грамматисты придерживались подобного мнения.

Наиболее часто можно встретить утверждение, что традиционная арабская грамматика при отнесении данных слов к разряду имен исходила из формальных, морфологических критериев, игнорируя семантико-функциональный аспект: к именам относились все флектируемые слова, к частицам — нефлектируемые⁵.

Подобное утверждение вызывает, однако, ряд возражений.

² См.: Г. М. Габучан. К вопросу об арабских грамматических учениях // Семитские языки. М., 1963; Б. М. Гранде. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. М., 1963; К. В. Оде-Васильева. Предлоги в арабском языке. М., 1957 (стеклография); Р. Ш. Шарафудтинова. Принципы выделения предлогов в современном арабском языке // Восточная филология. М., 1971; Н. В. Юшманов. Грамматика литературного арабского языка. Л., 1928; Н. Reckendorf. Arabische Syntax. Heidelberg, 1921; W. Wright. A Grammar of the Arabic Language. 3 ed. Vol. I—II. Cambridge, 1971 (reprint).

³ См.: Шарафудтинова. Цит. соч.

⁴ См.: Гранде. Цит. соч.

⁵ См.: Шарафудтинова. Цит. соч.

Во-первых, относя слова данной группы к именам, арабские грамматисты одновременно отмечали, что ряд из них не изменяется по падежам. Это относится, например, к *ladā* или *ladun* 'у, при'. Таким образом, для самих арабских грамматистов граница между именами этого типа и предлогами проходит не там, где проходит граница между флектируемыми и нефлектируемыми словами.

Во-вторых, некоторые слова, относимые к разряду предлогов (вернее, частиц, управляющих падежом *джарр*, или родительным), могут, как утверждают арабские грамматисты, переходить в разряд имен в определенном контексте. При этом меняются лишь их функция и значение, а в морфологическом плане никаких изменений не происходит. Примером может служить частица '*an* 'от', рассматриваемая как имя в том случае, если она стоит после другой частицы, *min* 'из', образуя с нею, как бы мы сказали, сложный предлог — *min 'an* 'из, от'.

Анализ определений частицы у поздних грамматистов подтверждает сделанное выше наблюдение. Не морфологический критерий являлся решающим при противопоставлении частиц именам. Так, Задждаджи (X в.), определяя имена и глаголы как «то, что указывает на значение в себе самом», дает частице следующее определение: «Харфы со значением (частицы. — Д. Ф.) — это то, что указывает на значение в чем-то другом»⁶. Подобное определение с некоторыми вариациями можно встретить у большинства грамматистов, например, у Замахшари (XII в.)⁷. Позднее к этому определению был добавлен еще один различительный признак: частица не может быть одной из частей предикативного комплекса, другими словами, она не может быть ни сообщением, ни тем, о чем сообщается, как утверждает, например, Ибн Йа'иш (XIII в.)⁸. Приведенные аргументы показывают, что частица противопоставляется имени, прежде всего, в плане номинации и синтаксического функционирования.

Близкими критериями руководствовался Сибавайхи (VIII в.), который первым выделил слова рассматриваемого типа в особый разряд имен. Он говорит о трех видах слов, после которых имя ставится в *джарр*:

⁶ Абу-л-Касим аз-Задждаджи. Ал-Идах фи 'илал ан-нахв. Каир, 1959. С. 54.

⁷ См.: Абу 'Али ибн Йа'иш. Шарх ал-Муфассал. Ч. 8. Каир, [б.г.]. С. 2.

⁸ Ибн Йа'иш. Цит. соч. С. 2.

- 1) «то, что не является ни именем [вещи], ни [ее] вместилищем (*zarf*)», то есть, частицы;
- 2) «вместилища [вещей]», то есть, слова, обозначающие время или место;
- 3) «имена, не являющиеся вместилищами»⁹.

Далее Сибавайхи говорит: «Эти вместилища (*zurūf*) — имена, но они стали тем, куда помещаются вещи»¹⁰. В дальнейшей традиции слово *zarf* закрепилось как название этой группы имен. Одновременно было показано, что *zarf*ы бывают временные и пространственные.

Мы видим, что Сибавайхи отождествляет *zarf*ы с классом имен и противопоставляет их частицам, прежде всего — в плане содержания. *Zarf*ы — имена, потому что они являются названием чего-то, то есть, имеют лексическое значение, как и остальные имена. Частицы же такого собственного значения не имеют. Одновременно Сибавайхи выделяет *zarf*ы в особую группу среди имен на основании общего для них специфического значения, которое мы могли бы с известными оговорками назвать обстоятельственным. Они противопоставляются остальным именам, то есть, названиям вещей, как названия «вместилищ» для вещей.

Таким образом, слова рассматриваемого типа, в арабской терминологии — *zarf*ы, противопоставлялись в традиционной арабской грамматике частицам *джарра* и выделялись в особую группу имен обстоятельственного значения на основании, прежде всего, содержательных, семантико-функциональных, а не морфологических критериев.

В арабистической литературе неоднократно указывалось, что группа частиц *джарра* (*ḥurūf al-jarr*), выделяемая арабскими грамматистами, переименовывается с классом предлогов в европейском понимании, но полностью с ним не совпадает. Большинство этих частиц соответствует предлогу в нашем понимании: *min* 'из', *ilā* 'к', *fī* 'в', *alā* 'на', *ka-* 'подобно', *bi-* 'с', *an* 'от', *li-* 'у'. Другие частицы этой группы вряд ли могут быть подведены под понятие предлога. Это — частицы клятвы *wa-*, *ta-*, частица *rubba* 'вероятно', 'много' и ряд других, иногда включавшихся в группу частиц *джарра*.

Данная группа частиц предстает перед нами как весьма разнородная. Однако арабские грамматисты рассматривали эту группу как од-

⁹ Абу Бишр 'Амр Сибавайхи. Китаб. Т. 1. Каир, 1898. С. 209.

¹⁰ Там же.

нородную не только в плане управления определенным падежом, но и в плане выполняемой синтаксической функции. Так, уже Сибавайхи подчеркивает, что все частицы *джарра* связаны с понятием *iḍāfa* (букв. «прибавление»), представляющим собой название одного из типов синтаксической связи, устанавливаемых арабской грамматикой. При этом подведение под единую категорию довольно различных вещей осуществляется в рамках той «логики расширения», которая служит одной из существенных характеристик концептуальной системы арабской грамматики¹¹.

В рамках этой логики в группе явлений, подводимых под одну категорию, вычлняются те, которые считаются выразителями ее сущности и интерпретируются как ее *asl* 'ядро', 'основа'. Категория выделяется, рассматривается, анализируется в общетеоретическом плане на базе именно этих явлений и для них прежде всего. Остальные явления подводятся под нее как ее периферия, ее «ответвления», в арабской терминологии — *furū'*. При этом характеристики данной категории могут в этих периферийных для нее явлениях довольно сильно видоизменяться. Таким образом, происходит экспансия понятия, которое охватывает существенно различающиеся явления, сохраняя при этом свою качественную определенность¹².

Ядром группы частиц *джарра* являются те ее элементы, которые совпадают с предлогами в нашем понимании. Поэтому основные характеристики, считающиеся общими для всех частиц *джарра*, устанавливаются, прежде всего, на базе этих частиц. Остальные частицы в той или иной степени подводятся под эти характеристики как «ответвления». Именно в силу этого можно считать, что данные характеристики относятся, прежде всего, к предлогам в нашем понимании.

Из приведенных выше определений ясно, что основным признаком частиц арабские грамматисты считали то, что частицы, в отличие от имен и глаголов, указывают на значение не в «себе самих», а

¹¹ А. А. Санчес. К вопросу о сущности системы арабской метрики // Арабская филология. М., 1968; *Он же*. О логических основах традиционной арабской грамматики // Вестник Московского университета. Востоковедение. 1974. № 2; L. Massignon. Réflexions sur la structure primitive de l'analyse grammaticale en arabe // Arabica. Т. 1. 1954.

¹² Санчес. О логических основах традиционной арабской грамматики.

в «чем-то другом». Отсюда следовало другое положение арабской грамматики, а именно, что частица не может быть употреблена в речи отдельно, самостоятельно, что она нуждается в имени или глаголе, следующих за ней, поскольку именно в них она может выявить свой смысл. Ибн Йа'иш, основываясь на этом положении, делит частицы на два основных вида:

- а) частицы, которые выявляют какой-то дополнительный смысл в том, с чем они соединяются;
- б) частицы, которые привязывают форму к форме и связывают их друг с другом, то есть, выявляют в них определенное реляционное значение.

К первому виду Ибн Йа'иш относит, например, артикль *al-*, придающий имени значение определенности, частицы, выявляющие определенные временные значения в глаголе, с которыми они соединяются, например, частица *sa-*, фиксирующая будущее время глагола. Ко второму виду он относит частицы, имеющие значение союзов, частицы условия и, наконец, частицы *джарра*, которые «соединяют глагол с именем»¹³. Фактически то же деление частиц проводит и Задждаджи¹⁴.

Таким образом, частицы *джарра* рассматриваются в арабской грамматике как реализующие определенный вид синтаксической связи между словами, а именно между глаголом и именем, в котором они обуславливают падеж *джарр*. Так, Замахшари говорит: «[Один] из видов частиц — это частицы “прибавления” (*iḍāfa*). Они названы так потому, что они доводят значения глаголов до имен. В этом они все равны¹⁵, хотя виды этого “доведения” могут различаться»¹⁶. Это положение, которое встречается уже у Сибавайхи, позднейшие грамматисты развили в стройную теорию синтаксического функционирования частиц *джарра*.

¹³ Ибн Йа'иш. Цит. соч. С. 4.

¹⁴ Задждаджи. Ал-Идах. С. 83.

¹⁵ Перевод был дан по толкованию. В оригинале стоит слово *fawḍā* — «беспорядок, анархия, хаос». Ибн Йа'иш в своем толковании говорит, что когда учитель говорит, что «в этом они беспорядок», он имеет в виду, что «в этом они все равны», давая попутно интересную с точки зрения средневекового ближневосточного менталитета, основанного на концепции иерархии, интерпретацию понятия «равенство»: «когда все равны — это беспорядок, хаос».

¹⁶ Ибн Йа'иш. Цит. соч. С. 7.

Положение о том, что подобные частицы предназначены для связи глаголов с именами, требовало объяснения тех случаев, когда одна из них употребляется при отсутствии глагола. Это объяснение дается в рамках той же «логики расширения», о которой говорилось выше. Случай, когда при наличии частицы *джарра* отсутствует глагол, рассматривается как отвлечение от нормы (*ašl*), где частица связывается не с формально выраженным глаголом, а с глагольным значением, либо локализуемым в какой-то другой словоформе (прежде всего, в отглагольных именах), либо подразумеваемым, вернее, восстанавливаемым контекстуально (*muqaddar*). Ибн Йа'иш, обсуждая данную проблему, писал:

В речи нет частицы *джарра*, которая не была бы связана с каким-то глаголом или с глагольным значением, выявляемым либо в форме, либо в подразумевании (*taqdīr*)... Связь частицы со значением глагола имеется, например, в высказывании *al-mālu li-zaydīn* 'Деньги — у Зайда', где это значение [контекстуально] восстанавливается как *al-mālu ḥāṣilun li-zaydīn* 'Деньги [обретены] у Зайда'¹⁷, или в высказывании *zaydun fī-d-dāri* 'Зайд — в доме', где оно восстанавливается как *zaydun mustaqirrun fī-d-dāri* 'Зайд [утвержден] в доме', или же как *zaydun yastaqirru fī-d-dāri* 'Зайд [утвердился] в доме'^{18, 19}.

Таким образом, арабская грамматика прямо утверждает, что всякая частица *джарра*, встретившаяся в речи, связана с глаголом или его значением.

Выше говорилось, что уже Сибавайхи связывает частицы *джарра* с понятием *iḍāfa*, которое соотносится в арабской грамматике не только с этими частицами, но вообще с падежом *джарр*. Как известно, этот термин был усвоен европейской арабистикой как название генитивного сочетания двух имен. При усвоении произошло сужение понятия по сравнению с тем, как оно употреблялось в традици-

¹⁷ Перевод несколько изменен по сравнению с первой версией. Предложение выглядит искусственно в арабском оригинале, что было сохранено и в переводе, который показывает, что глагольное значение здесь находится, согласно предлагаемой интерпретации, в домысливаемом отглагольном имени — действительном причастии *ḥāṣilun* от глагола *ḥaṣala* 'случаться, находиться, обраться и т. д.'

¹⁸ Во втором примере Ибн Йа'иш показывает, что домысливать для интерпретации синтаксической конструкции можно как сам глагол, так и отглагольное имя.

¹⁹ Ибн Йа'иш. Цит. соч. С. 9.

онной арабской грамматике, где под него подводятся два четко выделяемых случая:

- а) «прибавление» к имени другого имени;
- б) «прибавление» (препозитивное) к имени глагола или глагольного значения посредством частицы, которая ставит это имя в *джарр*.

Заслуживает внимания, что арабская грамматика интерпретирует связь между глаголом и именем через предлог и связь между двумя именами в генитивной конструкции как один вид синтаксической связи, как связь *iḍāfa* (в дальнейшем — *идафа*). Для того чтобы выяснить, какой общий содержательный момент устанавливается арабской грамматикой для обоих случаев при подведении их под один вид связи и какое содержание вкладывается в саму эту связь, необходимо остановиться на общей концепции синтаксических связей в арабской грамматической традиции.

Двумя наиболее общими понятиями в концепции синтаксических связей у арабских грамматистов, несводимыми к какому-то одному понятию, являются:

- 1) понятие *al-'amal*, интерпретируемое обычно как тождественное связи управления, но включающее в себя также и связь между компонентами предикативного ядра;
- 2) понятие *at-tab'*, рассматриваемое традиционно как тождественное связи согласования.

Второе из упомянутых понятий мы далее рассматривать не будем как не относящееся к интересующей нас проблеме.

Понятие *al-'amal* было введено в связи с центральной проблемой арабской грамматики, проблемой объяснения формоизменения слов в связной речи. Объяснить, почему имя и глагол принимают в речи тот или иной вид *u'raba* (для имен мы будем употреблять термин «падеж»), — было основной практической и теоретической задачей традиционной арабской грамматики.

Исходя из линейно-темпоральной модели структуры речи, в которой высказывание строится из отдельных слов, соединенных определенными видами связи²⁰, арабские грамматисты понимали связь *al-'amal* (букв. 'действие') как связь-вектор (в терминологии А. А. Санчеса), направленную в соответствии с общей перспективой

²⁰ Об этом мы писали в статье «К вопросу о понятии предложения в арабской грамматике» (1976), см. настоящий сборник.

развертывания речи от предшествующего слова к последующему. При этом синтаксический характер связи интерпретировался как воздействие первого слова на второе, вызывающее в последнем определенный падеж. Слово, вызывающее в другом слове какой-то вид *u'raба*, называется *'amil*, что традиционно переводится как 'фактор'.

Падеж, который возникает в слове под воздействием какого-то фактора, рассматривается как выразитель определенного грамматического значения в слове, а именно: оно соединено определенным видом связи с управляющим им словом. В рамках этой концепции устанавливаются основные значения падежей имени. Следует отметить, что, разбирая значения падежей, арабская грамматика близко подходит к понятию синтаксического значения в том виде, в каком оно трактуется сейчас в ряде направлений общелингвистической теории²¹.

Как известно, *u'rab* охватывает и имена, и глаголы. И тем и другим свойственно формоизменение под воздействием определенных факторов, но в разной степени. Вместе с тем и имена, и глаголы могут выступать в речи как факторы *u'raба* в других словах. Однако равенства между ними нет и в этом отношении.

С одной стороны, свойство «воздействовать» присуще как основное только глаголам, которые считаются факторами в самой своей природе (*asl*). Имена же рассматриваются как изначально не обладающие способностью «воздействовать», хотя и могущие приобретать эту способность как вторичную. Ибн ал-Анбари (XII в.) например, говорит: «... *asl* в именах — это отсутствие действия (*'amal*)»²².

С другой стороны, *u'rab* считается исходной характеристикой только имен, а для глаголов исходным считается его отсутствие. Объясняя это последнее положение, Задждаджи приводит два очень характерных довода:

во-первых, *u'rab* служит выражению значений, возникающих в речи (то есть, синтаксических значений), таких как субъект (*fa'il*), объект (*maf'ul*), второй член генитивной конструкции (*mudaf ilayh*) и других, а эти значения сосредоточены в именах;

²¹ У. Л. Чейф. Значение и структура языка. М., 1975. С. 14.

²² Абу-л-Баракат ибн ал-Анбари. Ал-Инсаф фи маса'ил ал-хилаф. Каир, 1961. С. 80.

во-вторых, *u'raба* без его факторов не бывает, поэтому, если бы он был обязательно присущ глаголам, то обязательным было бы и наличие у глаголов их факторов, а у этих факторов тоже должны были бы быть факторы и так далее до бесконечности.

В силу этого *aš* для глаголов, как прирожденных факторов — это отсутствие *u'raба*²³.

Арабское имя имеет, как известно, три падежа, арабские названия которых — *раф'*, *насб*, *джарр*. Соответственно этому связь управления распадается на три более частных вида связи:

- а) связь *isnād*, соответствующая предикативной связи, направленной от имени к имени или от глагола к имени;
- б) связь *ta'addī*, то есть, связь прямого управления именем со стороны глагола, охватывающая все случаи такого управления независимо от того, какое семантическое отношение связывает имя с глаголом;
- в) связь *iḍāfa*.

Каждый из трех видов связи соответствует одному из трех падежей имени: *isnād* соответствует падежу *раф'*, *ta'addī* — падежу *насб*, *iḍāfa* — падежу *джарр*. В связях управления глагол занимает центральное место. Именно его связи с именами служат базой для выделения основных, исходных значений двух падежей, которые одновременно полагаются как основные в системе падежей — *раф'а* и *насба*.

Отвечая ученику Сибавайхи Кутрубу (IX в.), который пытался опровергнуть положение о том, что огласовки *u'raба* служат выражению синтаксических значений на том основании, что одна и та же огласовка может быть в слове при наличии в нем разных значений и, наоборот, одно и то же значение может совпадать в слове с разными огласовками *u'raба*, Заджжаджи говорит, что исходным для *u'raба* является его употребление в именах, поставленных после глагола, так как после него ставятся два имени, одно из которых выражает его субъект (*fā'il*), а второе — его объект (*maf'ul*). Поскольку значение их различно, между ними должна быть разница и в форме. Далее Заджжаджи говорит, что затем вся остальная речь была уподоблена этому²⁴. Соответственно остальные значения падежей рас-

²³ Заджжаджи. Ал-Идах. С. 77—78.

²⁴ Там же. С. 70—71.

сма­три­ва­ют­ся как про­из­вод­ные, как рас­ши­ре­ние (*ittis ā*) в их упо­тре­бле­нии.

При этом весь падеж *джарр* рас­сма­три­ва­ет­ся как «рас­ши­ре­ние» падеж­ной сис­те­мы в силу того, что он ни в одном сво­ем зна­че­нии не вы­зы­ва­ет­ся управ­ле­нием глагола. Ибн Йа'иш, объ­яс­няя при­чи­ну упо­тре­бле­ния *джарра* после со­от­вет­ст­вую­щих час­тиц, фак­ти­че­ски утвер­жда­ет его се­ман­ти­че­скую про­из­воль­ность. Он го­во­рит, что *джарр* упо­тре­блен по­то­му, что *раф'* упо­тре­бить бы­ло не­льзя, так как он пред­на­значен для вы­ра­же­ния субъ­ек­та при глаголе, а нужно бы­ло упо­тре­бить что-то, от­лич­ное от *на­сба*²⁵.

По­доб­ная трак­тов­ка зна­че­ний падеж­ей была за­ло­жена уже в «Кни­ге» Си­ба­вай­хи, ко­то­рый рас­сма­три­ва­ет упо­тре­бле­ние *на­сба* не при глаголе как вто­рич­ное, воз­ни­ка­ю­щее в силу его упо­доб­ле­ния *раф'* у, ко­гда *на­сб* в силу оп­ре­де­лен­ной при­чи­ны оформ­ляет элемент пред­ика­тив­но­го ядра, ли­бо *джарру*, ко­гда он упо­тре­бля­ет­ся при имени, так или ина­че оп­ре­де­ля­ет его.

Связь *идафа* — это связь, на­прав­лен­ная на имя ли­бо от дру­го­го имени, ли­бо от глагола. Арабские грам­ма­ти­сты усма­три­ва­ют об­щ­ность обо­их слу­ча­ев в том, что в обо­их слу­чаях связь управ­ле­ние осу­ществ­ля­ет­ся сло­вом, для ко­то­ро­го ли­бо ос­нов­ной ха­рак­те­ри­сти­кой (имена), ли­бо вто­рич­ной (глаголы) яв­ля­ет­ся от­сут­ствие потен­ции управ­ле­ния. Имен­но этим связь *идафа* про­ти­во­пос­та­в­ля­ет­ся связям *иснад* и *та'адди*, ре­а­ли­зую­щим соб­ствен­ные потен­ции управ­ле­ния слов, пре­жде всего, как бы­ло по­ка­зано вы­ше, глаго­лов. В этом кон­тек­сте трак­ту­ет­ся и син­так­си­че­ская функ­ция час­тиц *джарра*. Раз­ви­вая по­ло­же­ние о том, что час­тицы *джарра* «до­во­дят» глаголы и их зна­че­ния до имен, Ибн Йа'иш де­лит глаголы на силь­ные, до­хо­дя­щие не­пос­ред­ст­вен­но до имени и по­то­му ставя­щие его в *на­сб*, и сла­бые, не облада­ю­щие до­статоч­ной си­лой для того, чтобы вы­йти за пре­де­лы субъ­ек­та к ка­ко­му-то об­ъек­ту. Сла­бые глаголы по­лу­чают в по­мо­щ­ь час­тицы *джарра*, ко­то­рые до­во­дят эти глаголы до имен, вы­во­дя их за пре­де­лы субъ­ек­та²⁶.

В поздней тра­ди­ции арабская грам­ма­тика опе­ри­рует по­ня­ти­ем, близ­ким к по­ня­тию син­так­си­че­ской по­зи­ции. В этой связи по­яв­ля­ет­ся ин­те­рес­ное утвер­жде­ние, что час­тица *джарра* вме­сте с от­но­ся­щимся к ней именем за­ни­ма­ет при глаголе по­зи­цию имени в *на­сбе*.

²⁵ Ибн Йа'иш. Цит. соч. С. 8.

²⁶ Там же.

Ибн Йа'иш приводит в доказательство этого положения два обстоятельства:

во-первых, значение связи глагола с именем в обоих случаях одинаково, если сами глаголы совпадают по значению, например, высказывание *marartu bi-zaydin* 'Я прошел мимо Зайда' совпадает по значению с *juztu zaydan* 'Я миновал Зайда'. Разница только в том, что один глагол достаточно силен, чтобы перейти на имя самостоятельно, а другой ослаблен и нуждается в частице *джарра*. Поскольку нормой для глагола является переходить самостоятельно, ставя имя в *насб*, то, что совпадает по значению с этим именем, тоже считается стоящим в том же падеже;

во-вторых, определение к имени, стоящему после частицы *джарра*, или однородный с ним член могут быть поставлены в *насб*, согласуясь с позицией, а не с формой²⁷.

Ибн Йа'иш утверждает также, что частица *джарра* становится словно часть имени, с которым она соединяется, превращаясь как бы в синтаксический эквивалент *насба*. Показательно, что к аналогичным выводам подходит и современная арабистика на основе функционального анализа предлогов²⁸.

Анализ положений арабской грамматики относительно частиц *джарра* позволяет сделать следующие утверждения:

- а) для подхода арабской грамматической традиции к рассмотрению синтаксических явлений характерен четко выраженный функциональный характер;
- б) именно функциональные критерии служат основными при выделении класса предлогов, в арабской терминологии частиц *джарра*, и отделении их от имен;
- в) частицы *джарра* рассматриваются как служебные частицы, служащие для связи глаголов с именами, а в случае отсутствия глагола — для связи с именем формально не выраженного глагольного значения;
- г) в арабской грамматической традиции существовала стройная система взглядов на природу и виды синтаксических связей, обусловленная принятой моделью синтаксической структуры, в которой предлоги рассматривались как средство придания переходности изначально непереходным глаголам.

²⁷ Ибн Йа'иш. Цит. соч. С. 9.

²⁸ Г. М. Габучан, А. А. Ковалев. О проблеме слова в свете фактов арабского литературного языка // Арабская филология. М., 1968. С. 50.

Приложение

Перевод «Главы о *джарре*» из «Книги» Сибавайхи (Гл. 99. Т. 1. С. 209).

[1]²⁹

Джарр бывает в каждом имени, к которому нечто добавлено (*kull ism tu ḍāf ilayh*).

[2]³⁰

Знай: То, к чему добавлено (*tu ḍāf ilayh*), ставится в *джарр* тремя вещами:

- тем, что не является ни именем, ни *зарфом* (*zarf*)³¹;
- тем, что является *зарфом*;
- именем, не являющимся *зарфом*.

[3]³²

Не являющееся ни именем, ни *зарфом*³³, — это, например:

- *marartu bi- 'abdillāh* 'Я миновал 'Абдаллаха'³⁴;

²⁹ Для удобства читателя мы пронумеровали разделы главы цифрами в квадратных скобках. Первый тезис — это установление одно-однозначного соответствия между синтаксической связью *идафа* и падежом *джарр*.

³⁰ Второй раздел — это классификация трех типов факторов, которые ставят имя в падеж *джарр*.

³¹ Слово *zarf* представляет собой первичный (не отглагольный) субстантив, значение которого 'сосуд, вместилище (*wi 'ā*) для чего-либо'. На базе этого исходного словарного значения возникает термин, обозначающий имена обстоятельственного значения, обозначающие место и время как те «вместилища», в которых находится предмет или совершаются действия.

³² Разделы 3—5 — это подробная характеристика каждого из трех классов слов, ставящих имя в падеж *джарр*.

³³ Другими словами, это слова, относящиеся к третьему разряду слов, которые уже после Сибавайхи стали называться *ḥur ūf* 'частицы' или *ḥur ūf al-ma 'āni* 'частицы со значением'. У Сибавайхи же, как показал А. А. Санчес, названием этого разряда слов в первой главе «Книги» выступает целое выражение *ḥarfun jā'a li-ma 'nan laysa bi-smin wa-lā fi'l* 'частица, употребленная для выражения смысла, но не имя и не глагол', где слово *ḥarf* свободно варьируется со словом *tā* 'то, что'. Подробнее об этом см. статью «Способы определения понятий в традиционной арабской грамматике», включенную в настоящий сборник. Обращает на себя внимание сходство данного выражения с приведенным выше названием класса частиц в первой главе. Единственное отличие — замена «глагола» на «*зарф*».

³⁴ Частицы длиной в один харф, которые согласно представлениям арабской грамматики отдельно нельзя произнести, так как произноситель-

- *hādhā li-‘abdillāh* ‘Это — ‘Абдаллаха’;
- *mā anta ka-zaydin* ‘Ты — не как Зайд’;
- *yā la-bakrin* ‘Ох и Бакр!’³⁵;
- *ta-llāhi la-af‘alu dhalik* ‘Клянусь Аллахом, я сделаю это’;
- *min* ‘из’;
- *fī* ‘в’;
- *mudh* ‘с тех пор, как’;
- *‘an* ‘от’;
- *rubba* ‘сколько, как много’;

и тому подобное.

Другие примеры — это:

- *akhadhtuhu ‘an zaydin* ‘Я взял его от Зайда’;
- *ilā zaydin* ‘к Зайду’.

[4]

Что же касается слов³⁶, которые бывают³⁷ *зарфами*, то это, например:

- *khalfa* ‘сзади, позади, за’;
- *amāma* ‘спереди, впереди, перед’;
- *quddāma* ‘спереди, впереди, перед’;
- *warā’a* ‘сзади, позади, за’³⁸;

ный минимум — это два харфа, задаются в составе целой фразы, см.: Д. В. Фролов. Классический арабский стих. История и теория аруда. М., 1991. С. 56—59 и примечания. В переводе эти частицы выделены жирным шрифтом.

³⁵ Арабские лексикографы и грамматисты указывают, что частица *la-* в сочетании с частицей обращения (*nidā’*) *yā* выражает удивление, восхищение (*ta‘ajjub*).

³⁶ В оригинале здесь употреблено слово *ḥurūf* «харфы», которое мы привычно переводим как «частицы», когда речь идет о третьем разряде слов. Однако словоупотребление Сибавайхи в данной главе, где это слово употреблено не по отношению к частицам, а по отношению к именам, подтверждает вывод, сделанный в свое время Санчесом, что оно не является для автора «Книги» названием третьего разряда слов.

³⁷ Перевод глагольной формы *takīni* возможен, в силу неопределенности заложенного в ней модально-видового значения: в зависимости от контекста либо «являются» (то есть всегда), либо «бывают» (то есть иногда). Поскольку далее в качестве примеров приводятся в том числе и слова, которые могут интерпретироваться как *зарфы* только иногда, мы выбрали второй вариант перевода.

³⁸ Легко заметить, что первые четыре примера *зарфов* — это две пары синонимов.

- *fawqa* 'сверху, над';
- *tahta* 'снизу, под';
- *'inda* 'рядом с, при, у';
- *qibala* 'по направлению к, в сторону к';
- *ma'a* 'с, вместе с';
- *'alā* 'на'³⁹.

Дело в том, что ты можешь сказать *min 'alayka* 'с верха твоего'⁴⁰ подобно тому, как ты говоришь *min fayqika* 'с верха твоего'⁴¹.

³⁹ Хотя последние два примера приведены в одном ряду со всеми предыдущими, ситуация с ними существенно иная. Дело в том, что эти служебные слова, в отличие от перечисленных прежде них, включаются также и в разряд частиц *джарра*, *'alā* — всеми грамматистами практически без исключения, *ma'a* — немногими грамматистами. Другими словами, они входят не в «ядро» (*asf*) группы, а в ее «ответвление» (*far*), ее периферию. А это значит, что для подтверждения их статуса в составе группы нужны доказательства, которые Сибавайхи и приводит. Отметим еще, что, включив эти два примера, а также следующий за ними, в группу *зарфов*, Сибавайхи фактически на теоретическом уровне допускает возможность перехода слова из одной категории в другую: из частицы в имя или наоборот, но не на постоянной, а на временной, функциональной основе. Другими словами, он признает транспозицию, но не категориальную, а функциональную, признавая, что есть такие частицы, которые иногда бывают именами.

⁴⁰ Переводы примеров очень условны, ибо оттенки смысла в них часто не находят адекватного выражения по-русски. Так, данное выражение соответствует просто словосочетанию «с тебя» в такой, например, фразе: «Я снял с тебя мешок» (но не: рубашку), ибо в смысле фразы должен присутствовать оттенок «сверху».

⁴¹ Поскольку служебное слово *'alā* — это, прежде всего, частица, то сама возможность выступить в речи в качестве имени объясняется тем, что это слово подобно другому, синонимичному ему (*fawqa*), которое точно имя, точнее, *зарф*. Сибавайхи часто пользуется приемом доказательства через установление между рассматриваемой единицей и какой-то другой отношения «подобия», когда для первой становится возможным то, что бесспорно возможно и допустимо для второй, ср. положение Сибавайхи, что глагол приобретает возможность словоизменения (*i'rāb*) через уподобление имени. Значение «подобия» как части логической и методологической базы теории Сибавайхи и всей традиционной арабской грамматики (далее — ТАГ) убедительно было показано в свое время Санчесом. Само же доказательство состоит в том, что это слово стоит после другой частицы, а аксиоматика ТАГ не признает ни сложной, составной частицы (подобно нашему понятию сложного предлога), ни возможность сочетания в речи двух частиц подряд. Другими словами, доказательст-

И точно так же ты можешь сказать *dhahaba min ma'ihī* 'Он ушел от пребывания с тобой (вар. 'от тех, кто с тобой')'⁴².

И еще *'an* — это *zarf*, будучи вместо (*bi-manzila*) *dhāt al-yamīn* 'правая сторона, находящаяся справа' и *nāhiya* 'сторона, направление'.

Разве не видишь, что ты говоришь *min 'an yamīnika* 'со стороны находящегося справа' и также говоришь *min nāhiyat kadhā wa-kadhā* 'со стороны того-то и того-то (вар. 'с такой-то стороны')'⁴³.

И еще:

- *qubālata* 'перед, напротив';
- *makānaka* 'вместо тебя';
- *dūna* 'ниже, без';
- *qabla* 'до, прежде';
- *ba'da* 'после';
- *izā'a* 'против, напротив, перед';
- *ḥidhā'a* 'напротив',

а также все подобные этому времена (*azmina*)⁴⁴.

Примеры этого — такие высказывания, как: *anta khalifa 'abdillāhi* 'Ты — сзади 'Абдаллаха' или *amāma zaydin* 'перед Зайдом' или *quddāma akhīka* 'впереди твоего брата'.

во — от контекста, от синтаксической позиции, которую занимает рассматриваемое слово.

⁴² Поскольку служебное слово *ma'a* большинством грамматистов признается именем, вернее, именем-*zarfom*, то обоснование возможности стоять после предлога, управление которого оно кстати показывает сменой падежной формы: *ma'a* — *min ma'i*, не нуждается в установлении отношения «уподобления», как в предыдущем случае. Достаточно просто продемонстрировать такую возможность и тем самым доказать статус *zarfa* для этого слова.

⁴³ Доказательство того, что служебное слово *'an*, которое выше было упомянуто среди частиц *джарра*, может функционировать и как *zarf*, — то же самое, что и в двух вышеприведенных случаях, а именно — употребление после другой частицы *джарра* — *min*, с которой действительно *'an* употребляется достаточно часто, фактически срастая с ним и образуя сложный предлог. Обращает на себя внимание, что в этом употреблении Сивавайхи уподобляет *'an* в первом случае имени, которое совсем не является *zarfom* — слову *dhāt*, передающему обстоятельственное значение только в приведенном словосочетании.

⁴⁴ Сивавайхи имеет в виду обстоятельственные имена, передающие те или иные временные значения.

Также и все остальные подобные слова (*ḥurūf*). Эти *zarḥ* — имена, но они стали «помещениями» (*mawāḍiʿ*)⁴⁵ для вещей⁴⁶.

[5]

Что касается имен, то это, например: *mithl* ‘вроде, наподобие’, *ghayr* ‘иной, другой, не то, что...’, *kull* ‘все, каждый’, *baʿḍ* ‘некоторый, некоторые’⁴⁷.

И наподобие этого также конкретные имена (*asmāʾ mukhtaṣṣa*), например: *ḥimār* ‘осел’, *jidār* ‘стена’, *māl* ‘имущество, богатство’, *afʿalu*⁴⁸, например, в высказывании *hādhā aʿmalu-n-nās* ‘Это — самый трудолюбивый человек’, и подобное этому из всех имен.

Вот примеры этого:

— *hādhā mithlu ʿabdillāhi* ‘Этот — вроде ‘Абдаллаха’;

— *hādhā kullu mālika* ‘Это — все твое богатство’ и *baʿḍu qawmika* ‘некто из твоего племени’;

— *hādhā ḥimāru zaydin* ‘Это — осел Зайда’ и *jidāru akhika* ‘стена твоего брата’ и *mālu amrin* ‘богатство ‘Амра’;

— *hādhā ashaddu-n-nāsi* ‘Это — самый сильный человек’⁴⁹.

⁴⁵ Фактически, слова *zarḥ* и *mawāḍiʿ* — синонимы, и данное тавтологическое высказывание «вместилища есть помещения» преследует иную цель — сформулировать, что *zarḥ* — исходно имена, но они являются «ответвлением» от класса имен.

⁴⁶ Этот раздел главы, посвященный *zarḥ*ам, композиционно обрамлен двумя общими положениями, между которыми — ряд примеров, в центре которого поставлены самые сомнительные случаи, пограничные между классами частиц *ḍajarra* и *zarḥ*ов.

⁴⁷ Характеристику третьей группы слов, которые ставят имя в *ḍajarr*, — имен, которые не являются *zarḥ*ами, то есть рассказ о собственно идафной конструкции, Сивавайхи начинает с группы имен общего значения. Эти имена употребляются только как первый член подобной конструкции, фактически, по смыслу являясь определениями второго члена конструкции — «каждый человек», «некоторые книги» и т. д.

⁴⁸ В один ряд с конкретными примерами имен Сивавайхи ставит модель имен сравнительно-превосходной степени (*afʿalu*), одновременно задавая весь класс подобных имен и показывая, что он имеет в виду их употребление в значении именно превосходной степени, которая предполагает как раз идафную конструкцию.

⁴⁹ Для Сивавайхи характерно стремление тщательно подбирать примеры, иллюстрируя либо задавая все выделяемые типы рассматриваемого явления. Каждая группа выделена в данном списке примеров тем, что она начинается с *hādhā*.

[6]⁵⁰

Что касается *al-bā'*⁵¹ и подобного ему, то это — ни *зарфы*, ни имена, но с их помощью к имени прибавляется (*yuḍāfu*) то, что перед ним или после него.

Когда ты говоришь *yā la-bakrin* 'Ох и Бакр!', ты хочешь сделать то, что управляет (*ya'malu fī*)⁵² именем обращения (*munādā*), «прибавленным» (*muḍāf*) к «Бакру» с помощью *al-lām*⁵³.

Когда ты говоришь *marartu bi-zaydin* 'Я миновал Зайда', ты добавляешь (*adafta*) *al-murūr*⁵⁴ 'прохождение мимо' к «Зайду» с помощью *al-bā'*⁵⁵.

⁵⁰ Последний раздел главы посвящен разъяснению того, что значит синтаксическая связь *идафы* в отношении сочетаний имени с предлогом, точнее, имени с частицей *джарра*, которая может быть, а может не быть предлогом с нашей точки зрения. Этот раздел показывает, что именно этот самый трудный момент в теории *идафы*, как ее формулирует Сибавайхи, был в центре внимания автора «Книги» в этой главе. На это же, впрочем, указывает и порядок перечисления трех классов слов, где частицы *джарра* упомянуты первыми.

⁵¹ В ТАГ есть два способа назвать слово, состоящее из одного харфа, которое не произносимо самостоятельно: либо задать его в сочетании с другими словами, как было сделано в начале главы, либо обозначить его названием того харфа алфавита (*ḥarf al-hijā'*), который образует это слово, как в данном случае.

⁵² Фраза «то, что управляет именем обращения» относится к частице обращения *yā*, которая обычно ставит имя обращения, или имя того, к кому обращаются (*munādā*), в падеж *насб*.

⁵³ Фактически Сибавайхи устанавливает градацию управления одного слова падежом другого: а) управление за счет собственной потенции воздействия (*'amal*), и в этом случае результатом управления оказывается винительный падеж (*насб*); б) управление добавочное (*iḍāfa*) с помощью вспомогательного элемента (частицы), и в этом случае результатом оказывается родительный падеж (*джарр*).

⁵⁴ Поскольку в первой главе «Книги» Сибавайхи задает глаголы, как формы, образованные от имен действия (масдаров), то в дальнейшем, когда ему надо назвать глагол без каких бы то ни было добавочных значений времени, лица, числа, он называет его соответствующим масдаром, как в данном случае. В европейской арабистике в таких случаях принято употреблять, условно, форму прошедшего времени, третьего лица, мужского рода, единственного числа, в данном случае *marra* 'миновать'. Именно в этой форме глагол дается в словарях, и в дальнейшем мы для удобства читателя будем заменять масдар на данную глагольную форму.

⁵⁵ В данном случае Сибавайхи имплицитно устанавливает ту же градацию управления и для глагола. Если это его собственное управление за счет

То же самое верно и относительно фразы *hādihā li-'abdillāhi* 'Это — Абдаллаха',⁵⁶

Когда же ты говоришь *anta ka-'abdillāhi* 'Ты — как 'Абдаллах', то добавляешь (*aḍāfta*) к «Абдаллаху» уподобление (*shabah*) с помощью *al-kāf*⁵⁷.

Когда ты говоришь *akhadhtuhu min 'abdillāhi* 'Я взял его у 'Абдаллаха', ты добавляешь *akhadha* 'взять' к «Абдаллаху» с помощью *min*.

Когда ты говоришь *mudh zamānin* 'с такого-то времени', ты добавляешь некое действие (*amr*)⁵⁸ к определенному отрезку времени (*waqtin min az-zamān*) с помощью *mudh*.

Когда ты говоришь *anta fī-d-dāri* 'Ты — в доме', ты добавляешь твое «пребывание» (*kayn ūnatuka*) в доме к этому дому с помощью *fī*⁵⁹.

внутренней потенции, то есть, глагол переходный, то результатом этого прямого управления будет падеж *насб*. Если же это добавочное управление, так как глагол собственной потенцией такого управления не обладает, то есть, он непереходный, то тогда инструментом добавления становится частица, и результат управления — *джарр*. В дальнейшем в ТАГ смысловая эквивалентность двух типов глагольного управления, прямого и косвенного, через предлог, обычно разъясняется именно через этот предлог, когда ставится знак равенства между предложением с переходным глаголом: *jāwaztu zaydan* 'Я миновал Зайда', и предложением с непереходным глаголом, управляющим дополнением через предлог: *marartu bi-zaydin* 'Я прошел мимо Зайда'.

⁵⁶ Этот пример, равно как и следующий за ним, отличаются от первых двух примеров, где был некий материально выраженный объект (слово), который «добавлялся» через предлог к имени: в первом случае — звательная частица, которая в интерпретации синтаксической структуры в ТАГ понимается как «заместитель» глагола, во втором — непосредственно глагол. В этих двух случаях то, что «добавляется» через предлог, — материально не выражено, это, по терминологии ТАГ, некий смысл (*ma'nā*), в первом случае — «обладание» (*mulk*), во втором — «подобие, уподобление» (*shabah*), причем значение это локализуется в самом предлоге, который является единственным материальным знаком его наличия в смысловой структуре высказывания.

⁵⁷ В другом месте «Книги» Сивавайхи прямо говорит, что *al-kāf* употребляется в речи для «уподобления» (*li-t-tashbih*), см.: Т. 2. С. 304.

⁵⁸ Имеется в виду некое действие, выраженное глаголом, которое обязательно должно быть, когда фраза будет закончена тем или иным образом.

⁵⁹ Сивавайхи имеет в виду, что в прошедшем и будущем времени в этом предложении появляется глагол-связка *kāna* 'быть', а в настоящем времени он «подразумевается», см. об этом в статье «О теории личных местоимений

Когда ты говоришь *fī-ka khaṣlatu sū'in* 'В тебе — дурная черта', ты добавляешь «быть плохим» (*radā'a*)⁶⁰ к «нему»⁶¹ с помощью *fī*.

Когда ты говоришь *rubba rajulin yaqūlu dhāka* 'Сколько человек говорит это', ты добавляешь глагол *qāla* 'сказать' к *rajul* с помощью *rubba*.

Когда ты говоришь *bi-llāhi, wa-llāhi, ta-llāhi*⁶², ты добавляешь клятву (*ḥilf*)⁶³ к Аллаху, превознесен Он и славен, подобно тому, как ты добавляешь обращение (*nidā'*) к «Бакру» с помощью *al-lām*, когда говоришь *yā la-bakrin*.

Точно так же во фразе *rawaytuhu 'an zaydin* 'Я передал это от Зайда' ты добавляешь глагол «передавать, пересказывать» (*riwāya*) к Зайду с помощью 'an.

в традиционной арабской грамматике», включенной в настоящий сборник. Так вот значение этого подразумеваемого глагола, который Сибавайхи называет соответствующим масдаром (*kaṣṣūna*) и добавляется к «дому» с помощью предлога *fī*.

⁶⁰ Слово *radā'a* — масдар от глагола *radu'a* 'быть плохим, дурным', так что и здесь Сибавайхи толкует пример так, чтобы в нем усмотреть наличие глагольного значения, добавляемого к имени через предлог.

⁶¹ Обращает на себя внимание, что Сибавайхи в объяснении примера меняет второе лицо местоимения на третье, чтобы не оскорбить читателя.

⁶² Сибавайхи перечисляет все три частицы клятвы, существующие в арабском языке.

⁶³ Сибавайхи имеет в виду, что частицы клятвы, подобно частице обращения, таят в себе смысл соответствующего глагола, в одном случае «клясться», в другом «звать, взывать», которые он в обоих случаях называет масдарами, и что это смысл подразумеваемого глагола, который добавляется через частицу к соответствующему имени.

О ТЕОРИИ ЛИЧНЫХ МЕСТОИМЕНИЙ В ТРАДИЦИОННОЙ АРАБСКОЙ ГРАММАТИКЕ *

Данная статья посвящена анализу ряда положений теории личных местоимений в средневековой арабской грамматической традиции. Эта тема представляется актуальной в силу двух обстоятельств. Во-первых, арабская грамматическая традиция оказывала и оказывает значительное влияние на развитие теории арабского языка в европейской, а также отечественной арабистике. Во-вторых, в связи со спецификой теоретических оснований арабской грамматики, существенно отличающихся от европейского подхода к изучению языка, экспозиция и анализ положений грамматической традиции арабов по тому или иному вопросу представляет интерес для общего языкознания.

Отдельные положения рассматриваемой теории были усвоены европейской арабистикой и использовались для построения соответствующего раздела грамматики арабского языка. Довольно подробное изложение взглядов арабских грамматистов на систему личных местоимений можно найти у В. Ф. Гиргаса¹. Теория личных местоимений у арабов так или иначе освещается в различных практических и теоретических грамматиках арабского языка². Особо следует выделить работы Г. М. Габучана³, где дается истолкование некоторых момен-

* Статья эта, написанная в 1978 году, была опубликована в сборнике «Теория и типология местоимений». М., 1980. С. 133—141.

¹ В. Ф. Гиргас. Очерк грамматической системы арабов. СПб., 1873.

² Б. М. Гранде. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. М., 1963; Н. В. Юшманов. Грамматика литературного арабского языка. Л., 1928; Н. Reckendorf. Arabische Syntax. Heidelberg, 1921; W. Wright. A Grammar of the Arabic Language. 3 ed. Vol. 1—2. Cambridge, 1971 [repr.].

³ Г. М. Габучан. Категория артикля и вопросы арабского синтаксиса. М., 1972; Он же. Некоторые теоретические вопросы изучения артикля в арабском литературном языке // Семитские языки. Вып. 2. Ч. 2. М., 1965.

тов этой теории, прежде всего в плане анализа категорий определенности-неопределенности, в контексте общей синтаксической концепции арабских грамматистов. Вместе с тем специальных работ, посвященных исследованию теории личных местоимений, созданной средневековыми арабскими грамматистами, практически не существует.

При анализе взглядов арабских грамматистов мы будем основываться на подходе к истолкованию арабской грамматической теории, развитом в ряде работ Г. М. Габучана⁴ и А. А. Санчеса⁵.

Самым ранним из дошедших до нас грамматических трактатов является «Книга» Сивавайхи (VIII в.), в которой арабская грамматика предстает как уже сложившаяся и законченная теория. Значение «Книги» для дальнейшего развития арабской грамматической традиции чрезвычайно велико. Позднейшие грамматисты занимались в основном тем, что комментировали, уточняли, развивали те или иные положения, выдвинутые Сивавайхи. Значительное место в этом трактате отведено вопросам, связанным с теорией личных местоимений. Наше изложение будет в основном строиться на базе «Книги»⁶. При необходимости мы будем обращаться также к грамматическим трактатам, относящимся к более позднему периоду.

Прежде чем перейти к рассмотрению вопроса о личных местоимениях, необходимо сделать ряд предварительных замечаний относительно общих методологических установок арабской грамматики. Методология арабской грамматической традиции выросла на базе преимущественного внимания к устной форме существования языка. Письменный текст анализируется в рамках той же методологии, которая была разработана для изучения устной речи.

Наиболее общим понятием арабской грамматики является понятие *калām* «речь». Именно *калām* как актуальность языка, данная в каждом речевом акте, представляет собой в традиционной арабской грамматике предмет и исходный пункт исследования. Существование языка вне процесса речи есть идея, чуждая методологическим

⁴ Г. М. Габучан. К вопросу об арабских грамматических учениях // Семитские языки. М., 1963; *Он же*. К вопросу о структуре семитского слова (в связи с проблемой «внутренней флексии») // Семитские языки. Вып. 2. Ч. 1. М., 1965.

⁵ А. А. Санчес. К вопросу о сущности системы арабской метрики // Арабская филология. М., 1968; *Он же*. О логических основах традиционной арабской грамматики // Вестник МГУ. Сер. Востоковедение. 1974. № 2.

⁶ Сивавайхи. Китаб. Каир, 1898. Т. 1.

установкам грамматики⁷. Поэтому описание языка возможно только как описание процесса говорения, то есть, процесса порождения правильных арабских высказываний.

Установка на процесс речи, а не на текст как результат этого процесса, обуславливает то, что для грамматиста не существует никакого заранее данного целого, подвергающегося затем анализу. Грамматист, изучая синтаксическую структуру языка, как бы следует шаг за шагом за говорящим, строящим высказывание, то есть, дублирует реальный процесс говорения. В результате целое — высказывание — возникает, но это означает конец процесса речи и, следовательно, конец процесса исследования. Отсюда в арабской грамматике изначально не существует ни понятия предложения, ни понятия синтаксической конструкции, ни понятия сложной единицы вообще. Эти понятия возникают сравнительно поздно либо в связи с каким-то внешним влиянием (со стороны греческой традиции), либо в силу вынужденной необходимости, как, например, понятие *джумла* «комплекс», традиционно считающееся аналогом понятия «предложение»⁸. Модель синтаксической структуры, возникающая в рамках данной концепции, является по своей сути моделью синтеза, а не анализа. Она имеет ярко выраженный активный, динамический характер⁹. Для этой модели существенно принципиальное включение в нее говорящего как производителя речи.

Язык, воплощающийся в процессе речи и не имеющий бытия вне него, существует как бы во временном, а не пространственном измерении. Отсюда модель структуры языка, возникающая в арабской грамматике, во-первых, линейна и одномерна и не имеет многоуровневой организации, а во-вторых, односторонне ориентирована от начала к концу высказывания.

⁷ Санчес отметил, что понятию *kalām* у арабов не противопоставлено другое понятие — «язык» и что концепция арабов в этом смысле может быть названа монистической в противоположность дуалистической, исходящей из оппозиции «язык — речь», см.: А. А. Санчес. Мировоззренческие основы арабской грамматики. Доклад (в рукописи).

⁸ См. статью «К вопросу о понятии предложения в традиционной арабской грамматике», включенную в настоящий сборник.

⁹ В этом модель, принимаемая арабской грамматикой, в принципе отличается от, скажем, порождающей грамматики Н. Хомского. Используя проводимое им различие между *language competence* и *language performance*, можно считать, что модель арабской грамматики есть модель *language performance*.

Процесс порождения речи говорящим понимается как процесс выражения определенного содержания, или смысла, и доведения его до слушающего. Арабская грамматическая традиция проводит различие между планом содержания и планом выражения. При этом оба плана представляют собой набор дискретных единиц, соотнесенных между собой. Речь осознается арабским грамматистом как линейная цепь дискретных единиц формы, при помощи которой говорящий выявляет или выражает определенную последовательность единиц смысла. Следует отметить, что понятие «смысл», «значение» (в арабской терминологии — *ma'nā*) включает не только лексические, номинативные значения, но и синтаксические, реляционные.

Исходным пунктом теории личных местоимений в традиционной арабской грамматике является понятие *iḍmār*, которое описывает один из вариантов процесса порождения речи. Понятие *iḍmār* противопоставлено другому понятию — *iẓhār*. Одной из особенностей «Книги» Сибавайхи является то, что понятия здесь, как правило, не получают эксплицитных определений. Не являются исключением в этом смысле и оба упомянутых выше понятия. Известной компенсацией отсутствия определений можно считать то, что понятие обычно вырастает на базе того общеязыкового значения, которое имеет слово, выбираемое в качестве термина для обозначения данного понятия. Это общеязыковое значение, конкретизируясь при употреблении в строго определенных контекстах, позволяет выяснить как внутреннюю форму, так и объем данного понятия. Оба интересующих нас понятия характеризуют процесс речи, понимаемый как процесс выражения последовательности дискретных смыслов через последовательность конкретных форм — слов (в арабской терминологии — *калимов*).

Общеязыковое значение термина *iẓhār* — «показ», «обнаружение», «выявление». Для термина *iḍmār* — это «сокрытие», «утаивание (в уме)». Оба термина применяются Сибавайхи по отношению к отдельной элементарной составляющей речи — *калиму*. Они характеризуют определенное действие говорящего при построении (развертывании) речи.

Процесс речи характеризуется одной существенной предпосылкой: для каждой единицы смысла предполагается наличие единицы формы, предназначенной для выражения ее и только ее. Единство данного значения и данной формы и есть *калим* как элементарная составляющая речи. Основной способ порождения речи предпола-

гает, что каждая единица смысла находит свое выражение в формальном плане в этой, изначально соотносенной с ней форме. Выражение в речи единицы смысла специальной формой, с которой она образует единство — *калим*, и есть та ситуация речи, которая обозначается термином *iẓhār*. Этот основной способ порождения речи не нуждается в специальном указании там, где не существует возможности отклонения от него. Поэтому термин *iẓhār* Сибавайхи употребляет в контексте грамматического разбора только там, где необходимо рассмотреть реализацию второй возможности, то есть, *iḍmār*.

Понятие *iḍmār* охватывает ту ситуацию речи, когда говорящий передает слушающему какую-либо единицу смысла не через предназначенную для этого единицу формы. Этот случай интерпретируется арабской грамматикой как случай, когда говорящий «утаивает в уме» некий *калим*, то есть формально его не выражает¹⁰. Понятие *iḍmār* довольно близко подходит к понятию эллипсиса в европейском языкознании. Характерно, однако, что именно на базе понятия *iḍmār* строится арабская теория личных местоимений. Термин *ḍamīr* или *muḍmar*, производный от термина *iḍmār* и переводимый обычно как «скрытое имя», и был усвоен европейской арабистикой как арабский аналог термину «личное местоимение».

Одно из основных отличий понятия *iḍmār* заключается в том, что оно относится у Сибавайхи не только к именам, но и к глаголам и даже, в виде исключения, к некоторым видам частиц, которые могут подвергаться «сокрытию»¹¹. Так, «сокрытию» может подвергаться частица *ʿan* как фактор, обуславливающий одну из флективных форм глагола настояще-будущего времени¹². В первом томе «Книги» (главы 49—74) Сибавайхи подробно анализирует различные случаи «сокрытия» глагола¹³. *Iḍmār* имен разбирается в специальном

¹⁰ Различие между *iḍmār* и *iẓhār*, проводимое арабской грамматикой, близко подходит к различию, существующему в современном языкознании, между супрессией и экспрессией как двумя способами передачи информации, см.: И. Ф. Вардуть. К вопросу о понятии эллипсиса // Инвариантные синтаксические значения и структура предложения. М., 1969. С. 59—70.

¹¹ Поскольку арабская грамматика выделяла три основных разряда слов — *калимов*: имя, глагол и частица (куда включалось все, что не являлось ни именем, ни глаголом), — следовательно, понятие *iḍmār* рассматривалось как соотносимое со словами всех трех основных разрядов.

¹² Сибавайхи. Цит. соч. Т. 1. С. 413.

¹³ Там же. С. 128—177.

разделе¹⁴. Уже это чисто формальное обстоятельство показывает, что употребление понятия *iḍmār* в связи со всеми основными разрядами слов неслучайно и что у Сибавайхи теория личных местоимений включена в более широкий контекст общей семиотической концепции *iḍmār*, или «сокрытия» единиц плана выражения. Понятия *iḍmār* и соотносимые с ним *tuḍmar* охватывают личные местоимения лишь как один из частных случаев проявления общей закономерности «сокрытия» единиц формального плана.

«Сокрытие» в процессе речи того или иного *калма*, как правило, имени или глагола, считается возможным только в том случае, когда слушающий может восстановить его значение в соответствующем месте речевой цепи. Для этого контекст и затем ситуация должны указывать, во-первых, на то, что какой-то *калим* формально не выражен, а во-вторых, на его конкретное лексическое и синтаксическое значение. Сибавайхи исходит из того, что в формальном плане должно быть некоторое указание на «сокрытый» элемент. Положения относительно этих вторичных знаков «сокрытых» слов — *калимов* — тесно увязаны с понятиями управления (*'amal*) как основного средства связи отдельных составляющих речи, *калимов*, в единую цепь.

В понимании арабских грамматистов слова в речи связаны силой управления, направленной в соответствии с общей перспективой развертывания речи от одного слова к другому, следующему за ним. Эта сила обуславливает в управляемом слове тот или иной вид *и'раба*, то есть, флексии.

Слово, включенное в речевую цепь, может быть либо управляющим, либо управляемым, либо тем и другим вместе. Способность управлять является исходной, прежде всего, для глаголов, а также для некоторых видов частиц (например, для частицы *'an*). Для имен эта способность считается вторичной. Способность быть управляемым, связанная с наличием в слове флексии, является исходной только для имен. Для глагола эта способность вторична, а для частиц вовсе исключается. Каждый «сокрытый» *калим* обязательно включен в цепь управления. Глаголы, а также упомянутая выше частица *'an* подвергаются «сокрытию» только как управляющие слова. Имя же может быть «сокрыто» только как управляемое. При этом формально выраженным остается либо слово, управляемое «сокрытым» сло-

¹⁴ Там же. С. 377—397.

вом (в случае «сокрытых» глаголов и частицы), либо слово, управляющее им (если «сокрыто» имя).

Формально указание на «сокрытие» определенного *калима* бывает в зависимости от типа *калима* двух видов. В том случае, когда «сокрытию» подвергается глагол (или частица 'an), таким формальным указанием выступает флексия винительного падежа управляемого имени — в случае глагола, или флексия глагола настоящего времени — в случае частицы. Интересно проследить, как Сибавайхи объясняет конкретный случай «сокрытия» глагола. Он приводит пример повелительного высказывания — *zaydan*, которое можно перевести как «Зайда!» и объясняет его следующим образом: «Предположим, что ты бьешь 'Амра и рядом стоит Зайд. Вдруг некто говорит тебе: “Зайда!”. Тебе ясно, что он приказывает тебе сделать с Зайдом то же, что ты делаешь с 'Амром, то есть, побить Зайда. Говорящий потому может “сокрыть” глагол, что ты знаешь действие, обозначаемое им. Сказать же в этом случае *zaydan* (“Зайд!”) нельзя, так как будет неясно, что ты имеешь в виду»¹⁵. Из этого примера видно, что конкретное лексическое значение опущенного, «сокрытого» глагола восстанавливается слушающим из ситуации. В других случаях оно восстанавливается из контекста.

Как было отмечено выше, имя подвергается «сокрытию» только как управляемое. В арабском языке о наличии связи «управляющее — управляемое» говорит только форма управляемого слова, то есть его флексия, соответствующая виду управления. Следовательно, указания отмеченного типа на опущенные имя быть не может. «Сокрытие» управляемого при управляющем *калиме* никак не отражается на форме последнего, что делает само «сокрытие» неощутимым для слушающего. Поэтому арабские грамматисты исходят из того, что необходимо наличие специального формального знака, указывающего на факт опущения в данном месте речевой цепи имени, являющегося управляемым каким-либо из формально выраженных *калимов*. Такими вторичными знаками «сокрытых» имен и являются единицы, которые интерпретируются обычно как личные местоимения.

Следует подчеркнуть один чисто терминологический момент. Термин *al-ism al-muḥmar* («сокрытые имя»), или просто *al-muḥmar*, стоит в одном ряду с терминами *al-fi'l al-muḥmar* («сокрытый глагол») и *'an al-muḥmara* (сокрытое 'an). Он относится у Сибавайхи не

¹⁵ Сибавайхи. Цит. соч. Т. 1. С. 128.

к той единице формы, которая соответствует нашему понятию «местоимение», а только к ее обозначаемому — конкретному имени, лишенному формального выражения. Одна и та же форма, например, *anta* ('ты', м. р.), может в различных контекстах соответствовать различным именам существительным (Зайд, 'Амр и т. д.). Этот случай Сибавайхи трактует как один знак (*'alāma*), соответствующий различным «сокрытым» именам. Аналогично одна и та же флексия винительного падежа имени при отсутствии формально выраженного управляющего есть не «сокрытый» глагол, а лишь указание (*dalāla*) на различные конкретные глаголы, которые формально говорящим не выражены. Характерно, что раздел «Книги», посвященный разбору вопроса о личных местоимениях, назван так: «Глава о знаках сокрытых имен и о том, что дозволено для них». В этом заглавии термину «личное местоимение» соответствует целое выражение — *'alāmat al-muḏmar* («знак сокрытого»), а не какая-то отдельная его часть¹⁶.

Элементарными и единственными составляющими речи являются *калимы*, то есть формы, соотнесенные с определенным значением, которое они выражают (или в арабской системе терминов — «на которые они указывают — *yadullu*»). Исключение составляет только флексия *u'raḃa*, в частности падежа имен, которая постулируется как часть *калима*, а не *калим*). В силу этого знаки сокрытых имен также являются *калимками*, поскольку обладают определенным собственным значением. Из двух основных разрядов *калимов* — имя и глагол — она относится к именам.

Задавая систему показателей или знаков «сокрытых» имен (этому посвящен целый ряд глав указанного раздела), Сибавайхи много внимания уделяет установлению выражаемого этими именами собственного значения. Из текста «Книги» ясно, что каждый конкретный знак, к какому бы «сокрытому» имени он ни относился, передает, прежде всего, значение лица-числа-рода. Затем, поскольку имя подвергается «сокрытию» как управляемое, знак, указывающий на него, выражает значение определенного падежа. Приведем характерный пример: «Узнай, что сокрытое [имя], стоящее в падеже *раф'* (то есть, в именительном падеже. — Д. Ф.), знаком которого, если ты

¹⁶ В последующие периоды в традиционной арабской грамматике произошёл некоторый сдвиг в значении термина *al-muḏmar*, который стал употребляться как название самих материальных знаков «сокрытых» имен, то есть собственно личных местоимений.

говоришь о себе, является *anā*, а если ты говоришь о себе и другом, — то *naḥmu*, а если ты говоришь о себе и других, — то тоже *naḥmu*. Знаком сокрытого, если ты обращаешься к одному, является *anta*, а если обращаешься к двум, — то *antumā*, а если ко многим, — то *antum...*»¹⁷. В дальнейшей традиции указание на лицо выдвинулось как характерный признак личного местоимения в содержательном плане. Например, Ибн Хишам (XIV в.) так определяет личное местоимение: «Это то, что указывает на говорящего, слушающего и отсутствующего», то есть, на все три лица¹⁸.

Таким образом, в семантике личных местоимений арабская грамматика, начиная с Сивавайхи, выделяет два элемента значения: лица-числа-рода и падежа. Каждое конкретное местоимение имеет какое-либо частное значение лица-числа-рода и падежа. Кроме того, как было показано Г. М. Габучаном¹⁹, все личные местоимения рассматриваются также в плане категории определенности-неопределенности. Все местоимения выражают общее для них значение, а именно значение определенности. В поздней грамматической традиции возникли споры относительно местоимений 3-го лица, относящихся к какому-либо из ранее встретившихся имен, которое имеет значение неопределенности. Некоторые из грамматистов утверждали, что в этом случае и местоимение имеет значение неопределенности, однако данная точка зрения не получила распространения²⁰.

Конкретное лексическое значение «сокрытого» имени восстанавливается контекстуально или ситуативно. Ибн Хишам говорит: «*Damīr* обязательно должен быть разъяснен чем-то, что выявляет то, что хотят назвать им»²¹. В плане номинации ситуативно разъясняется местоимение 1-го и 2-го лица. Как утверждает тот же Ибн Хишам, их «разъясняет присутствие того, к кому они относятся»²². Если местоимение 3-го лица не обозначает что-то общеизвестное, то оно обязательно должно иметь контекстуальное разъяснение. Это может быть то или иное «явное», или «явленное», имя (*al-ism al-muḥzar*), употребление говорящим в речи и имеющее то же обозначаемое, что и местоимение. В этом случае нормой является препозиция «явного»

¹⁷ Сивавайхи. Цит. соч. Т. 1. С. 379.

¹⁸ Ибн Хишам. Шузуз аз-захаб. Каир, 1968. С. 177.

¹⁹ Габучан. Некоторые теоретические вопросы изучения артикля.

²⁰ См. об этом: Ибн Хишам. Шузуз аз-захаб. С. 177.

²¹ Там же. С. 178.

²² Там же.

имени по отношению к местоимению, которое с ним соотносится. Например, Задждаджи говорит: «Законом для *muḏmar* является его появление после явного имени, к которому оно возвращается, ибо оно не уточнено (*mubham*) и невозможно понять, к чему оно относится, если перед ним не будет стоять явное имя, к которому оно возвращается»²³. Отношение между местоимением и явным именем обозначается терминологизированным глаголом «возвращаться» (*'āda*).

В поздней традиции понятие предшествования было уточнено в соответствии с общими положениями относительно порядка слов²⁴. В связи с различием между реальным и идеальным порядком слов было выделено три варианта предшествования, не рассматриваемых как нарушение общей закономерности:

- в произнесении и по функции вместе, например: *ar-rajulu ḍarabnāhu*, букв. 'человек, мы его ударили';
- в произнесении, но не по функции, например: *ḍaraba waladan abūhu*, букв. 'ударил мальчика его отец';
- по функции, но не в произнесении, например: *fakkara fī nafsihi zaydun*, букв. 'подумал в своей душе Зайд'²⁵.

Хотя с точки зрения нормы языка «разъясняющее» имя предшествует местоимению, в речи оно может находиться в постпозиции к нему. Ибн Хишам перечисляет семь позиций, в которых местоимение находится в препозиции к разъясняющему его имени²⁶. Имя в этом случае выступает, как правило, в функции *tamyž* (уточняющего дополнения), *badal* (приложения), *khabar* (именного сказуемого) по отношению к местоимению. Особым случаем является местоимение, начинающее речь, которое «разъясняется» не отдельным именем, а целым высказыванием, следующим за ним. Это так называемое местоимение рассказа или истории (*ḍamīr ash-sha'n wa-l-qīssa*). Его примерами могут служить местоимение при частице *inna* во фразе

²³ Абу-л-Касим аз-Задждаджи. Ал-Джумал. Париж, [б.г.]. С. 129.

²⁴ Порядок слов рассматривался в арабской грамматике на двух уровнях: во-первых, реальный порядок слов, то есть, последовательность их произнесения в процессе речи; во-вторых, идеальный порядок следования элементов синтаксической структуры по «степени» (*rutbatan*) или «подразумеваемости» (*taqdīran*). Порядок элементов на этих двух уровнях может не совпадать, например, субъект глагольного предложения (*fā'il*) в идеальном случае всегда предшествует объекту глагола, однако при произнесении этот порядок может меняться.

²⁵ Ибн Хишам. Шузур аз-захаб. С. 179.

²⁶ Там же. С. 179—180.

innahu zaydun qā'imun («Зайд — стоит») и ряд других. В этом случае, как известно, местоимение имеет только форму 3-го лица единственного числа мужского рода, поскольку его обозначаемым является не имя, а целое высказывание.

Таким образом, принимая во внимание все сказанное выше, можно сделать некоторые выводы.

1. В арабской грамматической традиции теория личных местоимений включена в специфическую теорию «сокрытия» (*iḍmār*), которое понимается как одна из базисных операций в построении речи (*kalām*), относящаяся не только к именам, а ко всем трем основным разрядам слов: именам, глаголам и, в отдельном случае, частицам.

2. Местоимения трактуются арабскими грамматистами как особые вторичные знаки «сокрытых» имен, или имен, подвергающихся «сокрытию» только как управляемые и, следовательно, обязательно имеющие то или иное значение падежа.

3. Местоимения рассматриваются как особый разряд имен, собственным значением которого является выражение в самой форме местоимения лица-числа-рода и падежа.

4. В традиционной арабской грамматике существует система положений относительно конкретизации значения местоимения в номинативном плане, которая основывается на понятиях языкового (контекстуального) и внеязыкового (ситуативного) «разъяснения» их.

СПОСОБЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЙ В ТРАДИЦИОННОЙ АРАБСКОЙ ГРАММАТИКЕ *

Настоящая статья представляет собой расширенный и переработанный вариант доклада, прочитанного на III Объединенной сессии кафедр арабской филологии и семитологии Московского, Ленинградского и Тбилисского университетов. Доклад был ограничен материалом грамматической науки, однако уже в то время автор начинал осознавать единство классической арабской филологической традиции в отношении истоков, основных вех эволюции, проблематики и метода. С тех пор мне представился не один случай убедиться в правильности такого взгляда на классическую арабскую филологию¹.

Мы подчас проводим слишком резкую границу между отдельными дисциплинами, рассматривая их вне контекста этой единой традиции, составляющими которой они являются, что, безусловно, обедняет и упрощает наше представление о каждой из них, приводя к утрате общей перспективы. В арабистике назрела потребность поставить вопрос об изучении арабской филологической традиции именно как целого. Другими словами, специализацию знания, неизбежную в

* На базе доклада, прочитанного на конференции в Тбилиси в 1980 г., было опубликовано две статьи: Об определениях в традиционной арабской грамматике // Семитская филология. Тбилиси, 1987. С. 164—186; и более поздняя, значительно расширенная и переработанная версия доклада: Способы определения понятий в традиционной арабской грамматике // Проблемы арабской культуры. Памяти академика И. Ю. Крачковского. М., 1987. С. 170—192. В настоящий сборник мы включили статью из сборника «Проблемы арабской культуры».

¹ Так, в статье «Теория 'аруда: просодия и ритм» — см.: Проблемы арабской культуры. С. 124—142, мы прослеживаем некоторые следствия того еще не полностью оцененного факта, что создатель 'аруда ал-Халил ибн Ахмад был в то же время и основоположником морфологического и фонетико-просодического учения арабской грамматики.

наше время и являющуюся его завоеванием, необходимо дополнить комплексным подходом, который был характерен для классического востоковедения и который может быть назван общепилологическим. Завоевания в одном не должны приводить к утратам в другом.

Арабская филологическая традиция, выросшая на базе изучения текста Откровения, древней поэзии и собственно арабского языка, выработала свой особый метод, единый для всех составляющих эту традицию дисциплин, в ряде моментов существенно отличающийся от метода современной нам науки, в основании которой лежит античное духовное наследие. В частности, закономерности определения понятий, установленные нами для грамматики, являются, по-видимому, проявлением общих закономерностей, верных и для других филологических дисциплин. Исходя из этого убеждения, мы сочли уместным и целесообразным привлечь материал двух других наук — учения о стихе ('аруд) и учения о «поэтических фигурах» (бади'), рассмотрев вопрос о приложимости к ним выявленных закономерностей.

В статье нас будут интересовать следующие основные вопросы: а) какого вида определения употребляла традиционная арабская грамматика (далее — ТАГ); б) какие изменения претерпела система определения понятий в ходе исторического развития; в) как в этой системе отражается специфика метода и теоретических оснований ТАГ.

Обратимся к самому древнему из дошедших до нас памятников арабской грамматической мысли — «Книге» Сибавайхи [10]. Этот трактат, датируемый концом VIII в., дает нам достаточно полное представление о раннем периоде развития ТАГ. Определений «через ближайший род и видовые отличия», форма которых восходит к логике Аристотеля, в «Книге» нет. Однако высказывания, раскрывающие содержание того или иного понятия и в этом смысле удовлетворяющие нашему представлению об определении, у Сибавайхи есть. Можно выделить два основных вида определений:

1) «экземплификативное» определение², когда во второй части суждения место предиката занимает набор (перечень, список) характерных явлений, охватываемых понятием, например:

«Имя — это 'человек', 'лошадь', 'стена'»³.

² Названия различных видов, или типов, или форм определений, предлагаемые в статье, в значительной мере носят условный, рабочий характер.

³ *fa-l-ism rajulun wa-farasun wa-hā'it* [10, 2]. Форма этого высказывания привлекла внимание поздних грамматистов, которые не склонны были видеть в нем дефиницию (*ḥadd*). Так, Абу-л-Касим аз-Задждажи (X в.) пи-

В том случае, когда понятие относится к закрытому классу языковых явлений, содержащему относительно небольшое число элементов, все они могут быть заданы списком в правой части определения данного типа. Сравни, например, перечисление «показателей сокрытых имен» (*'alāmāt al-muḍmarīn*)⁴, то есть, личных местоимений, являющиеся в «Книге» фактически определением понятия личного местоимения [10, 377—378]. Другой пример — определение понятия частицы *джарра* (предлога) через перечисление всех частиц этой группы [10, 209].

Однако чаще, как это видно из приведенного выше определения, примеры не охватывают всего класса целиком (для имен это было бы просто невозможно). В этом случае подбор примеров, представляющих явление, далеко не случаен. В совокупности они указывают на самое существенное в данной категории явлений, как бы моделируют саму эту категорию. Если использовать терминологию ТАГ, они «экземплифицируют» (*tumaththil*) не все разновидности данного явления, а лишь его «ядро, корень, основу» (*aṣl*)⁵. Представляя, задавая

сал: «Что касается Сивавайхи, то он не дал имени такого определения, а представил его примерами (*maththala*)... Грамматисты говорили, что он не стал определять имя, считая, что здесь нет никаких сложностей» [2, 49]. Ибн ал-Анбари (XII в.) комментировал текст Сивавайхи весьма похоже: «Были такие, кто говорил, что оно (имя. — Д. Ф.) вообще не имеет определения, и поэтому Сивавайхи не определил его, а ограничился тем, что привел примеры...» [4, 5]. Эти цитаты показывают, что поздние грамматисты противопоставляли представление примерами, «экземплификацию» (*tamihīl*), и определение (*hadd*), не рассматривая первое как разновидность второго. Эта поздняя точка зрения расходится с практикой науки, зафиксированной в «Книге», где для терминов, которые хоть как-то заданы эксплицитно, широко распространена именно эта форма, и для Сивавайхи *tamihīl* явно есть способ определения понятия. На этот тип определения обратил внимание Г. М. Габучан, назвав его «экземплярное определение» [19]. Сходное понятие стоит за употребляемым в логике термином «остенсивное определение», ср. «Остенсивное определение — такое определение значения слова, когда непосредственно показывается на предмет, который обозначен этим словом» [25, 362].

⁴ Примечательно, что оба простых понятия: *'alāma* и *muḍmar*, составляющие это сложное понятие, вообще не имеют никакого определения в «Книге». Собственно говоря, число понятий, имеющих эксплицитные определения, в трактате сравнительно невелико.

⁵ Значение понятийной пары *aṣl* («корень, ядро») — *far'* («ветвь, ответвление») для теоретической системы ТАГ выяснено уже достаточно полно. Наше понимание этих терминов складывалось на основе работ Л. Масинь-

«ядро» явления, примеры часто дают одновременно и его внутреннее деление, остающееся, однако, в пределах *а.я.* Дальнейшее развитие терминологической и понятийной системы ТАГ часто шло за счет словесного выражения того, что у Сибавайхи моделируется примерами: так возникали и новые определения, и классификации⁶. Именно на такие моменты обращено внимание поздних комментаторов «Книги».

В частности, в определении имени у Сибавайхи набор примеров показателен в отношении как семантики, так и формы. На уровне семантики все три имени суть названия конкретных материальных предметов (нет ни абстрактных существительных, ни прилагательных), заданных в их трех основных разрядах: люди, животные, неодушевленные предметы. С точки зрения формы все они обладают *танвином* и соответственно полной падежной парадигмой⁷.

Сибавайхи широко использует возможность применения одних языковых явлений в качестве модели для других аналогичных явлений. В «Книге» коранические цитаты и поэтические примеры образуют фактологический базис грамматики. Но помимо них есть большое число сознательно сконструированных, искусственных примеров, с ограниченной, тщательно отобранной лексикой, употребляемых в качестве модели для обозначения однотипных явлений⁸. Этим отличается изложение как морфологии (вспомним моделирование структуры слова с помощью корня (*f-'-l*), так и синтаксиса.

Иногда пример-модель может быть единственным средством обозначения какого-то языкового явления, термина-названия для которого не существует. Так, М. Дж. Картер детально проанализировал употребление Сибавайхи фразы «двадцать дирхемов» (*'ishr ūna dirhaman*)

она [40; 41], Г. М. Габучана [17; 18] и А. А. Санчеса [28; 30], которому автор выражает благодарность за возможность ознакомиться с его неопубликованным трудом [30]. О функции понятий *а.я.* и *far'* как основы особой «логики расширения», характерной для ТАГ, на примере теории предлогов говорится в ряде работ автора настоящей статьи [32, 179—180; 33].

⁶ А. А. Санчес показал, что первая глава «Книги» никоим образом не может быть интерпретирована как классификация и что Сибавайхи логической формы классификации не знает [31].

⁷ Эту категорию имен Сибавайхи называет *al-ism al-mutamakkin* «способное имя» [10, 3]. А. А. Санчес доказал, что первая глава, из которой взято определение имени, играет вспомогательную роль по отношению ко 2-й главе, излагающей теорию *u'raба*, для которой *al-ism al-mutamakkin* имеет основополагающее значение [30].

⁸ Подобное совпадение языка-объекта и метаязыка описания свойственно также и грамматике Панини, см. [42].

в качестве модели конструкции, где первое имя имеет *танвин* (или то, что эквивалентно ему в плане ограничения сочетаемости), а второе — стоит в падеже *насб*. Исследователь показал, что автор «Книги» рассматривал эту конструкцию в ряду других именных конструкций арабского языка, хотя позднейшая традиция утратила это положение синтаксической теории Сивавайхи [35, 495].

В тексте вводного раздела «Книги» (главы 1—7) сконцентрировано большое число специально вводимых и разъясняемых автором понятий. Подавляющее большинство их имеют определения разобранного нами вида (см. особенно главу 1, а также главы 4, 5, 6). В некоторых случаях число примеров, играющих роль дефиниции, сведено к одному, и тогда пример часто функционирует как альтернативное слову-термину название языкового явления.

Вторым видом определений, часто встречающимся у Сивавайхи, является:

2) «генетическое» определение, когда понятие определяется через соотнесение одного явления с другим как с источником, из которого оно «произошло», например:

«Глагол — это то, примеры чего образованы от формы имен событий (= масдаров. — Д. Ф.)»⁹.

Такое определение, которое можно было бы назвать также «derivационным», выполняет свою задачу непривычным для нас способом: вместо вопроса «Что это?» оно отвечает на вопрос «Откуда это?»¹⁰.

Другой пример — определение *зарфа*, то есть понятия особых обстоятельственных имен. Определяя это понятие, Сивавайхи гово-

⁹ *ammā-l-fi 'l fa-amhilatun ukhidhat min lafzi aḥdāhi-l-asmā'* [10, 2].

¹⁰ В нашей логической системе тоже имеется определение, носящее название «генетического», «в котором указывается на происхождение предмета, понятие которого определяется, на тот способ, которым данный предмет создается» [25, 101]. Однако оно по своей структуре существенно отличается от «генетического» определения в ТАГ, например: «Окружность есть кривая, образуемая движением на плоскости точки, сохраняющей равное расстояние от центра». Во-первых, такое определение, как видно из примера, соблюдает правила определения «через ближайший род и видовое отличие», а арабский вариант — нет, ибо в нем «происхождение» занимает место «ближайшего рода», а не добавляется к нему как «видовое отличие». Во-вторых, оно характеризует способ возникновения объекта, а не генезис понятия о нем, для арабского же определения существенно как раз устанавливаемое соотношение понятий.

рит, что *зарфы* — это исходно имена вещей, но они стали «тем, куда помещаются вещи»¹¹.

Вариантом определения данного вида можно считать те случаи, когда одно явление определяется через его «подобие» на другое явление, «подобие» ему. Например, глагольная предикативная конструкция определяется как нечто похожее на именную предикативную конструкцию [10, 7]¹².

Следует отметить, что и определение через «подобие», и собственно «генетическое» определение устанавливает чисто логические связи между понятиями, а не реальную производность одних языковых явлений от других. Арабская грамматика принципиально внеисторична в своих методологических установках¹³.

Оба вида могут соединяться в определении какого-то понятия, например, понятия *зарф*, упоминавшегося выше [10, 209]. Дефиниции такой сложной формы встречаются в «Книге» довольно часто. При этом наличие или отсутствие у понятия «генетического» определения не случайно, оно подчинено строгой закономерности.

В теоретической системе ТАГ языковые явления относятся к двум принципиально различным типам: явления исходные, первичные, «ядерные», относящиеся к сфере *asl*, и явления вторичные, производные от первых, относящиеся к сфере «ветвей» (*far'*, мн. ч. *fur ū'*)¹⁴.

В перспективе развертывания теории первые не нуждаются в объяснении, они просто констатируются, устанавливаются, называются. Вторые же в силу своей «несамостоятельности» нуждаются в обосновании, что осуществляется через возведение их к явлениям первого типа.

Поэтому определение «генетического» типа может быть только у понятий, относящихся к явлениям, классифицируемым теорией как

¹¹ *sārat mawāḍi' a li-l-ashyā'* [10, 209]. Подробнее о *зарфах* см. статью автора «Предлоги в арабской грамматической традиции» в настоящем сборнике.

¹² О методологической роли понятия «подобие» (*shabah* или *mudāra'a*) в систематизации языковых явлений подробно пишет А. А. Санчес [30].

¹³ Однако логическая последовательность может совпадать с основным направлением исторических процессов развития языка.

¹⁴ Данная пара понятий в известной степени напоминает понятия центра и периферии, разрабатывавшиеся в Пражском лингвистическом кружке [37], однако область действия принципа *at-tafrī'* «разветвление, деривация» намного шире, а причины, обусловившие его необходимость, лежат намного глубже. Оппозиция *asl — far'* является основополагающей и для других арабо-мусульманских наук, в частности, законоведения [34; 45], 'аруда [28, 93] и других.

«ответвления». Более того, оно для них необходимо, и отсутствие такого определения означает, что теория относит данное явление в данном контексте к сфере «ядра».

Определение «экземплификативного» типа, напротив, может быть у любого понятия, являясь практически единственно возможным для «ядерных» явлений. Так, приведенные определения имени, глагола и *зарфа*, постулируют «ядерный» статус имени, которое есть слово по преимуществу и от которого как глаголы, так и *зарфы* являются «ответвлениями», хотя и разного ранга.

Специфика этих двух наиболее распространенных у Сибавайхи видов определений позволяет объяснить отмеченный выше факт отсутствия каких бы то ни было эксплицитных определений у большинства понятий в «Книге». В отличие от определений, восходящих к логике перипатетиков, оба вида дефиниций у Сибавайхи не выводят нас за пределы употребления понятия в контексте теории. Отсутствие определения не делает понятие менее строгим, так как его функционирование в теоретических рассуждениях проясняет и его отношение к другим понятиям, и его отношение к языковым явлениям, то есть, те моменты, которые задают в понятии оба рассмотренных выше вида дефиниций. Таким образом, сами эти определения есть лишь эксплицитное выражение того, что имплицитно устанавливается контекстом лингвистической теории и местом понятия в ней¹⁵. Сумма контекстов есть тот основной путь, на котором понятие для Сибавайхи приобретает свою определенность¹⁶.

Хотя определения у Сибавайхи практически не дают ничего нового по сравнению с тем, что задано контекстом теории (и может

¹⁵ Здесь кроется возможность появления новых эксплицитных определений с развитием теоретической системы. Комментируя труды предшественников, поздние грамматисты часто выражали словами то, что уже имплицитно содержалось в этих трудах. В принципе этот метод доступен и современному исследователю.

¹⁶ На необходимость привлечения контекста при исследовании понятийной системы ТАГ, поскольку содержание терминов часто раскрывается только контекстуально, указывает Г. М. Габучан [19]. А. А. Санчес высказал мысль, что понятийная система ТАГ не может быть адекватно истолкована, если не постулировать две логические ступени ее порождения: ступень «непрецизированных» идей и ступень «прецизированных» понятий [30]. Их идеи послужили исходным толчком для размышлений автора в данном направлении. Фактически понятие и возникает в контексте теории, существует только в связи с ним. Взятое абстрактно, в отвлечении от суммы контекстов его функционирования, оно исчезает, «растворяется».

быть извлечено из него комментатором или исследователем), факт их наличия имеет большое значение для характеристики теоретического метода ранней грамматики. Они показывают, что терминологическая система уже выделилась из языка, а вместе с нею возникла и система понятий, определенным образом организованная и упорядоченная. В этой связи интерес представляет то, какие понятия получают у Сибавайхи определения, а какие — нет. Вопрос этот нуждается в специальном исследовании, однако некоторые предварительные замечания можно сделать.

Приведенные выше примеры весьма характерны, так как эксплицитные определения в «Книге» имеют в основном понятия, входящие в номенклатуру названий самых различных явлений арабского языка, которые можно отнести к строевым элементам его системы. Так, во вводном разделе заданы понятия основных разрядов слов, категорий словоизменения, типов предикативных конструкций (хотя Сибавайхи еще не знает термина «конструкция»), видов отношения между формой и значением, видов правильности и неправильности речи. Кроме вводного раздела довольно много понятий, получающих определения, в начальных главах больших разделов. В них задаются явления, служащие объектом рассмотрения в данном разделе. Выше мы приводили примеры из двух таких разделов: о личных местоимениях и об употреблении падежа *джарр*, бывших предметом особого внимания автора статьи.

В противовес этому две большие группы понятий практически никогда не получают эксплицитных определений. Это, во-первых, все метатеоретические понятия, в том числе уже упоминавшиеся *asl*, *far*, *shabah*, *'alāma*, а также другие, например, *quwwa* 'сила', *'illa* 'причина' и т. п.¹⁷; во-вторых, понятия речевых процессов, связанных с порождением высказывания, таких как *idāfa* «генитивная связь», *isnād* «предикативная связь», *ta'addī* «переходность глагола», *iḍmār* «пронминализация», *iẓhār* букв. «показ», *ta'rīj* «придание определенности имени» и т. п.

В процессе дальнейшего развития в рамках той же системы мышления возникают еще несколько процедур определения понятий. Некоторые из них в зародыше имеются уже в «Книге» Сибавайхи.

¹⁷ Забегая вперед, отметим, что эти понятия так и не получили в ТАГ эксплицитных определений даже в период наибольшего увлечения грамматистов дефинициями.

Как было показано выше, «генетическое» определение систематизирует понятия в рамках оппозиции *aš — far'*, возводя одни явления как вторичные, производные к другим как первичным, исходным. Однако понятия, относящиеся к области *aš*, не являются абсолютно неупорядоченным множеством. Исходные понятия теоретической системы тоже вступают в системные отношения друг с другом в соответствии с принципом «концептуальной бинарности», на значение которого для ТАГ впервые указал Л. Масиньон [40, 616 и сл.]. Понятия образуют полярные пары, в которых каждый полюс невыносим без сопоставления с другим и противопоставления ему¹⁸.

Данный принцип создает возможность определения таких понятий через противоположный полюс, которое представляет собой:

3) «негативное» определение типа «X — то, что не есть Y», в котором позитивным моментом является утверждаемое через это определение сведение двух понятий в полярно противопоставленную пару, например:

«бинā' — это то, что не есть и'рāб» [20, 380].

Ближе всего к данному типу у Сибавайхи подходит «определение» третьего разряда слов, т. е. частиц. Автор «Книги» определяет частицу как «то, что не является ни именем, ни глаголом» [10, 2]. Однако, несмотря на то, что подобные пары контрастных понятий пронизывают всю теоретическую систему трактата, его автор практически не пользуется эксплицитными определениями такой формы. Можно предположить, что он не чувствует в этом необходимости, поскольку соотнесение и противопоставление двух понятий чаще

¹⁸ А. А. Санчесу принадлежат две интересные идеи относительно функционирования этого принципа: 1) Подобные пары понятий являются уровнем отображения какого-либо явления при отсутствии единого синтезирующего (обобщающего) понятия, и явление отражается одновременно в его единстве и его «диалектической» противоречивости. Примеров этому множество. Так моделируются представления о грамматическом роде через пару *tadhkīr — ta'nīh*, о выражении значения формой через *iḥmār — iḥār*, о категории состояния имени через пару *ta'rīf — tankīr*, о порядке слов через *taqdim — ta'khīr*, причем во всех случаях единого понятия — названия категории — не существует. См. также статью «К вопросу о понятии предложения в арабской грамматике» в настоящем сборнике, где даются парные названия типов именных словосочетаний у Сибавайхи: предикативного, генитивного, атрибутивного; 2) Привычность подобного способа мышления заставляет арабских грамматистов искать или постулировать наличие таких полярных пар даже там, где факты не дают для этого достаточных оснований [30].

всего изначально заданы через соотношенность в языке слов, выбранных в качестве терминов, выражающих эти понятия. Так, в примерах полярных пар, приведенных в примечании 19, оба термина принадлежат к корневым гнездам с противоположными значениями и образованы по одной и той же словообразовательной модели. Примечательно, что в процитированном определении *бин ā*, «нефлектируемости», термины не связаны ни одним из отмеченных языковых отношений (нет ни противопоставленности семантики корневых гнезд, ни единообразия словообразовательных моделей), что делает связь этих понятий между собой неощутимой без эксплицитного определения¹⁹.

«Экземплификация» как способ определения понятия в своем развитии приводит к появлению еще одного типа дефиниции, основанного на выделении из «моделирующих» примеров характерных признаков. Так возникает:

4) «**дескриптивное**» определение, когда понятие определяется через один или несколько признаков явления (класса явлений), с которым оно соотносится. Так, Задждаджи упоминает следующие определения имени: «*Имя — это то, о чем допустимо сообщение*» (ал-Ахфаш ал-Аусат), «*Имя — это то, с чем соединяется частица джарра*» (ал-Мубаррад), см. [2, 49—51]. Ибн Малик (XII в.) определяет имя следующим образом:

«Джарром, танвином, обращением, определенным артиклем и предикацией имя выделяется» [6, 9].

Этот тип также практически не встречается у Сибавайхи, но его зародышем являются «развернутые названия» явлений, довольно частые в «Книге». Так, названием третьего разряда слов в этом трактате в отличие от последующей традиции выступает не отдельное слово (*ħarf*), а целое выражение *ħarfun jā'a li-ma'nān* «частица, употребленная для выражения смысла» [10, 2], в котором слово *ħarf* свободно варьируется со словом *tā* «то, что»²⁰.

¹⁹ Существующее в нашей логике определение понятия через противоположность отличается от «негативного» определения в ТАГ, во-первых, включенностью в систему родо-видовых отношений, фактическим приравнением полюсов друг к другу, например: «свобода есть познанная необходимость»; во-вторых, «излишней» с точки зрения ТАГ конкретизацией самого отношения, поскольку ТАГ интересуется только наличием самого противопоставления.

²⁰ На это явление обратил внимание А. А. Саңчес в связи с обоснованием положения о том, что термин *ħarf* у Сибавайхи выражает идею дис-

Другой пример — название второго элемента именной предикативной конструкции (впоследствии названного термином *khavar* «сообщение»), а именно, выражение «то, что опирается (*usnida*) на него (= *mubtada'*. — Д. Ф.)» [10, 7].

Отметим, что признаки класса, являясь обобщением характеристик только «ядерных» элементов данного класса, отнюдь не обязательно распространяются на все явления, составляющие этот класс. Скорее наоборот, поскольку о «ядре» имеет смысл говорить только в противопоставлении его «периферии». Соответственно признаки класса, выделяемые в ТАГ, с трудом поддаются трансформации в классифицирующие признаки в нашем смысле слова, служащие критерием отделения того, что входит в этот класс, от того, что в него не входит ²¹.

Своего рода переходной формой от «экземплификативного» определения к «дескриптивному» является то, что можно назвать «классифицирующим» определением, когда дефиниция имеет вид «X бывает двух (трех и т. д. ²²) видов...», а затем каждый из видов определяется либо «экземплификативно», либо «дескриптивно», либо каким-то еще из выделяемых нами способов. Примером такого определения могут служить, скажем, определение союзов у Замахшари

кретной единицы в самом широком смысле слова [30]. Второй вариант этого названия-термина дал впоследствии один из вариантов определения слова вообще: *al-kalīma mā jā'a li-ma 'nan*.

²¹ Характерным примером примером являются пять признаков имени, перечисленные в приведенном выше определении Ибн Малика, см. также [3, 4]. Из них только один (способность замещать позицию элемента предикативной конструкции), да и то с некоторой натяжкой, охватывает все, что в ТАГ называется именем. Остальные же, например, наличие *танвина*, принципиально характеризует только часть имен. Причем сами арабские грамматисты это прекрасно сознают, что не мешает им считать тот же *танвин* признаком имени как класса. В этой связи Заджжаджи писал: «У вещи может быть *aš*, охватывающий ее, но потом часть ее отклоняется от корня в силу какой-то причины, воздействующей на нее. Это не противоречит общему положению, так как то, что отклонилось, имело на это причину, а остальное осталось в изначальном состоянии» [2, 51].

²² Здесь бинарность совершенно не обязательна в отличие от «негативного» определения. Две логические формы часто путают, что приводит подчас к неоправданному скептицизму относительно принципа «концептуальной бинарности». Укажем в этой связи, что полярные пары понятий, моделирующие явление в его «диалектической» противоречивости, не тождественны его внутреннему делению на виды, поскольку не существует общего термина. В данном же случае наличие такого общего термина, сводящего все виды воедино, совершенно обязательно.

[3, 140] или определение множественного числа имени у того же автора [3, 75].

В определениях «дескриптивного» типа, имеющих близкую к привычной нам форму, привлекает внимание отсутствие общего понятия, под которое подводилось бы понятие определяемое. Высказывание-дефиниция характеризует явление, описывает его, но не классифицирует. То место, которое структурно предназначено для такого родового понятия, занимает лексически «пустое» слово *mā* 'то, что', повторяющее синтаксически определяемый термин, но не более.

Если внимательно присмотреться в этом плане ко всем выделенным выше типам определений, то мы увидим, что отсутствие абстрагирующего движения мысли оказывается существенным, родовым признаком, объединяющим все эти довольно различные по своей структуре виды дефиниций. Мысль движется либо в прямо противоположном направлении: определяемое понятие оказывается тем общим, подо что подводятся частные, единичные явления (1-й вид), либо признаки чего задаются (4-й вид); либо вообще не находится в плоскости общего — частного: устанавливается связь между концептами принципиально одного уровня (2-й и 3-й виды).

Все эти виды определений, как отмечалось выше, решают две основные задачи, причем и та, и другая характеристика понятия имплицитно задается контекстом функционирования понятия в структуре теории:

- определение объема понятия, т. е. совокупности подводимых под него явлений;
- включение понятия в концептуальную систему через соотношение с другими понятиями в рамках принципа концептуальной бинарности и оппозиции *asī — far'*.

Подобная система определения понятий, действующая как эксплицитно (через выделенные нами виды дефиниций), так и имплицитно (через контекст теории), раскрывая с достаточной полнотой и четкостью внутрисистемную «значимость» понятия, оставляет в тени вопрос о его сущности. Мы узнаем, как это понятие связано с другими, к каким явлениям оно прилагается, но не получаем никакой информации о том, какова его «внутренняя форма», т. е. тот принцип, которым объединяются (характеризуются) охватываемые этим понятием явления. Не потому, что этот вопрос не интересовал арабских грамматистов, а потому, что ответ был им с самого начала известен и даже очевиден. Понятие было для них гораздо теснее свя-

зано с термином, а термин — намного ближе к общезыковому употреблению слова. Оторванность терминологии от языка, которая в значительной степени характеризует современную науку, была принципиально невозможна для средневековой арабской грамматики.

ТАГ как бы «надстраивает» свою концептуальную и терминологическую систему над языком как органическое продолжение его. Общезыковые значения слов, отобранных в качестве терминов, задают первоначальные образы или идеи, с помощью которых описывается система арабского языка. Именно они задают «внутреннюю форму» понятия. Включенность понятия в систему общезыковых значений выполняет в ТАГ в известном смысле роль включенности его в систему рационально устанавливаемых родо-видовых отношений в современной науке, но при этом в понятии сохраняется оттенок метафоричности²³.

Связь понятийно-терминологической системы ТАГ с языком обуславливает ряд ее специфических характеристик. Терминология в значительной мере состоит не из изолированных терминов, а из терминологических «гнезд». Большинство терминов существуют в окружении других терминов, образованных на базе однокоренных слов, реализующих в своей совокупности исходную идею или образ. Возможности словарного гнезда, выбранного для построения терминологии, используются в максимальной степени, либо сразу же, либо постепенно по мере необходимости, обусловленной прогрессом науки. В основе же таких терминологических гнезд чаще всего лежит глагольное значение, что обуславливает активный глагольный (процессуальный) характер терминологии и соответственно понятийной системы²⁴.

²³ С отмеченной особенностью понятийно-терминологической системы ТАГ, а также других «арабских» наук (о классификации наук у арабов см. [21, 111—120]) связан тот отмечавшийся неоднократно факт, что средневековые арабские ученые при восприятии понятий чужеземной (греческой, индийской и т. д.) науки относились весьма подозрительно к заимствованию иностранных терминов и стремились «пропустить» понятие через родной язык, подбирая для него в качестве термина исконно арабское слово, см., например, [45, 47—48 и примеч. 138]. В этом отношении развитие науки повторяет закономерности развития самого языка, где число заимствований сравнительно невелико, а заимствуемые слова часто радикально меняют свой вид и «привязываются» к какому-то арабскому корню как его производные.

²⁴ Об этом писал А. А. Санчес [30]. См. также данные о составе терминологии у Сибавайхи в [44].

У Сибавайхи поражает огромное число терминологизированных глаголов, которые служат исходной точкой образования целого ряда терминов по моделям масдаров, причастий, отглагольных прилагательных и т. д. В дальнейшем развитии, когда терминологическая система стала приобретать характер таксономической номенклатуры, многие из этих глаголов-терминов вышли из употребления, но и в этом случае их следует учитывать при интерпретации системы в целом как реально действующий в ней фактор.

Подобная связь понятия с языком порождает в процессе развития логического аппарата ТАГ еще один вид определения:

5) «этимологическое» определение, когда понятие интерпретируется через толкование словарной этимологии выражающего его термина, например:

...lafz — это ‘бросание, плевание’; говорят: «Съел финик и выплюнул косточку», а затем в употреблении грамматистов слово было перенесено... на все, что произносится... как простое, так и сложное [8].

Приведенный пример показывает, что «этимология» сознательно направлена на разъяснение «внутренней формы» понятия: в данном случае через подчеркивание в глаголе *lafaza* значения «плевания» внимание сосредоточивается на членораздельности *лафза* как языковой (звуковой) формы, на его дискретности.

Определений данного вида в «Книге» нет, но они получают широкое распространение в последующий период, особенно после работ Ибн Джинни (X в.), авторитет которого сделал этимологическое объяснение нормой научного изложения. Много таких определений во вводной части основного грамматического сочинения Ибн Джинни по методологии языкознания «ал-Хаса'ис», где вводятся наиболее важные понятия грамматической науки, причем подчас этимологические объяснения автора весьма пространны: толкование понятий *kalām* и *qawl* занимает у него 28 страниц [5, 5—32]²⁵.

Многие этимологические определения Ибн Джинни стали общепринятыми, например, определение понятия грамматики (*naḥw*):

²⁵ Пространность толкования этих терминов объясняется тем, что Ибн Джинни углубляется не только в этимологию соответствующих слов в рамках корневого гнезда, но и в этимологию самого корневого гнезда в пределах корневого «семейства», образованного родственными корнями, состоящими из тех же харфов, но в разном порядке, превосходящая тем самым методы анализа корневого фонда семитских языков в современной компаративистике.

...Оно исходно (*fī-l-aṣl*) — распространенный масдар, ср. *naḥawtu naḥwan* 'направляться, обращаться', что подобно выражению *qaṣadtu qaṣdan* 'направляться, намереваться', а затем им стали специально называть следование (*intiḥa*) науке этого вида. Подобно этому слово *fīqh* исходно масдар от глагола *faqihitu-sh-shay'a* 'я узнал нечто', а потом его сделали специальным названием науки о Законе [5, 34]²⁶.

Также сравнительно поздно появляется еще один вид определения, развивающий охарактеризованную выше логическую систему:

б) «словесное» определение, когда в предикате повторяется субъект (т. е. определяемое), но уже как часть целого высказывания, например:

Грамматика (букв. «направление или следование, движение в каком-то направлении») — это следование азимуту арабской речи [5, 34]²⁷.

Обычно определяемое повторяется не дословно, а либо через однокоренное слово (как в примере, приведенном выше), либо через синоним, например:

И'раб (букв. «выражение»). — Д. Ф. — это выражение значения с помощью членораздельных звуков [5, 35]²⁸.

Слово, повторяющее определяемое, не обязательно является синтаксически главным словом в предикате высказывания, например:

lām определенности (*ta'rīf*) — это *lām* с сукуном, соединяющийся с именем в неопределенном состоянии и определяющий (*tu'arrifu*) его [3, 153].

Все эти определения неудовлетворительны с точки зрения привычной для нас логики, поскольку содержат одну из самых известных еще со времен Аристотеля логических ошибок, называемую «круг в определении». Однако очевидно, что неприемлемое для нас было вполне нормальным для арабских грамматистов, которые широко пользовались подобными дефинициями. Такие определения имеют своей целью эксплицитно задать контекст употребления сло-

²⁶ Примечательно, что некоторые современные арабские ученые в интерпретации ТАГ подчас выступают с позиций недооценки специфики теоретического мышления арабских грамматистов. Так, египетский ученый А. Н. Насиф считает доказательством «некомпетентности» Ибн Джинни то, что он вместо (!) определения понятия дает объяснение этимологии термина [9, 136].

²⁷ *an-naḥw huwa intiḥā'u samti kalāmi-l-'arab.*

²⁸ *al-i'rab huwa-l-ibāna 'an al-ma'āni bi-l-alfāz.*

ва языка как термина грамматической теории, и поэтому «дублирование» определяемого не только не помеха, но, напротив, условие достижения этой цели. Именно в этом виде определения специфика логической системы ТАГ выступает наиболее отчетливо.

Как видно из предыдущего изложения, все шесть видов эксплицитных определений увязаны между собой в стройную систему, позволяющую определить их с точки зрения «внутренней формы» (5-й вид), объема (1-й и 4-й виды) и функции в структуре теории (2, 3 и 6-й виды). Тем самым понятие задано не менее строго, чем это делается в современной науке. Эта система отражает особую логику теоретического мышления, основной характеристикой которой является отсутствие абстрагирующего движения мысли через постулирование родо-видовых отношений между понятиями как главного средства определения их сущности.

Эта система, сохраняя свою действенность на всем протяжении классического периода истории ТАГ (VIII—XV вв.), не оставалась без изменений как качественных, так и количественных. Возникали новые формы дефиниций (дескриптивная, этимологическая, словесная), которые иногда вытесняли более архаичные формы на периферию системы. Так, дескриптивное определение изменило роль экземплификации, которая, как было отмечено, стала восприниматься уже не как дефиниция (*ḥadd*), а как пояснение примерами (*tamthīl*), само по себе недостаточное для определения понятия. Довольно быстро росло, особенно с X в., число понятий, которые получали эксплицитные определения, отдельные виды определений соединялись в сложные формы дефиниций.

Эксплицитные определения, однако, никогда не охватывали всех понятий, использовавшихся в ТАГ для описания арабского языка. Это связано с тем, что все выделенные нами виды дефиниций являются в известном смысле факультативными, будучи как бы надстройкой над процессом контекстуально-этимологической генерации понятий, в котором общеязыковое значение слова и контекст его употребления в теоретической системе имплицитно содержит уже всю информацию, необходимую для понимания сущности понятия.

С середины прошлого века в арабистике идут, то затухая, то разгораясь вновь, споры о проблеме автохтонности или неавтохтонности зарождения ТАГ²⁹. Сторонники теории «греческого» происхож-

²⁹ Об этих спорах см.: Г. М. Габучан [16, 42—45], В. А. Звегинцев [23, 8—31], А. Фляйш [38, 4—6]. Наиболее вероятными источниками влияний

дения ТАГ возводят основания ее теоретической системы, как правило, к аристотелевской логике и риторике. С исторической точки зрения возможность такого влияния обосновывается фактом бурной переводческой деятельности с греческого и сирийского, способствовавшей проникновению в мусульманский мир греческой науки, в том числе философии и логики, и достигшей своего пика в IX—X вв. Тезис о возможности влияния этой волны переводов на зарождение и становление ТАГ опровергается, как неоднократно отмечалось, тем простым обстоятельством, что соответствующие памятники греческой мысли стали известны арабам намного позже того, как у них возникла грамматическая наука, которая к этому времени была вполне сложившейся научной дисциплиной, со своим методом, проблематикой и терминологией. Однако этим вопрос о греческом влиянии далеко не исчерпывается, так как мусульманский мир с самого начала испытывал на себе влияние эллинистической культуры, с которой он столкнулся на завоеванных землях и которая проникала в мусульманскую общину, в том числе и через огромное число неопитов с этих территорий [21, 30—83]. Основой же эллинистической учености этого периода был не аристотелизм в его классической форме, а неоплатонический синтез, который впитал в себя наряду с учением Аристотеля многое из двух других великих философских школ античности: платонизма и стоицизма.

Если обратиться в этой связи к описанной выше системе определений понятий, то можно с достаточной уверенностью утверждать, что лежащая в ее основе логика теоретического мышления, характерная для ТАГ на ранней стадии ее развития, не дает оснований говорить о наличии влияния аристотелевской логики. Более того, особенности этой системы мышления наталкивают на другую историческую параллель. В развитии античной философии выделяется линия развития, противопоставленная до известной степени логике перипатетиков. Эта линия развития представлена киниками и в еще большей степени стоиками. Для логики стоиков характерно было критическое отношение к проблеме общего. Действительное существование они приписывали только единичному объекту [22, 229], а аристотелевское деление понятий на видовые и родовые, т. е. суще-

считались греческая наука и индийская грамматика Панини. Вопросы об индийском влиянии на арабскую грамматическую науку мы в этой статье касаться не будем.

ствование более общих и менее общих понятий, отрицали [25, 584]. Соответственно менялся и способ определения понятий. Так, создатель стоической логики, Хрисипп, сводил определение к перечислению признаков определяемого предмета [25, 584], что аналогично «дескриптивному» виду определения в ТАГ³⁰.

Вторичное влияние логического учения Аристотеля на теоретическую систему ТАГ, последовавшее за переводческой активностью, тем не менее, вполне очевидно. С X в. в грамматических трактатах

³⁰ В настоящий момент мы можем говорить только об аналогии. Вопрос о возможности влияния одной системы на другую нуждается в специальном исследовании. Укажем, тем не менее, что такое влияние представляется весьма вероятным и может быть даже более ранним (и соответственно более глубоким и менее осознанным самими арабскими учеными), чем хорошо документированное и изученное влияние Аристотеля. Мысль о возможности такого влияния на ТАГ высказывал еще Л. Масиньон [40, 616].

В 1970 г. Дж. Ван Эсс детально проанализировал разительное сходство в ряде моментов между логикой раннего калама и учением стоиков, показав, в частности, глубинное тождество семиотических концепций в обеих традициях [45, 26—29]. Многие из сказанного им приложимо и к ТАГ. Ниже речь пойдет о влиянии стоической этики на фикх, а через него и на грамматику. Логическое учение стоиков, выросшее на лингвистической основе и послужившее базой для античной грамматики, гораздо ближе по своему духу к ТАГ, чем отвлеченно-абстрактная логическая система Аристотеля. «Логика (у стоиков) — учение о речи. Она изучает и словесные знаки (звуки, слоги, слова, предложения) и означаемое (понятия, суждения, умозаключения)» [15, 158]. О вкладе стоиков в изучение языка, см. [24, 180—204].

Вместе с тем отмеченная близость понятийно-терминологической системы ТАГ к языку напоминает взгляды Платона. По сходному поводу А. Ф. Лосев писал (со ссылкой на Ю. Штенцеля): «... как раз объяснения самых основных, исходных понятий мы у Платона найти не сможем, потому что они для него кажутся понятными сами собой. Язык Платона ... связан живой и теснейшей связью с родным языком его народа. Платон берет из этого последнего слова в их древнейшем этимологическом значении, со всей “аурой”... которая их окружает... Платон в своей терминологии стоит именно на такой шероховатой поверхности естественного языка, со всей непоследовательностью и нелогичностью этого языка... именно многозначность и “метафоричность” языка делают его для Платона пригодным орудием» [27, 15].

Говоря о влиянии, однако, следует учитывать то обстоятельство, что параллелизм в духовном и культурном развитии средиземноморского и ближневосточного ареалов делает часто трудным и даже невозможным «провести грань между органическим и стимулированным извне развитием», см. об этом [21, 30—82].

появляются определения аристотелевского типа, например: *«Имя — это звук, указывающий на значение, не связанное с временем»* [2, 48], или *«Слово — это членораздельный звук, указывающий на элементарное значение по установлению»* [3, 4], или *«Речь (= высказывание) — это конструкция из двух слов, одно из которых предикативно присоединено к другому»* [3, 4] и т. д. Раз появившись, подобные определения уже больше не исчезают со страниц грамматических сочинений, становясь их неотъемлемой частью. Заимствованный характер этих определений несомненен и никем из исследователей не оспаривается. Достаточно сравнить распространенные варианты определений высказывания, слова, отдельных «частей речи», членораздельного звука и т. д., в том числе и приведенные выше, с определениями из «Поэтики» Аристотеля, чтобы убедиться в этом [14, 144—146]. Однако при оценке места этих определений в ТАГ следует учитывать ряд моментов. Во-первых, таких определений очень мало и число их с течением времени хотя и росло, но незначительно. Во-вторых, подобные определения вводятся в трактаты как готовые клише, а не образуют в них продуктивную модель для создания новых дефиниций. Здесь действует скорее влияние авторитета, чем осознанная потребность. Эти определения приводятся потому, что они есть, скажем, у Аристотеля, а не потому, что они действительно необходимы для грамматической системы³¹.

Чужеродность подобных определений для теоретической системы ТАГ отчетливо сознавали сами арабские грамматисты. Уже упоминавшийся Заджжаджи комментировал приведенное выше определение имени следующим образом: «... логики и некоторые грамматисты определили его определением, выходящим за рамки грамматики, и сказали: ...а это не соответствует словам грамматистов и их положениям. В своей основе это слова логиков, хотя ряд грамматистов и воспринял их. Такое определение правильно для логиков и их учения, так как их цель — не наша цель, а их смысл — не наш смысл. Для нас же, с точки зрения грамматики, оно неправильное...» [2, 48]. Разъясняя непригодность философских и логических

³¹ В этой связи заслуживает внимания одно обстоятельство, на которое обратил мое внимание А. А. Санчес. Подобные определения часто дополняются перечислением характерных признаков, т. е. «дескриптивным» определением, и именно оно играет в контексте теории главную роль, а определение через родо-видовые отношения оказывается чем-то вроде «декоративного» элемента, ср. [3, 4 и 108] и [7, 17 и сл.].

определений для грамматики, Задждаджи писал, что эти определения «имеют своей целью определить сущность (*ḥaqīqa*) вещи, что не является задачей грамматических определений (поскольку сущность понятия уже определена для ТАГ его связью с языком. — Д. Ф.), и плохо приспособлены для реализации целей последних, а именно отграничения явления и облегчения понимания его для начинающих» [2, 46—47]³².

В известном диспуте, который состоялся в 937 г. между Маттой ибн Йунусом (ум. в 940 г.), известным логиком и переводчиком, и Абу Са'идом ас-Сирафи (ум. в 979 г.), комментатором Сибавайхи, о сравнительном достоинстве арабской грамматики и греческой логики, Сирафи прямо заявлял, что всякая логика вторична по отношению к какому-то языку и производна от него; что универсальной логики быть не может; что арабский язык обладает своей логикой, не тождественной «логике греческого языка» (= логике перипатетиков), которая не подходит для арабской науки; что эта логика арабского языка воплощается в грамматике; и что нет другого пути к познанию доступного разуму иначе, как через язык, когда мы движемся от звуков этого языка к его значениям [12, 107—129]³³. Число примеров подобных высказываний легко умножить³⁴. Важно подчеркнуть, что грамматисты при оценке значения греческой логики для ТАГ исходят из того, что последняя уже имеет собственную логику, производную от «логики арабского языка» и более приспособленную для задач грамматической науки, и распространяют это положение на принципы определения понятий.

Исходя из сказанного, мы считаем вполне правомочным вывод о том, что влияние аристотелизма на логическую систему ТАГ осталось и после X в. в значительной степени внешним, не затронувшим основ ее метода, который на всем протяжении развития ТАГ оста-

³² Примечательно, что точка зрения Задждаджи в этом вопросе, по существу, совпадает с мнением Дж. Ван Эсса об определениях в каламе, которое будет процитировано ниже.

³³ Изложение этого диспута и анализ его содержания см. в [39]. Уже после выхода данной статьи мы опубликовали перевод этого диспута на русский язык в рамках публикации: Абу Хаййан ат-Таухиди. Диалоги (из «Книги услады и развлечения»). — «Восток-Запад». М., 1988. С. 40—85.

³⁴ Так, грамматиста Руммани (ум. в 996 г.) неоднократно упрекали в том, что он «смешивает грамматику с логикой», а Абу 'Али ал-Фариси (ум. в 987 г.) говорил: «... в его грамматике ничего из нашей нет, а из нашей — нет ничего у него» [11, 181].

ся, по существу, таким, каким он предстает перед нами в «Книге» Сибавайхи. Однако, столкнувшись с альтернативной системой мышления, арабская грамматика была вынуждена более эксплицитно сформулировать основания собственной теоретической системы³⁵. Во всяком случае, как справедливо заметил один исследователь, «из всех мусульманских наук грамматика, пожалуй, менее всего поддавалась иноземным влияниям и осталась наиболее чистой арабской наукой» [46, 92].

Описанная выше система определения понятий и отражающаяся в ней логика теоретического мышления присущи не только грамматике, но и другим собственно «арабским» наукам, как филологическим (например, 'аруд, бади' и др.), так и религиозным (например, фикх, а также до известной степени калам³⁶ и др.)³⁷.

³⁵ Характерно, что период саморефлексии в ТАГ начинается на рубеже IX—X вв., когда ученые начинают рассуждать о том, что они делают, формулируя в словах многие методологические принципы, которые на предыдущем этапе просто применялись без специального объяснения и даже указания. Вероятно, контакт с греческой наукой вызвал также ощущение необходимости эксплицитных определений для возможно большего числа понятий, что и обусловило резкое увеличение их количества, а также расширение «инвентаря» разных видов определений, причем отдельные из них, например «словесное» определение, как бы имитируют форму аристотелевского определения, вкладывая в нее совершенно иное содержание.

³⁶ Говоря об определениях в теологии, Дж. Ван Эсс указывает: «Определение (*ḥadd*) у мутакаллимов обычно не имеет своей целью поднять индивидуальное явление к более высокой, родовой категории, оно просто выделяет его среди других вещей (*tamyẓ*). Основная задача состоит не столько в том, чтобы выявить сущность вещи, сколько в том, чтобы отграничить ее наиболее лаконичным и доступным для понимания способом» [45, 38]. Далее он добавляет, что этой цели легко достигнуть и без упоминания родовой принадлежности, и выделяет две наиболее распространенные в каламе формы определений: а) определение как «соположение специфических качеств объекта», например: «тело — это то, что имеет длину, ширину и глубину»; б) определение словесное, где в предикате повторяется субъект, например: «знание — это то, что делает человека знающим» [45, 37—38].

³⁷ В последнее время исследователи начинают обращать все более пристальное внимание на связи, существовавшие между отдельными «арабскими» науками. Ставится вопрос о влиянии на метод складывающейся грамматической науки со стороны фикха, оформившегося в самостоятельную научную дисциплину ранее других наук. Так, М. Дж. Картер убедительно показал, что термины *ḥasan* «хороший», *qabīḥ* «безобразный», *muḥāl* «невозможный», *mustaqīm* «прямой», с помощью которых Сибавайхи выражает различные аспекты и градации правильности речи [10, 8], восходят к фикху,

В качестве примера рассмотрения вопроса о приложимости правил определения понятий к другим филологическим дисциплинам мы отобрали два памятника. Один — «Китаб ал-бади'» Ибн ал-Му'тазза (ум. в 908 г.), имеющий для науки о новом стиле такое же основополагающее значение, что и «Книга» Сивавайхи для грамматики. Второй — трактат по 'аруду ал-Хатиба ат-Гибризи (ум. в 1109 г.) «Китаб ал-кафи фи-л-'аруд ва-л-кавафи» [13]³⁸.

Будучи, так же как и «Книга» Сивавайхи, самым ранним трактатом по соответствующей дисциплине, «Китаб ал-бади'» Ибн ал-Му'тазза тем не менее в чем-то отличается от нее. Написанный более чем на столетие позднее «Книги», этот трактат, однако, отражает стадильно более ранний этап в становлении научной теории. Если книга Сивавайхи — это скорее свод, подводящий итог раннему, «бесписьменному» периоду развития грамматики и фиксирующий наличие более или менее сложившейся понятийно-терминологической системы, то трактат Ибн ал-Му'тазза — основополагающий труд в полном смысле этого слова, закладывающий фундамент учения о бади'. Именно поэтому в «Китаб ал-бади'» так мало пояснительного текста и так много примеров (*shawāhid*). Автору важнее всего подобрать названия для выделяемых явлений и задать их, смоделировать набором авторитетных примеров, о роли которых мы говорили выше и эвристическая ценность которых при интерпретации того или иного средневекового арабского учения оценена далеко не в полной мере. Тем не менее определения понятий в книге есть, ограниченные кругом выделяемых Ибн ал-Му'таззом категорий, которых в трактате 18 (по другому подсчету 17), в том числе 5 фигур бади' и еще 13 «красот» (*maḥāsīn*). «Экземплификация» сопровож-

где они являются оценочными характеристиками поведения человека [36, 83]. Интересно отметить, что Р. Бруншви́г утверждает, что пятичленная шкала оценки человеческого поведения, образованная на базе упомянутых выше терминов, заимствована мусульманским законоведением из учения стоиков [34, 11]. Тот же Бруншви́г говорит о влиянии грамматики на дальнейшую разработку метода фикха [34, 11—12]. Законоведение и грамматика — это две наиболее древние арабо-мусульманские науки. Их метод во многом повлиял на становление теоретических систем других смежных с ними наук, как филологических, так и религиозных, являясь для них нормой и образцом.

³⁸ Комментированный перевод раздела о метрике из этого трактата был опубликован нами позднее в монографии: Д. В. Фролов. Классический арабский стих. История и теория аруда. М., 1991. С. 242—343.

дает разъяснение каждой категории, и об этом мы далее специально говорить не будем. Укажем только, что этот прием явно играет у Ибн ал-Му'тазза роль определения понятия, ибо 10 из 18 категорий, т. е. более половины, никакого другого определения не имеют. В это число входит 9 «красот»³⁹ и одна фигура бади' — *al-madhhab al-kalāmiyyu*, что, возможно, и породило некоторую путаницу в понимании сути этой фигуры среди арабистов.

Таким образом, 8 категорий имеют какие-то иные формы определения, наряду с обязательной «экземплификацией». Важно подчеркнуть, что все эти определения укладываются в рамки описанной системы, а определений «через ближайший род и видовое отличие» нет вообще. Некоторые из этих определений имеют сложную структуру, включающую более чем одну из описанных процедур, и для удобства анализа мы расчленим их на простые составляющие. Тогда окажется, что форма «словесного» определения употреблена 6 раз (*isti'āra*, *tajnīs* среди фигур бади'; *iltifāt*, *rujū'*, *i'tirāḍ*, *i'nāt* — среди «красот»), «этимологического» — 2 раза (две фигуры бади' — *tajnīs*, *mu'tābaqa*⁴⁰), «дескриптивного» — 1 раз (*radd al-'ajuz* из фигур бади'). Кроме того, еще 2 раза встретилась форма определения, занимающая место между «экземплификативным» и «дескриптивным» видами, которое мы назвали выше «классифицирующим» определением. Такая форма определения отдельно не встречается, и в данном случае она один раз сочетается с «дескриптивным» — так определяются выделенные разновидности явления (*radd al-'ajuz*), а другой, где она идет после «словесного» и «этимологического» определения того же понятия, — с «экземплификативным» в той же функции (*tajnīs*)⁴¹.

³⁹ Это *ḥusn al-khurūj*, *ta'kīd al-madh bi-mā yushbihu-dh-dhamm*, *tajāhul al-'arīf*, *hazal yurād bihi al-jidd*, *ḥusn at-taḍmīn*, *at-ta'rīd wa-l-kināya*, *al-ifrāḍ fi-ṣ-sifa*, *ḥusn at-tashbīh*, *ḥusn al-ibtidā'āt*.

⁴⁰ Отметим, что оба раза даются ссылки на ал-Халила ибн Ахмада.

⁴¹ Приведем пример определения фигуры четвертой из раздела бади': «Глава четвертая из “нового” — возвращение концов выражения к предшествующему. Эта глава распадается на три отдела. К ней относятся те [случаи], когда последнее слово в предложении соответствует последнему слову в первой половине... К ней же [относятся случаи], когда последнее слово предложения соответствует первому слову в первой половине... Сюда же относятся те случаи, когда последнее слово предложения совпадает с чем-нибудь в нем...» [26, 311]. Переводы из «Китаб ал-бади'» здесь и далее даются по И. Ю. Крачковскому.

Наиболее частое у Ибн ал-Му‘тазза «словесное» определение дает и наибольшее разнообразие вариантов. Только три случая из шести представляют собой форму такого определения без существенных отклонений, например:

Сроднение (*tajnīb*) состоит в том, что появляются слова, родственные с другими в стихе поэзии или в речи [26, 295].

Или другой пример:

Поворот (*iltifā*) состоит в переходе говорящего от беседы к рассказу и от рассказа к беседе и тому подобном. К повороту относится переход от идеи, заключенной в речи, к другой [26, 318]⁴².

В случае с «заимствованием» (*isti‘āra*) термин и его определение оказываются разнесенными в пространстве, появляясь в тексте как бы в порядке, обратном к привычному. Сначала приводится «предикат», т. е. фраза, задающая контекст употребления понятия, а затем ниже — «субъект», т. е. термин, выражающий это понятие и выделенный из этого контекста [26, 281]⁴³.

В двух оставшихся случаях термин для соответствующего понятия так и не выделен в пределах текста трактата. Названием категории выступает не слово, а целая фраза. Это своего рода зародыш «словесного» определения, в котором ключевое в смысловом отношении слово впоследствии становится термином⁴⁴. Мы имеем в виду «развернутые названия» категорий *i‘tirād* [26, 281], *i‘nāt* [26, 328].

Если от реализации отдельных элементарных форм определения обратиться к дефинициям понятий в целом, то самым сложным в структурном отношении оказывается определение *таджниса*, которое включает в себя и «словесное», и «этимологическое», и «классифицирующее» определения, не говоря уже об обязательной «экземплификации».

Выбранный нами трактат по ‘аруду представляет совсем другую стадию эволюции научного знания, чем книга Ибн ал-Му‘тазза, — стадию зрелой науки, когда понятийно-терминологический аппарат

⁴² Здесь тоже можно усмотреть подобие «классифицирующего» определения в сочетании со «словесным».

⁴³ Собственно выражение, задающее контекст употребления термина *isti‘āra*, оказывается вплетенным в то, что можно считать «экземплифицирующим» определением самого понятия *бади‘* [26, 280—281].

⁴⁴ Ср. сказанное выше о «развернутых названиях» у Сивавайхи при характеристике дескриптивного определения.

уже отработан и отлажен. Небольшой объем трактата и каноничность его содержания делают набор вводимых и употребляемых в нем понятий, с одной стороны, конечным, с другой — представительным для данной дисциплины. Это — общие понятия 'аруда и номенклатура выделяемых в его системе размеров.

Определения размеров абсолютно единообразны и состоят из сочетания «этимологического» и «дескриптивно-классифицирующего» определений, не говоря уже об обязательной «экземплификации», которая в трактатах по 'аруду носит чисто моделирующий, а не фактологический характер (иными словами, примеры — это искусственно сконструированные образцы различных вариаций данного размера, а не строки, взятые из реальных произведений реальных поэтов, как это было у Ибн ал-Му'тазза)⁴⁵. В определении размера объясняется этимология его названия-термина, дается его формула, сопровождаемая иногда немногими пояснениями, задаются его ритмические модификации, определяемые формой последних стоп каждого из полустиший. Материал этих определений, как можно легко заметить, полностью укладывается в описанную выше систему.

Более разнообразен и оттого для нас более интересен набор определений основных исходных понятий. Здесь выделяется группа определений, форма которых является материализацией влияния греческой науки. Первым из них выделяется определение самой науки 'аруда:

... 'аруд — это мерило (*mēzān*) для стиха, которым отличают правильный стих от изломанного [13, 17].

В данном случае заимствована не только форма дефиниции, но и само клише, стоящее на месте предиката, которое исходно, правда, определяло не науку 'аруда, а науку логики. Достаточно сравнить это определение с определением, которое дает логике уже упоминавшийся выше Абу Бишр Матта ибн Йунус:

Под логикой я понимаю одно из орудий речи, с помощью которых правильную речь отличают от неправильной, а ошибочный смысл — от хорошего. Она как весы, позволяющие определить, где перевес или недовес, что тяжелее, а что легче [12, т. 1, 109].

⁴⁵ В этом отношении грамматика занимает промежуточное положение между бадй' и 'арудом, поскольку она использует широко и реальные примеры, и искусственно сконструированные.

Однако приключения этого клише, оказавшегося, одновременно, определением и логики, и 'аруда, на этом не кончаются. Создатель арабской риторической науки, грамматист по образованию, 'Абд ал-Кахир ал-Джурджани (ум. в 1078 г.) использует его в качестве определения... грамматики:

... мерило, только употребив которое выясняет, где в речи перевес, а где — недовес; она — стандарт, только обратившись к которому отличают правильное от неправильного [1, 75].

Короче говоря, данное клише, попав на арабскую почву, оказалось подходящим практически к любой науке, имеющей своим объектом слово, речь, речевое искусство⁴⁶.

Помимо разобранного выше определения науки 'аруда к данной группе можно отнести еще два — определения конечных стоп каждого из двух полустиший бейта, играющих особую роль в структуре стиха и потому имеющих собственные названия:

'Аруд⁴⁷ — это имя последней стопы в первой половине бейта [13, 20].
Дарб — это имя последней стопы во второй половине бейта [13, 20].

Однако здесь введение в определение слова «имя» (*ism*) как бы оттеняет тот факт, что они только по форме похожи на привычные нам определения, а по существу речь идет не об установлении родовидовых отношений между концептами, а о «переименовании» одного и того же объекта.

За вычетом этих трех определений, образующих несколько обособленную, хотя и разнородную группу, в которой один элемент сомнителен своей функцией, а два — своей структурой, остальные определения вводной части трактата, где задаются основополагающие понятия учения о стихе, реализуют формы определений, установленные нами на материале грамматических сочинений. Правда, набор, как и в случае бади', уже того максимального «каталога», который был зафиксирован в изложениях языковедческой теории. Однако если в «Китаб ал-бади'» преобладало «словесное» определение,

⁴⁶ Поэтому неслучайно определение 'аруда (аналогично тому, что мы видели в грамматике) дополнено чисто арабскими формами определения — «этимологической» и «словесной».

⁴⁷ Название последней стопы первого полустишия совпадает с названием науки о стихе.

то в трактате Тибризи преобладают «дескриптивное» и «классифицирующее» определения, например:

Ватидов два: собранный и разобщенный. Собранный — это два огласованных харфа, за которыми следует харф с сукуном, например... Разобщенный — это два огласованных харфа, между которыми стоит харф с сукуном, например... [13, 18].

Примеры бадй' и 'аруда показывают, что в форме определений понятий в трех науках есть существенное сходство, отличающее их от европейской науки. Обратив внимание на это сходство и составляя нашу задачу. Однако эта демонстрация одновременно выявила и некоторые различия между рассмотренными дисциплинами. Выяснение того, насколько эти различия отражают особенности двух отобранных для сопоставления сочинений и насколько они являются общими для всех текстов, излагающих ту или иную науку, в какой степени они имеют внешний, поверхностный характер, а в какой — являются проявлением специфики метода каждой из дисциплин, — дело будущего. Задача показать метод арабской филологической науки как «единство в многообразии» весьма трудоемка, но от этого она не становится менее актуальной. Шагом по направлению к ее решению мы и рассматриваем настоящую публикацию.

Литература

1. *'Абд ал-Кахир ал-Джурджани*. Дала'ил ал-и'джаз. Каир, 1969.
2. *Заджжаджи*. Ал-Идах фи 'илал ан-нахв. Каир, 1959.
3. *Замахшари*. Ал-Муфассал. Христиания, 1879.
4. *Ибн ал-Анбари*. Ал-Инсаф фи маса'ил ал-хилаф. Каир, 1961.
5. *Ибн Джинни*. Ал-Хаса'ис. Т. 1. Каир, 1952.
6. *Ибн Малик*. Алфиййа. Каир, 1930.
7. *Ибн Хишам*. Шарх Шузур аз-захаб. Каир, 1968.
8. *Ибн ал-Хаджиб*. Ал-Фава'id ал-вафийа фи мушкилат ал-кафийа. [Б. м., б. г.].
9. *Насиф А. Н.* Сибавайхи имам ан-нухат. Каир, [б. г.].
10. *Сибавайхи*. Китаб. Т. 1. Булак, 1316 г.х.
11. *Суйути*. Бугйат ал-ву'ат. Т. 2. Каир, 1965.
12. *Таухиди*. Китаб ал-имта' ва-л-му'анаса. Т. 1—3. Бейрут, [б. г.].
13. *Ал-Хатиб ат-Тибризи*. Китаб ал-кафи фи-л-'аруд ва-л-кавафи. Каир, [б. г.].
14. Аристотель и античная традиция. М., 1978.

15. *Арним Г.* История античной философии. СПб., 1910.
16. *Габучан Г. М.* К вопросу об арабских грамматических учениях // Семитские языки. М., 1963.
17. *Габучан Г. М.* К вопросу о структуре семитского слова (в связи с проблемой внутренней флексии) // Семитские языки. Вып. 2. Ч. 1. М., 1965.
18. *Габучан Г. М.* Теория артикля и проблемы арабского синтаксиса. М., 1972.
19. *Габучан Г. М.* Арабское словоизменение (рук. хранится у автора).
20. *Гиргас В. Ф., Розен В. Р.* Арабская хрестоматия. Вып. 1—2. СПб., 1876.
21. *Грюнебаум Г. Э.* Основные черты арабо-мусульманской культуры. М., 1981.
22. *Джохадзе Д. В.* Основные этапы развития античной философии. М., 1977.
23. *Звегинцев В. А.* История арабского языкознания. М., 1958.
24. История лингвистических учений: Древний мир. Л., 1980.
25. *Кондаков Н. И.* Логический словарь. М., 1971.
26. *Крачковский И. Ю.* Избранные сочинения. Т. 6. М.; Л., 1963.
27. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 3. М., 1974.
28. *Санчес А. А.* К вопросу о сущности системы арабской метрики // Арабская филология. М., 1968.
29. *Санчес А. А.* О логических основах традиционной арабской грамматики // Вестник Московского университета. Востоковедение. 1974. № 2.
30. *Санчес А. А.* Теория и'раба. Об одной теории словоизменения в традиционной арабской грамматике (рук. хранится у автора).
31. *Санчес А. А.* О так называемой троичной классификации частей речи в традиционной арабской грамматике // Доклад на Ломоносовских чтениях в ИСАА при МГУ 10 апреля 1976 г.
32. *Фролов Д. В.* Предлоги в арабской грамматической традиции // Языки зарубежного Востока. М., 1977.
33. *Фролов Д. В.* Теория предлогов в традиционной арабской грамматике: Автореф. канд. дисс. М., 1980.
34. *Brunschvig R.* Logic and Law in Classical Islam // Logic in Classical Islamic Culture. Wiesbaden, 1970.
35. *Carter M. G.* Les origins de la grammaire arabe // REI. Vol. 40. 1972.
36. *Carter M. G.* «Twenty dirhams» in the Kitāb of Sībawaihi // BSOAS. Vol. 35. 1972.
37. *Danes Fr.* The Relation of Centre and Periphery as a Language Universal // TLP. Vol. 2. 1966.
38. *Fleisch H.* Esquisse d'un historique de la grammaire arabe // Arabica. Vol. 4. 1957.
39. *Mahdi M.* Language and Logic in Classical Islam // Logic in Classical Islamic Culture. Wiesbaden, 1970.
40. *Massignon L.* Opera minora. Vol. 2. Beirut, 1963.
41. *Massignon L.* Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane. Paris, 1968.

-
42. *Palsule G. B.* Some Views of Panini and His Followers on object-language and meta-language // Ученые записки Тартуского государственного университета. 1973. Вып. 2 (Труды по востоковедению).
 43. *Schacht J.* An Introduction to Islamic Law. Oxford, 1964.
 44. *Troupeau G.* Lexique-index du Kitāb de Sibawayhi. Paris, 1976.
 45. *Van Ess J.* The Logical Structure of Islamic Theology // Logic in Classical Islamic Culture. Wiesbaden, 1970.
 46. *Weil G.* Die grammatischen Schulen von Kufa und Basra. Leiden, 1964.

УЧЕНИЕ О ПОЭТИЧЕСКИХ ВОЛЬНОСТЯХ (*darūrāt ash-shi'r*) В ТРАДИЦИОННОЙ АРАБСКОЙ ГРАММАТИКЕ

Вводный раздел «Книги» Сибавайхи (главы 1—7) представляет собой экспозицию теоретических оснований излагаемой в трактате грамматической науки. Практически каждая глава этого раздела, будь то глава о делении слов на три разряда (№ 1), или глава о теории словоизменения (№ 2), или глава о типах предикативных конструкций (№ 3), и так далее, служила объектом многочисленных комментариев и исследований. Исключение составляет глава № 7, заключающая вводный раздел, которая посвящена «поэтическим вольностям», то есть явлениям, допустимым в поэзии ради соблюдения размера стиха, но выходящим за пределы общезыковой нормы. Тема главы, оказавшаяся на стыке между языковедческой и стиховедческой теориями, в каком-то смысле прошла мимо внимания европейских ученых, как языковедов, так и стиховедов. Между тем, раз Сибавайхи поместил эту главу именно во вводный раздел, значит, он придавал рассматриваемой теме большое значение. Дальнейшая судьба проблемы поэтических вольностей в истории арабской филологии показывает, что тема эта действительно была чрезвычайно важна для средневековых арабских филологов, как языковедов, так и исследователей поэзии.

Именно в этой главе впервые в «Книге» Сибавайхи появляются поэтические «примеры» (*shawāhid*), которые составляют не просто иллюстративный материал для теоретических положений, а являются органической частью самой теории, которая носит нормативный характер, регулируя правильный литературный язык. Причем эту нормирующую роль грамматика выполняет, исходя из двух исходных наборов: аксиоматически задаваемых правил и образцов пра-

вильного словоупотребления, которые образуют «ядро» (*asl*) грамматической теории.

Таким образом, с этой главы начинается формирование нормативного корпуса *шавахид* грамматики, в который Сибавайхи внес весьма значительный вклад¹.

Наше изложение вопроса построено следующим образом. Сначала мы приведем комментированный перевод данной главы, потом дадим анализ ее содержания, а затем рассмотрим вопрос о том, какое место данная тема занимает в «Книге», а также в сочинениях филологов последующих поколений.

Перевод

Сибавайхи. Китаб. Глава 7. Это глава о том, что возможно в поэзии (*yaḥṭamilu-sh-shi'r*)².

[8] Узнай, что в поэзии допускается (*yajīzu*) то, что не допустимо в речи³.

¹ Корпусы нормативных *шавахид*, повторяющихся из трактата в трактат, есть и в других филологических науках, например в 'аруде, о чем я писал в другом месте, см.: Д. В. Фролов. Классический арабский стих. История и теория аруда. М., 1991. Гл. 6 и приложение.

² Перевод сделан с издания: Абу Бишр 'Амр Сибавайхи. Китаб. Т. 1—2. Каир [Булак], 1898. Глава находится в т. 1, с. 8—13. В переводе в квадратных скобках размечены страницы оригинала. Нумерация примеров сделана переводчиком. Размеры определены в арабском издании текста. При переводе мы пользовались также помещенным в издании текста комментарием на поэтические примеры (*shawāhid*) «Книги», принадлежащим известному андалусскому ученому ал-А'ламу аш-Шантамари, Йусуфу ибн Сулайману (1019—1074), знатоку поэзии, написавшему комментарий на многие поэтические диваны и специально занимавшемуся трудом Сибавайхи. Мы использовали также и выдержки из комментария на «Книгу» известного грамматиста и му'тазилитского богослова Абу Са'ида ас-Сирафи, ал-Хасана ибн 'Абдаллаха (897—979), помещенные на полях издания.

³ Сирафи по поводу этой главы пишет: «Знай, что Сибавайхи упоминает в этой главе поэтические вольности в виде краткого тезиса (*jumla*), чтобы показать этим различие между речью (*kalām*) и поэзией (*shi'r*). Он не перечисляет их подробно, ибо цель его здесь — не поэтические вольности сами по себе. Его задача — продолжить в этой главе тему предшествующих глав, где говорится о том, какие изменения (*a'rāḍ*) случаются со словами в речи арабов и как они строят свою речь, как стиховую, так и прозаическую».

Например, употребление *танвина* со словом, которое его не имеет, когда это слово уподобляют именам, имеющим *танвин*, на том основании, что и то — имена, и это — имена.

Другой пример — усечение (*ḥadhf*) того, что не подлежит усечению, когда слово уподобляют тому, что усекается и употребляется усеченным ⁴.

Так, ал-'Аджжадж ⁵ сказал [*раджаз*]:

(1) Живущих (*qawāḥinān*) ⁶ в Мекке серо-зеленых голубей (*al-ḥamī*),

[9] вместо того, чтобы сказать (*al-ḥamāmi*) ⁷.

Еще сказал Хуфаф ибн Надба ас-Сулами ⁸ [*камил*]:

⁴ Сирафи дает следующий обзор видов поэтических вольностей: «Поэтические вольности бывают семи разновидностей: прибавление (*ziyāda*), убавление (*nuqsān*), усечение (*ḥadhf*), изменение порядка слов (букв. движение вперед и отодвигание назад — *at-taqdīm wa-t-ta'khīr*), метатеза (букв. замена — *ibdāl*), изменение падежа (букв. вида и'раба — *wajh min al-i'rāb*) на другой за счет уподобления, замена мужского рода на женский (*ta'nīh al-mudhakkār*), замена женского рода на мужской (*tadhkīr al-mu'annath*)».

⁵ Ал-'Аджжадж, 'Абдаллах ибн Ру'ба (ум. ок. 708), омейядский поэт, знаменитый сочинитель *раджаса*, первым поднявший раджазный стих до уровня высокой касыдной поэзии.

⁶ Множественное число *qawāḥīnu* по своей модели не может иметь *танвина*, то есть конечного *нуна*, выполняющего функцию неопределенного артикля, однако к этому слову *танвин* добавлен как поэтическая вольность для сохранения размера. Таким образом, данный бейт является примером сразу на оба названных случая «вольностей». Бейт приведен в «Книге» еще раз, но в другой редакции: *awālifan makkata...* 'Прирученных к Мекке...', см. Сибавайхи, т. 1, с. 56, как иллюстрация именно этого явления — добавления *танвина* к модели, которая не может и не должна его иметь, но вне связи с учением о поэтических вольностях.

⁷ Шантамари приводит три разных вполне правдоподобных объяснения того, что именно усечено из данного слова и почему. Лучшим и наиболее состоятельным объяснением он считает следующее. Слово *ḥamāmi* для соблюдения размера было усечено до *ḥamī* по модели слов *yad* 'рука', *dam* 'кровь' (то есть из слова было опущено два харфа (*алиф* и *мим*), один из них *мим* — коренной, а затем к концу слова было добавлено *йа* долготы для соблюдения рифмы.

⁸ Хуфаф ибн Надба (Нудба) ас-Сулами, Абу Хураша (ум. ок. 640), доисламский поэт и воин, принявший ислам, сочинявший панегирики халифу Абу Бакру и другим деятелям раннего ислама, участвовал в поэтических состязаниях с поэтами ал-'Аббасом ибн Мирдасом и Дурайдом ибн ас-Симмой.

(2) Словно опушка (*nawāḥī*)⁹ перьев голубки из Неджда.

А десны ты намазала листьями сурьмы.

Еще сказал поэт [*раджаз*]¹⁰:

(3) Стоянка Су'ды, когда она (*hi*)¹¹ была тобой любима.

Еще сказал поэт [*вафир*]¹²:

(4) Я пустил меч вскачь среди быстроногих верблюдиц,

Чьи ноги (*al-aydi*)¹³ в крови, со сбитой кожей.

Еще сказал Наджаши¹⁴ [*тавил*]:

(5) Я не пойду на это, я не способен на это,

Но (*lāki*)¹⁵ напои меня, если у тебя есть излишек воды.

⁹ Примером усечения в данном бейте является слово *nawāḥī*, из которого опущен конечный харф *ḥā*, несмотря на то, что слово употреблено в слитной речи, и вместо него осталась только огласовка предыдущего харфа (*касра*). Другими словами, вместо требуемой правилами формы *nawāḥī* произносится *nawāhi*. Шантамари указывает, что такое же явление есть в примере № 4. Бейт описывает губы возлюбленной.

¹⁰ В источниках приводится также предыдущий бейт: «Узнаешь ли стоянку возле Тибрака?».

¹¹ Шантамари указывает, что согласно правилам здесь личное местоимение должно было быть в своей полной, исходной форме *hiya* в выражении «если она...» (*idh hiya*), а употребленная в стихе форма есть результат двойной операции: сначала устраняется огласовка *ḥā* (*hi*), а потом *ḥā* вообще ускается и остается (*hi*).

¹² Пример повторен еще раз в «Книге», т. 2, с. 291, как пример на то же усечение в качестве поэтической вольности в главе о возможности усечения *vav* и *ḥā* после *ha* в личных местоимениях. В некоторых источниках указано, что автором является Мударрис ибн Риб'и, стихи которого есть в антологиях. Даты жизни его неизвестны, по одним сведениям это доисламский поэт, по другим — раннеисламский или омейядский. Другой вероятный кандидат на авторство этого стиха — омейядский поэт Йазид ибн ат-Тасариййа (ум. 744).

¹³ Шантамари указывает, что и здесь против правил грамматики имя *al-aydi* употреблено в форме *al-aydi*, как и в примере № 2, только там слово было в идафе, а здесь с определенным артиклем. Бейт — образец жанра *фахр* (самовосхваления). Поэт говорит, что режет верблюдиц, чтобы угостить гостей, хотя ему пришлось много ездить на них.

¹⁴ Кайс ибн 'Амр ан-Наджаши (ум. ок. 660), доисламский поэт из Йемена, после принятия ислама поселился в Куфе. Прославился своими сатирами настолько, что халиф 'Умар угрожал отрезать ему язык.

¹⁵ У слова *lākin* 'однако' в стихе усечен последний харф (*nun*), ибо в противном случае, как отмечает Шантамари, рядом оказались бы два неогласо-

[10] Еще сказал Малик ибн Хурайм ал-Хамдани ¹⁶ [*тавил*]:

(6) Будет пища тощей или жирной, но я
Предоставлю глазам его самим удостовериться
(*li-nafsihi maqna 'an*) ¹⁷.

И еще сказал ал-А'ша ¹⁸ [*камил*]:

(7) Друг красавиц (*al-ghawāni*) ¹⁹, стоит ему захотеть, как они
суровеют,
и становятся врагами сразу после нежности.

Случается, что слово удлиняют (*maddū*), например, когда говорят *masājīd* вместо *masājīd* «мечети», или *manābīr* вместо *manābir* «минбары», уподобив эти слова множественному числу не от этого единственного.

Так, ал-Фараздак ²⁰ сказал [*басит*]:

(8) В полдень камешки из-под копыт верблюдицы летят,
Словно динары после проверки от менял (*aṣ-ṣayārīf*) ²¹.

Бывает, что «неправильную» (*mu'tall*) форму возводят обратно до исходной (*aṣ*), когда говорят, например, *rādid* вместо *rādd* 'отве-

ванных харфа, что запрещено строем стиха. А если конечный *nun* этого слова огласовать *касрой*, чтобы избежать «встречи двух сукунов» (*iltiqā' as-sākinayn*), то будет нарушен размер, поэтому *nun* был усечен в качестве поэтической вольности. Шантамари объясняет смысл бейта так: поэт представляет себе, что в дикой безводной пустыне он решил подружиться с волком, а тот отвечает ему словами бейта: «Я не могу подружиться с тобой, я — дикий зверь, а ты — человек, но напои меня, если можешь».

¹⁶ Малик ибн Хурайм ал-Хамдани (даты жизни неизвестны), доисламский поэт и воин из Йемена.

¹⁷ Здесь вместо *li-nafsihi* с долгим *īa* на конце сказано *li-nafsihi*. Шантамари говорит, что здесь в качестве поэтической вольности в слитную речь поставлена форма, которая допускается только в паузе.

¹⁸ Из поэтов по прозвищу «Слепой» (ал-А'ша) имеется в виду, вероятнее всего, автор *му'аллаки* — ал-А'ша Маймун ибн Кайс (ум. 629).

¹⁹ В этом стихе вместо правильной словоформы *al-ghawāni* с долгим *īa* на конце опять употреблена усеченная форма *al-ghawāni* так же, как и в предыдущем случае.

²⁰ Ал-Фараздак, Хаммам ибн Галиб (ум. 728), знаменитый омейядский поэт, один из трех главных придворных панегиристов Омейядов.

²¹ В стихе вместо правильной формы мн. ч. — *ṣayārīf* употреблена форма, где огласовка харфа *ra* удлинена до целого харфа (*īa*).

чающий'²², или *ḍaninū* вместо *ḍannū* 'они скупилась', или *marartum bi-jawāriya qablu*²³ 'вы миновали девушек раньше'.

Так, Ка'наб ибн Умм Сахиб²⁴ сказал [*басум*]:

(9) [11] Подожди, упрекающая, ведь ты испытала мой нрав.
Я щедр с людьми, даже если они скупилась (*ḍaninū*)²⁵.

Некоторые арабы утяжеляют (*yuthaqqilu*) слово²⁶, когда делают на нем паузу, но не утяжеляют в слитном произнесении (*wasf*).

В поэзии же могут и вне паузы поступать со словом так же, как и в паузе, когда говорят, например, *sabsabbā* 'пустыней' или *kalkallā* 'верхней частью груди'²⁷. Поскольку в паузе эти слова можно утяжелять, то и в слитной речи это сохраняют. Точно так же сохраняют усечение в словах *li-nafsihi maqna'an* 'сам удостоверюсь'²⁸, так как такое усечение бывает в паузе.

Ру'ба²⁹ сказал [*раджаз*]:

²² Имеется в виду, что слово, образованное по некоей модели от «неправильного» корня, в данном случае удвоенного, где два коренных харфа совпадают, может иметь некоторые регулярные отклонения от исходной, теоретически правильной модели. В рассматриваемом примере слово, образованное по модели *fā'il* от корня «*r-d-d*», звучит не *rādid*, а *rādd*, однако теоретически правильная исходная, но практически не реализуемая форма может быть в качестве поэтической вольности употреблена в поэзии ради соблюдения размера. Все сказанное относится и ко второму примеру (*ḍaninū*), который подтвержден ниже стихом Ка'наба ибн Умм Сахиба.

²³ В данном случае, возведение обратно к исходной форме состоит в том, что данное слово после предлога должно было бы быть в форме *jawāri*, где третий коренной харф (*āa*) превращается просто в долгий гласный, однако ради соблюдения размера после предлога ставится форма не родительного, а винительного падежа (*jawāriya*), где коренной харф реализован в своем исходном варианте.

²⁴ Ка'наб ибн Дамра, прозванный Ибн Умм Сахиб (ум. ок. 714), омейядский поэт.

²⁵ Бейт повторен еще раз в «Книге», т. 2, с. 161 как пример на ту же поэтическую вольность.

²⁶ Под выражением «утяжеляют слово» Сивавайхи имеет в виду: удваивают последний харф в нем, что бывает иногда в предпаузальной позиции.

²⁷ В словах *sabsab* и *kalkal* последний харф исходно не удвоен.

²⁸ См. выше № 6.

²⁹ Ру'ба ибн ал-'Аджжадж (ум. 762), знаменитый омейядский сочинитель раджаза, сын автора примера № 1.

(10) Великий, он любит великий (*al-aḏkhammā*) нрав³⁰.

Это слово передают с касрой (*al-iḏkhammā*) и с фатхой у хамзы, а некоторые говорят *aḏ-ḏkhammā* с касрой у *ḏ*³¹.

Подобное словам *li-nafsihi maqna'an*³² сказал аш-Шаммах³³ [*в-фур*]:

(11) Его рев слово (*ka'annahu*)³⁴ голос бросающего вызов,
Когда он ищет ослицу, или как звук флейты³⁵.

А Ханзала ибн Фатик³⁶ сказал [*тавил*]³⁷:

(12) Он убежден, что, если налетит конница,
То и после него (*ba'dahu*) найдется, кому ухаживать
за отростками пальмы.

³⁰ Бейт повторен в «Книге» еще раз с разночтением: в начале *bad'un* «первый» вместо *ḏakḥmun*, но как пример той же поэтической вольности.

³¹ Исходно слово *aḏkham* не имеет удвоения последнего харфа. Шантамари указывает, что из всех вариантов данного слова, которые упоминает Сибавайхи, поэтическая вольность есть только в том варианте, который процитирован вместе со стихом, ибо в остальных моделях удвоение есть с самого начала.

³² Легко заметить, что фраза *li-nafsihi maqna'an* «самим (самому) удостоверить» из примера б функционирует у Сибавайхи как модель и название определенного вида поэтической вольности — усечения долгого гласного на конце местоимения, подобно, например, фразе *'ishruna dirhaman* «двадцать дирхемов», которая выступает как модель и название определенного типа синтаксической конструкции, см.: *M. G. Carter. «Twenty dirhams» in the Kitāb of Sibawaihi // BSOAS. Vol. 35. 1972.* Подробнее об этом явлении у Сибавайхи см. статью «Способы определения понятий в традиционной арабской грамматике», помещенную в настоящий сборник.

³³ Аш-Шаммах ибн Дирар (ум. 643), доисламский и раннеисламский поэт.

³⁴ Шантамари говорит, что исходно местоимение в этом сочетании должно произноситься с долгим гласным *ka'annahū*, но долгий гласный был усечен до огласовки, как и в примерах, приведенных выше. Бейт посвящен описанию дикого осла. В примерах № 12—15 тот же тип поэтической вольности — усечение долгого гласного в произнесении местоимений.

³⁵ В некоторых версиях последнее слово звучит не *zamīr* «звук флейты», а *za'īr* «рык (льва)».

³⁶ Ханзала ибн Фатик ал-Асади — даты жизни неизвестны.

³⁷ Шантамари говорит, что, по мнению одних ученых, этот бейт — описание труса, который знает, что если его убиты, все достанется другому, и бежит с поля боя. Другие же полагают — что это описание смельчака, который стойко сражается, хотя и знает, что погибнет, а его имущество достанется другому.

Пример этого — слова ‘Умара ибн Аби Раби‘ы⁴² [тавил]:

- (16) Ты отворачивалась и долго отворачивалась. Редко
Любовная связь столько же, сколько отворачивание, длится.

Хотел же он сказать — «редко длится любовная связь».

Также бывающее в речи только *зарфом*⁴³, могут употребить вместо какого-то иного имени, например, стих ал-Мурара ибн Саламы ал-‘Иджли⁴⁴ [тавил]:

- (17) [13] Не сквернословят ни из наших,
Когда сидят с нами, ни из других (*min sawā'inā*)⁴⁵.

Ал-А‘ша сказал [тавил]⁴⁶:

рассматривается в главе 7 как поэтическая вольность, объясняется в главе 6 практически теми же словами: «Что же касается грамматически правильного (*mustaqīm*), но уродливого (*qabīḥ*) высказывания, то оно получается тогда, когда ты ставишь слово не на свое место, например, сказав: «Я уже (*qad*) Зайда видел», «Чтобы (*kaū*) Зайд пришел к тебе» и тому подобное», см.: *Сибавайхи*. Китаб. С. 8. Русский перевод этих двух примеров не вполне передает суть не-правильности, поскольку в русском языке порядок слов намного более свободный, чем в арабском, который в этом отношении ближе, например, к английскому языку. Дело в том, что в арабском языке частицы *qad* и *kaū* требуют, чтобы сразу за ними стоял глагол, который в обоих примерах отодвинут назад и отрезан от соответствующих частиц за счет перестановки слов.

⁴² ‘Умар ибн Аби Раби‘а (644—712), знаменитый омейядский поэт из Медины, прославившийся своей любовной лирикой. Бейт повторен в «Книге» еще раз, т. 1, с. 459 как пример на ту же поэтическую вольность — нарушение порядка слов.

⁴³ *Зарфы* «вместилища» (*zurūf*, ед. ч. — *zarf*) у Сибавайхи и в дальнейшей традиции грамматической науки — это особая группа имен обстоятельного, пространственно-временного значения, обычно стоящих, согласно воззрениям арабских грамматистов, в винительном падеже (*насб*) и требующих после себя имя в родительном падеже (*джарр*). Обычно рассматриваются в одном ряду с частицами *джарра*, то есть с предлогами. Подробнее см. статью «Предлоги в арабской грамматической традиции», помещенную в настоящий сборник.

⁴⁴ Ал-Мурар ибн Салама ал-‘Иджли (даты жизни неизвестны), доисламский поэт, заставший начало мусульманской эры, однако принял он новую веру или нет, неизвестно.

⁴⁵ Все три примера (№ 17—19) повторены вместе как единая группа иллюстраций того же явления, правда, с добавлением четвертого примера, см.: *Сибавайхи*. Т. 1. С. 203.

⁴⁶ Шантамари говорит, что это второе полустихие бейта, а первое полустихие таково: «Сторонится воздуха Йамамы моя верблюдица».

- (18) Она не стремится из своей родни ни к кому, кроме тебя
(*li-sawā'ikā*).

А Хитам ал-Муджаши'и ⁴⁷ сказал [*раджаз*]:

- (19) И треножники, как (*ka-ka-mā*) на очаге ⁴⁸.

Они делают так, потому что значение *sawā'* — это *ghayr* «кроме, помимо» ⁴⁹, а значение *ka-* — это *mithl* «как, наподобие» ⁵⁰.

Для всего, что допускается вынужденно (*uḍṭarr ūna ilayhi*) ⁵¹, обязательно ищут обоснование. В поэзии допускается больше, чем упомянуто нами здесь. Это — место краткого изложения (*jumal*) ⁵², но далее мы еще дадим разъяснения по этому поводу, если захочет того Аллах.

Анализ содержания главы

Сначала несколько слов о композиции главы. В построении главы сочетаются чисто логический принцип организации и свободно-

⁴⁷ Хитам ал-Муджаши'и — омейядский поэт, сочинитель раджаса. От этого поэта до нас дошло только две урджузы, см.: *Jakko Hämeen-Anttila. Minor Rağaz Collections*. Helsinki, 1996. P. 8—11, 195—197.

⁴⁸ Этот бейт повторен в «Книге» еще и в третий раз, т. 2, с. 331 как пример на другую поэтическую вольность — особую форму конечного глагола, где в форме глагола сохраняется хамза там, где ей не положено быть.

⁴⁹ Сибавайхи хочет сказать, что слово *sawā'*, в отличие от синонимичного ему слову *ghayr*, не употребляется после предлога, но в данных примерах одно слово поставлено в позицию, которая допускается только для его синонима, как поэтическая вольность.

⁵⁰ Последний пример из трех отличается от первых двух тем, что в нем подобием имени в смысле употребления после предлога становится не *zarf*, а частица, точнее частица *джарра*, или предлог. Другими словами, мы имеем дело в данном примере с повтором предлога с целью сохранения размера стиха.

⁵¹ Слово *ḍarūra* 'необходимость, вынужденность', образованное от того же корня, что и глагол *ḍarra* — *ḍarra* 'вынуждать — быть вынужденным', употребленное в первый раз в «Книге» именно здесь, и стало термином, обозначающим понятие, которое мы называем 'поэтическая вольность'.

⁵² Слово *jumla* «комплекс» в позднейшей грамматической традиции приобрело терминологическое значение «предложение», однако у Сибавайхи оно еще такого значения не имеет, хотя и употреблено в «Книге» девять раз в основном в значении «краткое изложение, тезис», подробнее см. статью «К вопросу о понятии предложения в арабской грамматике», помещенную в настоящий сборник.

ассоциативные связи, во многом определяемые цитируемым поэтическим иллюстративным материалом. Поэтому данная глава, в которой, подчеркнем это, впервые появляются поэтические цитаты⁵³, на первый взгляд выглядит значительно менее упорядоченной в логическом смысле, чем предыдущие главы вводного раздела. Однако вместе с тем в подборе выделяемых Сибавайхи явлений можно усмотреть подобие сложной многоступенчатой классификации поэтических вольностей⁵⁴.

Как можно заметить, в главе сначала разбираются явления *сарфа* (морфологии), а затем *нахва* (синтаксиса), причем первым уделено значительно больше внимания (15 поэтических примеров) по сравнению со вторыми (всего 4 примера).

Обратимся к явлениям морфологии, которые упоминаются в связи с учением о поэтических вольностях. По сути, все эти явления сводятся к двум основным группам:

во-первых, усечение, то есть удаление чего-то из формы слова, ее сокращение;

во-вторых, прибавление чего-то к форме слова, ее наращение.

При этом обе разновидности задаются, как можно заметить, одним и тем же первым примером, где есть и усечение, и наращение формы слова.

Также следует отметить, что обе разновидности объясняются Сибавайхи как возникающие за счет уподобления какого-то слова, где некое явление не соответствует правилам, другому слову, могущему, согласно правилам грамматики, такое явление в себе содержать. Другими словами, поэтические вольности представляют собой генерализацию реально существующих в языке явлений и форм, которые в стихе могут встретиться не в тех словах или не в том месте, где это возможно в обычной речи, но не порождают явлений, не согласующихся с общим строем арабской речи.

Легко заметить, что сокращение слова реализуется только на конце словоформы и бывает только в виде его усечения (*hadhf*), укорачивания.

⁵³ В шести первых главах «Книги» нет ни поэтических, ни коранических примеров.

⁵⁴ Напомним в этой связи, что и сам Сибавайхи в заключительных словах главы указывает, что здесь приводятся далеко не все варианты и виды *дарурат*, и Сирафи в своем комментарии отмечает то же самое. А это значит, что определенный отбор материала для главы осуществлялся автором.

Также можно отметить, что главным объектом усечения являются личные местоимения, причем как раздельные, так и слитные, что делает местоимения очень гибким инструментом, позволяющим сохранить размер стиха. Именно усечение местоимений иллюстрируют семь примеров из двенадцати:

- усечение огласованного харфа на конце раздельной формы личного местоимения (№ 3 — *idh hi* вместо *idh hiya*; № 15 — *baynāhu* вместо *baynā huwa*);
- усечение неогласованного харфа на конце слитной формы личного местоимения, то есть укорачивание конечного долгого гласного (№ 6 — *nafsihi* вместо *nafsihī*, № 11 — *ka'annahu* вместо *ka'annahū*, № 12 — *ba'dahu* вместо *ba'dahū*, № 13 — *rabbuhu* вместо *rabbuhū*, № 14 — *lahu* вместо *lahū*).

Второй по частотности разновидностью у Сибавайхи является укорачивание долгого гласного на конце слова, или в арабской терминологии — отсечение от слова одного неогласованного харфа (№ 2 — *nawāhi* вместо *nawāhī*, № 4 — *al-aydi* вместо *al-aydī*, № 7 — *al-ghawāni* вместо *al-ghawānī*).

Третья разновидность, представленная у Сибавайхи одним примером, но в реальной поэзии встречающаяся не так уж редко, — это усечение согласного харфа, причем именно *нуна*, на конце слова (№ 5 — *lāki* вместо *lākin*).

Другими словами, усечению подвергаются чаще всего либо долгие гласные, либо соответствующие им глайды, или полугласные (*wāw* или *yā'*), либо конечный *nūn*, который в семитских языках имеет особый статус за счет ассоциации с явлением *нунации*. *Нунация* (в арабской терминологии — *танвин*) — явление, как известно, в структуре слова акцидентальное, которое то возникает, то исчезает, а не постоянное⁵⁵.

Интересно, что в главе 5, где Сибавайхи обсуждает в теоретическом плане возможность каких-то изменений в форме слова в речи, которые Сибавайхи и называет «акциденциями» (*a'rāḍ*), он иллюстрирует их именно этими явлениями: усечение либо долгого гласного (*lā adri* вместо *la adri*), либо *нуна* (*lam yaku* вместо *lam yakun*)⁵⁶.

Однако Сибавайхи показывает, что в стихе бывают и случаи радикальных несистемных усечений *ad hoc*, начиная иллюстрации

⁵⁵ Хорошо известно, что на конце стиха в рифме *танвин* всегда отсекается, даже когда он должен быть согласно правилам грамматики.

⁵⁶ См.: *Сибавайхи*. Китаб. Т. 1. С. 8.

усечений именно с такого случая (№ 1 — *al-ḥamī* вместо *al-ḥamāni*), когда от слова отсечены, согласно некоторым интерпретациям, даже не один, а два харфа.

Если судить по числу примеров, которые считает нужным привести Сивавайхи (всего четыре из 15⁵⁷), он собирался продемонстрировать, что наращение формы слова — явление гораздо более редкое, чем усечение⁵⁸.

Кроме того, по приводимым примерам видно, что наращение слова не обязательно бывает на конце.

Разновидностей наращения, каждая из которых подтверждена одним поэтическим примером, четыре:

- добавление *танвина* к имени, которое по правилам грамматики не может его иметь (№ 1 — *qawāṭinan* вместо *qawāṭina*);
- удлинение (*madd*) слова за счет превращения краткого гласного в долгий (№ 8 — *aṣ-ṣayārīf* вместо *aṣ-ṣayārīf*)⁵⁹;
- «раздвоение» удвоенного харфа со вставкой между ними огласовки (№ 9 — *ḍaninū* вместо *ḍannū*)⁶⁰;
- «утяжеление» слова за счет не требуемого формой слова удвоения конечного харфа (№ 10 — *aḍḥammā* вместо *aḍḥamā*)⁶¹.

⁵⁷ Как мы помним, первый пример иллюстрирует не одно, а два явления, что и объясняет эту цифру.

⁵⁸ Это предположение, основанное на допущении, что все аспекты иллюстративного материала, в том числе и количественные, у Сивавайхи тщательно выверены, а сами *шавахид* являются интегральной частью теории, подтверждается и упомянутой выше главой 5, где упоминаются только два основных типа изменения формы слова в речи: усечение и компенсаторная субституция, но не наращение. Таким образом, наращение у Сивавайхи не входит в «ядро» (*asl*) теории позиционных изменений формы слова, является ее «ответвлением» (*farʿ*).

⁵⁹ Помимо поэтического примера Сивавайхи приводит еще два примера на это же явление в виде отдельных слов: *masājīd* вместо *masājīd*, *manābir* вместо *manābir*. Можно заметить, что первые два вида наращения в каком-то смысле антонимически соотносены с двумя основными регулярными видами усечения: удлинение краткого гласного противопоставлено укорачиванию долгого, а присоединение *танвина* — усечению *нуна*.

⁶⁰ На это явление Сивавайхи тоже приводит три примера в виде отдельных слов, один из которых повторен еще и в составе поэтического *шахида*. Правда, третий пример стоит особняком, будучи не очень похожим на первые два, что может быть и объясняет, почему один и тот же пример приведен дважды — и как отдельные слова, и как поэтический *шахид*.

⁶¹ И на это явление Сивавайхи приводит три примера, два — в виде отдельных слов. Таким образом, только первая разновидность — наращение

Синтаксическая часть главы намного беднее, чем морфологическая, и разновидностями упоминаемых явлений, и примерами. Разновидностей всего две:

- нарушение порядка слов — один пример (№ 16);
- употребление слова в несвойственной для него позиции (например, *зарфа* в позиции имени после предлога) — три примера (№ 17—19)⁶².

Подводя итог нашему анализу, укажем, что Сибавайхи и здесь своими обычными средствами — подбором примеров и лаконичными теоретическими положениями и замечаниями — предлагает стройное и емкое учение, которое вошло в концептуальный фонд традиционной арабской филологии.

Учение о *ḡarūrāt* в «Книге»

В «Книге» есть еще три специальные главы о *дарурат*, две главы в первом томе, и одна глава — во втором:

Глава № 173 (т. 1, с. 342—344) — о допустимости явления *tarkhīm* вне оборота обращения (*nidā'*) как поэтической вольности⁶³. *Тархим* — это усечение одного, а иногда и двух харфов на конце имени обращаемого после частицы *yā*. В главе обсуждается возможность такого усечения в поэзии и приводится 8 примеров на *тархим* вне обращения.

Глава № 208 (т. 1, с. 382—383) — о допустимости употребления частицы *iyyā* после глагола вместо формы слитного местоимения прямого дополнения, что, как специально указывает Сибавайхи прямо в названии главы, в обычной речи не допускается⁶⁴. В главе при-

танвина — оказывается единственной, которая иллюстрируется только одним примером.

⁶² О понятии *зарф* см. статью «Предлоги в арабской грамматической традиции», включенную в настоящий сборник.

⁶³ В названии главы использован терминологический оборот *iḡtirāran* '... в качестве необходимости', задающий тему поэтических вольностей, которой она посвящена.

⁶⁴ Частица *iyyā* употребляется тогда, когда форму личного местоимения, соответствующую винительному падежу, нельзя присоединить к глаголу. Поскольку эта форма слитного местоимения отдельно не употребляется, то данная частица используется как своего рода «подставка» к форме слитного местоимения.

водится два поэтических примера, где такое употребление засвидетельствовано:

- ... *ḥattā balaghat iyyāka* вместо *balaghat-ka* '... пока не достигла тебя';
- ... *innamā naqtulu iyyānā* вместо *naqtulu-nā* '... но убиваем себя'.

Глава № 506 (т. 2, с. 298—304) — о том, как произносятся рифмующиеся слова на конце стиха, где, как известно, по правилам стихосложения допускается отклонение от обычного произношения слов в паузе. В главе много поэтических примеров — 25. Фактически, она представляет собой не изложение допустимых в стихе отклонений от правил грамматики, а изложение правил рифмы и того, чем правила произнесения рифмующихся слов в паузе на конце стиха отличаются от обычных правил, касающихся паузальных форм слова.

Отметим два момента. Во-первых, явления, которые рассматриваются в этих главах, ничего, по сути, не добавляют ни к морфологической, ни к синтаксической части учения о поэтических вольностях, изложенного в главе 7. Это либо усечения, либо наращения словоформ, либо нарушения синтаксического порядка (в случае с частицей *iyyā*). Во-вторых, за исключением правил рифмы, в которых могут реализовываться варианты, никогда не встречающиеся в обычной речи, все остальные поэтические вольности, как и в главе 7, возможны и в обычной речи, но употребляются, так сказать, «не на месте».

Сплошной просмотр «Книги» позволил выявить еще 112 примеров на «поэтические вольности» кроме 54, которые содержатся в четырех вышеупомянутых главах⁶⁵. Таким образом, всего получается 166 поэтических примеров из общего числа 1050 *шавахид* «Книги», то есть, около 16 % или примерно шестая часть. Другими словами, учение о поэтических вольностях оказывается весьма важной составной частью грамматики Сибавайхи, что вполне оправдывает включение главы об этом учении во вводный раздел трактата.

⁶⁵ Большую помощь в этом оказало подготовленное доктором Мухаммадом 'Али Султани издание книги «Шарх абйат Сибавайхи» (Дамаск, 1977) Йусуфа ибн Аби Са'ида ас-Сирафи (942—995), сына вышеупомянутого Абу Са'ида ас-Сирафи (ум. 978), комментарий которого к «Книге» частично опубликован на полях Булакского издания. Мы пользовались также сводом поэтических примеров Сибавайхи, который составил Мухаммад 'Абд ал-Мун'им Хафаджа, см. его: *Шавахид ал-Китаб ли-Сибавайхи* // Фасих Са'лаб. Каир, 1949.

Детальный анализ всего этого материала выходит за рамки настоящей публикации, а мы обратимся к дальнейшей судьбе учения в арабской филологии.

История учения в арабской филологии

Ученик Сибавайхи и ал-Халила ибн Ахмада — ал-Ахфаш Средний, Абу-л-Хасан Са'ид ибн Мис'ада (ум. 826 или 836), согласно традиции главный передатчик текста «Книги»⁶⁶, грамматист и теоретик стихосложения⁶⁷, включил в свой трактат об 'аруде⁶⁸ главу с весьма примечательным названием — «Это глава о том, что возможно в поэзии (*yaḥtamilu-sh-shi'r*), из того, что бывает в речи и не бывает в речи»⁶⁹. Название этой главе явно дано под влиянием книги учителя, но одновременно оно содержит в себе и скрытую полемику с учителем. Можно заметить, что согласно своему названию глава делится на две части:

- о том, что возможно в поэзии и бывает также в речи;
- и о том, что возможно в поэзии, но не имеет отношения к речи.

Первая часть посвящена видоизменениям форм слов (ал-Ахфаш не касается синтаксиса), которые отчасти повторяют поэтические вольности, перечисляемые Сибавайхи. Все они — либо усечение, либо наращение словоформы, причем главный объект их — личные местоимения, и все они, как и заявлено в названии («что бывает в речи») — результат той «генерализации» реальных явлений араб-

⁶⁶ Существует предание, что Сибавайхи, умерший очень рано, успел «прочсть» свою книгу, то есть передать ее текст с пониманием его правильным образом, только своему старшему ученику ал-Ахфашу, а тот спрятал «Книгу» в сундук и хранил ее там тридцать лет, чтобы потом выдать ее за собственное сочинение. Однако младшие ученики собрали деньги и уговорили ал-Ахфаша «прочсть» им текст учителя, после чего ал-Ахфаш написал собственную книгу с критикой учителя.

⁶⁷ Известно, что он дополнил систему своего учителя, в которой было 15 размеров, еще одним — шестнадцатым (*мутадастиком*), который хотя и вошел в теоретическую систему, но полноценным размером поэзии так и не стал, подробнее см.: Д. В. Фролов. Классический арабский стих. С. 307—308 и примечания.

⁶⁸ Впервые издан только в 1986 году: Ал-Ахфаш, Китаб ал-'аруд. Изд. Саййид ал-Бахрави. — Фусул 6 (1986). № 2. С. 125—161.

⁶⁹ Глава эта довольно велика по объему и занимает более четверти объема трактата (с. 147—156).

ской грамматики, о котором речь шла выше, то есть употребления их за рамками установленных для них правил. Интересно, что в этой части главы нет ни одного поэтического примера.

Вторая же часть, в которой 13 поэтических *шавахид*, посвящена видоизменениям структуры стоп 'аруда, допускаемым стиховедческим учением ал-Халила, так называемых *зихафам*, в основном представляющим те или иные усечения стоп — либо на харф, либо на огласовку⁷⁰.

Другими словами, ал-Ахфаш попытался соединить в единое целое разделы из учений двух своих учителей, посвященные анализу вопросов согласования строя стиха и строя языка, или достижения «компромисса между языком и метрикой», которые подходят к этому с двух сторон. Учение о поэтических вольностях, устанавливающее допустимые видоизменения слов, подходит к задаче со стороны языка, а учение о *зихафах*, устанавливающее допустимые видоизменения стоп, — со стороны стиха. Однако инициатива ученого, интересная как по задумке, так и по реализации, но не освященная авторитетом ни одного из двух мэтров, не получила в дальнейшем развития.

Что же касается главы № 506 из «Книги» Сивавайхи, которая, как было сказано выше, имеет своим предметом не столько раздел грамматики, сколько раздел стиховедения о рифме, то ее ал-Ахфаш, суля по всему, трактовал отдельно. С похожим названием, включающим в себя, как и Сивавайхи, ключевой термин *inshād* 'декламация, распевное произнесение, скандирование', и в значительной степени повторяющимся иллюстративным поэтическим материалом, он включил ее в другое свое сочинение «Книга рифм»⁷¹. Этот раздел в дальнейшем и стал частью стиховедческой, а не грамматической дисциплины — рифмики.

Последний крупный представитель басрийской грамматической школы, ее историограф⁷² Абу-л-'Аббас ал-Мубаррад, Мухаммад ибн Йазид (ум. 898) был, как и ал-Ахфаш и грамматистом и знатоком поэзии⁷³,

⁷⁰ См.: Д. В. Фролов. Цит. соч. Гл. 6 и приложение.

⁷¹ Абу-л-Хасан Са'ид ибн Мис'ада ал-Ахфаш, Китаб ал-кавафи. Изд. 'Иzzат Хасан. Дамаск, 1970. С. 104—114.

⁷² Именно он, насколько можно судить, создал вместе со своим куфийским оппонентом Са'лабом (ум. 904) образ IX века как века противостояния двух школ: басрийской и куфийской, в истории арабской грамматики.

⁷³ В этом качестве ал-Мубаррад был учителем знаменитого 'Абдаллаха ибн ал-Му'тазза (уб. 908), «однодневного халифа», поэта и филолога, создателя науки о стиле поэзии (*al-badr*).

правда не стиховедом. Два его главных сочинения: грамматический трактат «ал-Муктадаб», представляющий собой, по сути, адаптированное изложение учения Сибавайхи⁷⁴, и сочинение о поэзии «ал-Камил»⁷⁵, дают нам следующую картину.

Насколько можно судить, в сочинении о поэзии тема поэтических вольностей не поднимается, и соответствующих примеров в «ал-Камиле» нет⁷⁶. В грамматическом же трактате поэтическим вольностям уделено много внимания, однако специальных глав (или главы), посвященных этой теме, нет. Создается впечатление, что ал-Мубаррад исходит из того, что учение о *dar'irāt ash-shi'r* уже разработано и изложено в книге Сибавайхи. Поэтому он просто добавляет замечания о засвидетельствованных поэтических вольностях в самые разные главы, трактуя соответствующие явления вслед за автором «Книги» и по его методу. При этом не только в отборе рассматриваемых явлений и их трактовке, но и в иллюстративном материале он следует Сибавайхи. Так, из 19 поэтических примеров, которые есть в седьмой главе «Книги», ал-Мубаррад приводит 10 (№ 6, 8, 9, 11, 13, 14, 16, 17, 18, 19)⁷⁷, причем в нескольких случаях целыми блоками⁷⁸. Некоторые примеры повторяются в его сочинении по два и даже три раза⁷⁹.

Освященная авторитетом Сибавайхи тема *dar'irāt* и далее не уходит из грамматических сочинений полностью, но далеко не всегда ей выделяются отдельные главы. При этом из кратких учебников по грамматике (*муджазов* или *мухтасаров*) эта тема, как правило, выпускается. Упомянем некоторые сочинения, где учение о поэтических вольностях выделено особо.

⁷⁴ Издан в четырех томах: Т. 1—3 (Каир, 1385—1386 г. х); Т. 4 (Бейрут, б. г.).

⁷⁵ Мы ссылаемся на: ал-Мубаррад, ал-Камил фи-л-луга ва-л-адаб. Т. 1—2. 2-е изд. Бейрут, 1989.

⁷⁶ К сожалению, в издании нет указателей, а при сплошном просмотре в отрицательном результате нельзя быть полностью уверенным.

⁷⁷ См. т. 1, с. 38 — № 6, 13, 14; т. 1, с. 84 — № 16; т. 1, с. 142 — № 9; т. 1, с. 253 — № 9; т. 1, с. 266—267 — № 6, 11, 14; т. 2, с. 97 — № 19; т. 2, с. 258 — № 8; т. 3, с. 354 — № 9; т. 4, с. 349—350 — № 17, 18, 19.

⁷⁸ См. ал-Мубаррад, ал-Муктадаб, т. 1, с. 38 (№ 6, 13, 14); т. 1, с. 266—267 (№ 6, 11, 14); т. 3, с. 349—350 (№ 17, 18, 19).

⁷⁹ Так, пример № 9 из «Книги» Сибавайхи повторен ал-Мубаррадом три раза: т. 1, с. 142, 253; т. 3, с. 354.

В конце трактата «Джумал» Абу-л-Касима аз-Заджаджиджи (Париж, б. г.) есть небольшая глава «О том, что поэт может употреблять в поэзии как поэтическую вольность».

Значительное место в истории учения занимает трактат «Хаса'ис» Ибн Джинни⁸⁰ (ум. 1002). В главе «Те вольности, что мы допускаем в поэзии, допускали ли их арабы прежде?»⁸¹ обсуждается ряд моментов, которые отсутствовали у Сивавайхи, в частности, исторический и оценочный аспекты теории.

Ибн Джинни со ссылкой на своего учителя Абу 'Али ал-Фариси (ум. 987) ставит вопрос, вынесенный в название главы, и решает его в духе пуризма: в современной поэзии допустимо лишь то, что допускалось в древней поэзии.

В ходе обсуждения этого вопроса он вводит в учение оценочный критерий, говорит, что *дарурат* бывают как хорошие, так и плохие и далее, рассматривая какую-то разновидность отступлений от норм грамматики, дает ей оценку: «это хорошо» или «это плохо» или «очень плохо» и так далее.

Во второй половине главы (с. 327—335) Ибн Джинни разбирает конкретные виды *дарурат*, оговариваясь, что он не дает исчерпывающего перечисления. Отдельные виды из его перечисления являются новыми по сравнению с Сивавайхи. Всего он упоминает шесть видов:

- 1) укорачивание долготы;
- 2) добавление *танвина* к тому, что не должно его иметь;
- 3) употребление м. р. вместо ж. р.;
- 4) разные изменения морфологической (*сарфной*) структуры;
- 5) нарушения порядка слов, в том числе вставка (*и'тирад*) слова между словами, тесно связанными синтаксически, например, между глаголом и его субъектом, подлежащим и сказуемым именного предложения и т. д.;
- 6) нарушения правил словоизменения (*и'раба*).

Интересно, что в главе нет ни одного из 19 поэтических примеров седьмой главы «Книги», хотя в целом в трактате Ибн Джинни из них упомянуты девять (№ 1, 3—5, 8, 9, 11, 16, 19), причем многие — с прямой ссылкой на Сивавайхи⁸².

⁸⁰ Ибн Джинни, ал-Хаса'ис. Т. 1—3. Каир, 1950—1952.

⁸¹ Цит. соч. Т. 1. С. 323—335.

⁸² См. № 1 (т. 3, с. 135) — то же явление, но вне связи с поэзией; ссылка на Сивавайхи, но другая редакция; № 3 (т. 1, с. 89) — ссылка на Сивавайхи,

В классическом труде о разногласиях басрийских и куфийских грамматистов — «ал-Инсаф»⁸³ Ибн ал-Анбари (ум. 1181) две главы специально посвящены учению о поэтических вольностях, причем только одному вопросу — употреблению *танвина*:

Глава 69 (с. 488—493) «Можно ли добавлять *танвин* к форме сравнительно-превосходной степени в качестве *дарура*?», в которой рассмотрение данного явления не ограничивается только этой бес-танвинной моделью.

В главе есть два поэтических примера, из которых один *шахид* встречается в «Книге», но Сибавайхи цитирует его вне связи с рассмотрением вопроса о поэтических вольностях.

Глава 70 (с. 493—520) «Можно ли лишать *танвина* то, что должно его иметь, как *дарура*?». В данной главе 34 поэтических, из них двенадцать, то есть, треть — взята из Сибавайхи, при этом шесть примеров — из седьмой главы «Книги»⁸⁴.

Всего же в «ал-Инсаф» приводится 16 примеров из девятнадцати *шахидов*, упомянутых Сибавайхи в седьмой главе «Книги»⁸⁵.

В трактате «ал-Ашбах ва-н-наза'ир» Джалал ад-Дина ас-Суйути (ум. 1505), подводящем итоги многовековому развитию грамматиче-

критический разбор мнения ал-Мубаррада, но вне связи с поэзией; № 4 (т. 2, с. 269) — ссылка на Сибавайхи; № 5 (т. 1, с. 310) — то же явление, но вне связи с поэзией и без ссылки на Сибавайхи; № 8 (т. 2, с. 315) — без ссылки на Сибавайхи, только второе полустишие, явление — то же, но безотносительно к поэзии; № 9 (т. 1, с. 160) — без ссылки на Сибавайхи, явление — то же, но безотносительно к поэзии; № 11 (т. 1, с. 127) — есть ссылка на Сибавайхи явление — то же, оно осуждается как «слабое основание для аналогии», то есть, как исключение, но безотносительно к поэзии... (т. 2, с. 17; т. 2, с. 358) — тот же принцип разбора; № 16 (т. 1, с. 143) — без ссылки на Сибавайхи и не в связи с порядком слов; (т. 1, с. 257) — то же явление, но как *дарура*; № 19 (т. 2, с. 368) — без ссылки на Сибавайхи, явление — то же, но вне связи с поэзией.

⁸³ Ибн ал-Анбари, ал-Инсаф фи маса'ил ал-хилаф. Каир, 1961.

⁸⁴ Это примеры № 1, 6, 11—14.

⁸⁵ Еще в одной главе Ибн ал-Анбари приводит сразу три примера из «Книги»: № 3, 5, 15 (глава 96, с. 677—686), которые цитируются в связи с тем же явлением (форма личных местоимений), но безотносительно к поэзии. Кроме того, в «ал-Инсаф» упомянуты: № 4 (с. 545) — трактовка та же, что и у Сибавайхи, но безотносительно к поэзии; № 7 (с. 387 и 545) — трактовка та же, что и у Сибавайхи, но безотносительно к поэзии; № 2 (с. 546) — то же явление как *дарура*; № 8 (с. 27) — то же явление, но вне связи с поэзией; № 16 (с. 144) — другое явление, вне связи с поэзией; № 17, 18 (с. 294—295) — то же явление, но вне связи с поэзией.

ской мысли арабов в классический период, есть раздел о *дарурат* (т. 1, с. 224—226), но без единого примера. В этом разделе Суйути затрагивает два вопроса.

Во-первых, со ссылкой на известного андалусского грамматиста Абу Хайяна (ум. 1344), комментатора знаменитой «Алфийи» Ибн Малика (ум. 1274), Суйути говорит, что Ибн Малик неправильно понимал термин *дарура*⁸⁶. Он понимал этот термин как название того, что иначе сказать нельзя, как вынужденную необходимость⁸⁷, хотя на самом деле термин обозначает то, что употребляют только в поэзии ради сохранения строя стиха, но не в речи, то есть поэтическую вольность.

Во-вторых, подтверждая наше заключение о значении книги Ибн Джинни для учения о поэтических вольностях, Суйути цитирует диалог Ибн Джинни с Абу 'Али ал-Фариси о том, можно ли и поздним поэтам употреблять то, что у древних арабов было *дарура*, и приводит ответ Абу 'Али: «Да, мы можем мерить свою поэзию их поэзией. Что им было можно, то и нам можно. Что им было нельзя, то и нам нельзя».

Возможно, мы упомянули не все грамматические трактаты, где тема поэтических вольностей так или иначе выделена, но сказанного достаточно, чтобы подвести итог. Особый раздел о *дарурат* в структуре грамматической науки не был сохранен, не стал обязательной частью канона, хотя само понятие *дарура* осталось активно работающим, причем во многом так, как его смоделировал Сибавайхи.

Точно также и корпус нормативных примеров, которые отобрал автор «Книги» для иллюстрации учения, сохранили свое место в иллюстративном материале грамматических сочинений. Выше мы говорили, что в кратких изложениях грамматической науки (*муджазах* или *мухтасарах*) эта тема, как правило, выпускается. Соответственно и в комментариях на них отдельных разделов о поэтических вольностях нет, ибо структура комментария определяется структурой комментируемого текста. Однако при более подробном изложении той или иной темы вопрос о допустимых *дарурат*, как правило,

⁸⁶ Суйути ссылается на комментатора Ибн Малика, а не на текст «Алфийи», поскольку в самом этом кратком изложении грамматики в тысяче стихов, откуда и название трактата, тема *дарурат* не затрагивается.

⁸⁷ Другими словами, Ибн Малик неверно, с точки зрения Абу Хайяна и Сибавайхи, интерпретировал смысл термина, исходя из его этимологии, ибо слово *dar ūra* и значит «необходимость, обязательность, вынужденность».

поднимается в комментарии. Следовательно, в нем появляются и образцы засвидетельствованного употребления в поэзии тех или иных вольностей.

Приведем в качестве примера один из комментариев на вышеупомянутую «Алфийю» Ибн Малика. Так, в комментарии каирского грамматиста и законоведа шафиитского толка Ибн 'Акила (1294—1367)⁸⁸ есть три *шахида* из седьмой главы «Книги»⁸⁹. В другом сочинении самого Ибн Малика «Шарх ат-тасхил», которое представляет автокомментарий на другое собственное краткое изложение грамматики, мы находим четыре *шахида* из «Книги»⁹⁰.

Возьмем сочинения другого известного грамматиста — египтянина Ибн Хишама, Джамал ад-Дина 'Абдаллаха ибн Йусуфа (1309—1360). В одной из самых знаменитых книг ученого «Мугни ал-лабиб», хотя в ней специально тема поэтических вольностей не обсуждается, есть пять примеров из седьмой главы «Книги»⁹¹. Встречаются примеры из этого набора и в других трактатах Ибн Хишама, например, в автокомментарии на собственный *муджаз* «Катр ан-нада», и других.

Однако учение о поэтических вольностях, как мы помним, уже начиная с ал-Ахфаша, стало завоевывать себе место в науке о поэзии. Эта тенденция, основанная на объективной двойственности учения, которое касается в равной степени и языка, и поэзии, продолжалась и далее. В результате можно говорить о том, что учение стало такой же полноправной частью науки о поэзии, особенно у тех авторов, которые в сферу своего рассмотрения включают и науку о стихе.

⁸⁸ Шарх Ибн 'Акил. Т. 1—2. 14-е изд. Каир, 1964.

⁸⁹ См. примеры № 171 (т. 1, с. 612 = № 17 у Сибавайхи); № 253 (т. 2, с. 102 = № 8); № 262 (т. 2, с. 116 = № 1), однако все три приводятся вне связи с темой поэтических вольностей, причем последние два являются иллюстрацией не того явления грамматики, что у Сибавайхи.

⁹⁰ См.: Ибн Малик. Шарх ат-тасхил. Т. 1—4. Каир, 1990: № 1 — т. 3, с. 431 (пример на ту же поэтическую вольность); № 11 — т. 1, с. 132 (та же *дарура*); № 16 — т. 2, с. 109 (пример на другую вольность); № 17 — т. 2, с. 316 (пример на ту же вольность со ссылкой на Сибавайхи).

⁹¹ См.: Ибн Хишам. Мугни ал-лабиб. Бейрут, 1992: № 2 = № 159, с. 143 (пример на другое явление и вне связи с поэзией, хотя и со ссылкой на «Книгу»); № 4 = № 408, с. 297 (та же поэтическая вольность); № 5 = № 539, с. 384 (то же явление, но вне связи с поэзией); № 16 (трижды) = № 571, с. 403 (та же вольность, со ссылкой на Сибавайхи), № 987, с. 758 (другое явление), № 1006, с. 768 (разбор того же явления, что и в № 987); № 19 = № 327 (то же явление, но вне связи с поэзией).

Возьмем в качестве примера известный поэтологический трактат «ал-'Умда» Ибн Рашика ал-Кайравани (ум. 1064), в котором есть специальный раздел о *дарурат* — «Глава о допущениях (*rukhaṣ*) в поэзии»⁹².

Ибн Рашик отчасти повторяет сказанное Сибавайхи, причем не только седьмую главу, но добавляет к этому замечания по теме, сведения вместе из разных мест «Книги». Вместе с тем Ибн Рашик использует также и те новые моменты, что внес в учение Ибн Джинни, а именно, исторический и оценочный моменты. Вот как начинает изложение вопроса автор «ал-'Умды»:

Я упомяну здесь то, что разрешается (*yajūzu*) поэту использовать, если он оказывается вынужденным (*uḍturra*), хотя ничего хорошего в таких вольностях (букв. «вынужденностях») — *ḍarūra*) нет. Правда, одни вольности бывают легче, чем другие. Есть то, что видим в речи арабов, однако этому не следуют теперь. Ведь они использовали это спонтанно (*'alā jibillatihim*), а современный поэт⁹³ уже знает, что это — дефект (*'ib*), а значит, сознательно допускает его.

Легко заметить, что, в отличие от нейтрального тона изложения вопроса у большинства грамматистов, Ибн Рашик, как критик и теоретик поэзии, гораздо более сурово относится к поэтическим вольностям, полагая что, во-первых, подобные явления в языке поэзии всегда нежелательны, а во-вторых, чем выше выучка поэта и техника стихосложения, тем меньше подобных явлений должно встречаться в его поэзии.

В основном Ибн Рашик говорит о явлениях той же лингвистической природы, что и Сибавайхи: об усечении формы слова (*ḥadhf*), ее удлинении (*ziyāda*), о нарушениях порядка слов и так далее, однако его перечисление видов вольностей намного длиннее, чем у любого из упомянутых выше грамматистов⁹⁴.

Примерно четверть из 48 поэтических примеров у Ибн Рашика встречаются также и в «Книге» Сибавайхи (хотя трактовка и тема, в связи с которой приводится бейт, далеко не всегда совпадают). Из девятнадцати *шавахид* седьмой главы «Книги» Ибн Рашик упоминает пять: № 1, 2, 5, 6, 8.

⁹² См.: Ибн Рашик. Ал-'Умда. 4-е изд. Бейрут, 1972. Т. 2. С. 269—280.

⁹³ В оригинале сказано — *al-muwallad al-muḥdath*.

⁹⁴ Эта глава книги Ибн Рашика заслуживает отдельного детального рассмотрения, а может быть, и комментированного перевода, и здесь мы подробно ее рассматривать не будем.

Шавахид Сибавайхи

Как можно заметить из предыдущего изложения, поэтические примеры в грамматических трактатах действительно составляют нормативный корпус образцов, который начал формироваться уже со времени Сибавайхи. Однако, поскольку поэтический образец в каком-то смысле всегда богаче иллюстрируемого явления и содержит в себе самые разные языковые явления, то *шахид*, попав в состав этого нормативного корпуса, может затем использоваться грамматистами по-разному, отдельно от явления, в связи с которым он впервые попал в поле зрения грамматики. При этом в традиции часто остается память о том, какой именно ученый впервые ввел его в оборот. Часто используется оборот: «Это — из примеров Сибавайхи» — или какие-то близкие ему по смыслу. История нормативных образцов — часть истории науки, демонстрирующая ее преемственность и изменчивость на протяжении веков. Неслучайно поэтому среди жанров грамматических сочинений у арабов имеется жанр «разбор примеров» (*sharḥ shawāhid*) в каком-то грамматическом сочинении, недооцененный современными исследователями.

Сказанное о судьбе поэтических примеров в истории арабской грамматики продемонстрируем на нескольких *шавахид* из седьмой главы «Книги» Сибавайхи.

Разбор примера № 1:

qawāḥinān makkata min wurqī-l-ḥāmī
 ‘Живущих в Мекке серо-зеленых голубей’.

Автор — ал-‘Аджжадж, размер — *раджаз*.

Как мы помним, пример приводится уже в «Книге» в двух редакциях, вторая с разночтением в начале: *awālifan makkata...* ‘Прирученных к Мекке...’ (т. 1, с. 56), и как иллюстрация двух разных явлений: усечения слова на конце стиха и употребления *танвина* в слове, которое не может его иметь по правилам грамматики.

Из числа рассмотренных трактатов пример есть в «Хаса’ис», «Инсаф», «Шарх Ибн ‘Акил», «Шарх ат-гасхил», «ал-‘Умда», к которым добавим также и один из самых авторитетных словарей «Лисан ал-‘араб» Ибн Манзура.

В «Хаса’ис» (т. 1, с. 135) бейт приводится со ссылкой на Сибавайхи во второй редакции (*awālifan makkata*); но иллюстрирует-

ся и обсуждается усечение конечного слова, как и в главе 7, правда, вне связи с поэзией.

В «Инсаф» (с. 519) бейт приводится в первой редакции, но без ссылки на Сибавайхи: иллюстрируется добавление *танвина* к тому, что его иметь не должно (*qawāḥḥan* вместо *qawāḥḥa*) как *дарура*.

В «Шарх Ибн 'Акил» (т. 2, с. 116) бейт приводится, как и у Ибн Джинни, во второй редакции, но без ссылки на Сибавайхи; иллюстрируется совсем другое явление — управление причастия (*awālifan*) *насбом* идущего следом имени (*makkata*).

В «Шарх ат-тасхил» (т. 3, с. 431) бейт приводится без ссылки на Сибавайхи, во второй редакции, но на усечение конечного слова, как и в главе 7.

В «ал-'Умда» (т. 2, с. 270) бейт приводится в первой редакции, но без ссылки на Сибавайхи; иллюстрируется та же вольность — усечение конечного слова.

В «Лисан» (корень *ḥ-m-m*) бейт приводится без ссылки на Сибавайхи, в первой редакции (как третий бейт из трех); иллюстрируется то же явление усечения конечного слова, но не в качестве поэтической вольности, а в качестве засвидетельствованной аномалии (*shādhdh*), со ссылкой на Абу Исхака аз-Задждаджа.

Ибн Манзур ссылается также на словарь «Китаб ал-'айн» ал-Халила ибн Ахмада, где явление обрыва слова, не договорив его, относится к особенностям диалекта племени тайй'.

В ы в о д ы:

1) Обе редакции, которые знает Сибавайхи, остались одинаково частотными в дальнейшей традиции, однако вне связи с той или иной конкретной интерпретацией.

2) Этим примером иллюстрируются три разных явления, объективно содержащихся в бейте, два из которых замечены уже Сибавайхи:

а — усечение (*хазф*) харфа в слове;

б — прибавление *танвина* к имени, которое не должно его иметь;

в — управление действительного причастия *насбом* имени.

3) Одно и то же явление — усечение слова — классифицируется одними исследователями, вслед за Сибавайхи как *дарура*, другими — как несистемная засвидетельствованная аномалия (*шазз*), третьими — просто как явление языка, а иногда, со ссылкой на Халила, и

как диалектизм (*луга*). Граница между нормой и исключением оказывается подвижной, причем понятия *шазз*, *луга* и *дарура*, занимающие важное место в методологии обработки фактического языкового материала (в арабской терминологии, метода «слушания» — *as-samāʿ*), оказываются связанными и пересекающимися.

Разбор примера № 2:

ka-nawāḥi rīḥi ḥamānatin najdiyya

wa-masaḥi bi-l-lathatayni ʿasfa-l-ithmidi

‘Словно опушка (*nawāḥi*) перьев голубки из Неджда.

А десны ты намазала листьями сурьмы’.

Автор — Хуфаф ибн Надба ас-Сулами, размер — *камил*.

Есть в «Инсаф», «Мугни», «ал-‘Умда».

В «Инсаф» (с. 546) бейт приводится без ссылки на Сибавайхи, но с указанием автора, как иллюстрация на ту же поэтическую вольность.

В «Мугни» (с. 143) бейт приводится со ссылкой на Сибавайхи, но без указания автора, как иллюстрация совсем другого явления — аномального употребления предлога *bi-* при прямопереходном глаголе и вне связи с поэзией.

В «ал-‘Умда» (т. 2, с. 270) бейт приводится без ссылки на Сибавайхи, но с указанием автора, как иллюстрация на ту же поэтическую вольность.

В ы в о д:

1) Этим примером иллюстрируются два явления, объективно содержащиеся в бейте, из которых только одно разбирается Сибавайхи:

а — усечение слова;

б — употребление предлога *bi-* не на своем месте.

Таким образом, и здесь пример богаче правила, которое он изначально иллюстрирует.

Разбор примера № 3:

dārūn li-su ʿdā idhhi min hawākā

‘Стоянка Су’ды, когда она (*hi*) была тобой любима’.

Автор — не назван, размер — *раджаз*.

Есть в «Хаса’ис» и «Инсаф».

В «Хаса'ис» (т. 1, с. 89) бейт приводится со ссылкой на Сибавайхи как иллюстрация того же явления — усечения личного местоимения (*hi* вместо *hiya*).

Ибн Джинни приводит мнение ал-Мубаррада⁹⁵, что здесь ошибка уже перешла предел допустимого (*хараджа мин баб ал-хата' ила баб ал-ихала*), так как усечен может быть только неогласованный харф.

Автор «Хаса'ис» называет мнение ал-Мубаррада ошибкой. Он утверждает, что в слитной речи в некоторых диалектах произносят *hi* (издатель трактата отмечает в примечании, что так говорили в племенах асад и кайс). Тогда в слитной речи харф *ya'*, который в данном случае является неогласованным, может быть опущен как *дарура*, но в паузе он будет восстановлен. Таким образом, заключает Ибн Джинни, подобное усечение допустимо в говоре тех, кто произносит *hi*, но не тех, кто произносит *hiya*⁹⁶.

В «Инсаф» (с. 680) бейт иллюстрирует то же явление, причем как предмет споров между куфийцами и басрийцами. Ибн ал-Анбари говорит, что куфийцы допускали возможность такого усечения, исходя из того, что обязательным элементом местоимений *hiwa* и *hiya* является только *ha'*, а басрийцы возражали и классифицировали засвидетельствованные примеры такого усечения либо как поэтическую вольность (*дарура*), либо как диалектизм (*луга*).

В ы в о д ы:

1) Бейт иллюстрирует одно-единственное явление, отмеченное уже Сибавайхи и вызывавшее большие теоретические споры.

2) Интересно проследить развитие полемики вокруг этого явления.

Кажется вероятным, что ал-Мубаррад, басриец-экстремист, потому и занял крайнюю позицию — «так говорить вообще нельзя», что не знал, как ответить куфийцам, которые на этом примере Сибавайхи и других строили неприемлемую концепцию о структуре *hiwa* и *hiya*. Аргумент же от диалектов был найден позднее, ко времени Ибн Джинни, если не им самим, однако он еще не связал его с басрийско-куфийской полемикой. И наконец, Ибн ал-Анбари помещает про-

⁹⁵ Интересно, что сам ал-Мубаррад в «ал-Муктадабе» этот бейт не разбирает и даже не приводит.

⁹⁶ Развивая точку зрения Ибн Джинни, комментатор Замахшари — Ибн Йа'иш выделяет три варианта произношения местоимения (*hiya* — *hi* — *hiya*) и подчеркивает, что только второй вариант допускает усечение.

блему вместе с найденными аргументами сторон в контекст данной полемики.

Разбор примера № 4:

fa-ṭirtu bi-munṣulī fīya 'malāt
dawām fī-aydi yakhbī ṭa-s-sarihā

‘Я пустил меч вскачь среди быстроногих верблюдиц,
Чьи ноги (*al-aydi*) в крови, со сбитой кожей’.

Автор — не указан, размер — *вафир*.

Как мы помним, пример в «Книге» приводится еще один раз, в другой, незначительно отличающейся редакции: вначале вместо частицы *fa-* стоит частица *wa-* (т. 2, с. 291), как иллюстрация на ту же поэтическую вольность.

Есть в «Хаса'ис», «Инсаф», «Мугни», в «Асрар ал-балага» создателя арабской риторики 'Абд ал-Кахира ал-Джурджани (ум. 1078) и в «Лисан» (6 раз!).

В «Хаса'ис» (т. 2, с. 269) бейт приводится во второй редакции со ссылкой на Сибавайхи как бейт из «Книги», но для иллюстрации неграмматического явления — передачи избыточной информации, поскольку во втором полустии последние два слова фактически повторяют мысль, заключенную в двух первых словах.

В «Инсаф» (с. 545) бейт приводится во второй редакции без ссылки на Сибавайхи как иллюстрация (вместе с примерами № 2 и 7 из седьмой главы «Книги») на ту же поэтическую вольность.

В «Мугни» (с. 297) приводится только второе полустии бейта без ссылки на Сибавайхи, но как иллюстрация на ту же поэтическую вольность.

В «Асрар ал-балага» (с. 52)⁹⁷ бейт приводится во второй редакции без ссылки на Сибавайхи (только первое полустии) как иллюстрация на метафоры: употребление глагола «летать» (*tāra*), который мы перевели «вскачь», относительно того (меч), у чего нет крыльев.

В «Лисан» (*j-z-z*) приводятся три бейта, среди которых и данный бейт, но примером является другой бейт, где употреблен глагол *ijtazza*. Ибн Манзур обсуждает вопрос об авторстве этого поэтического отрывка. Из двух предлагавшихся вариантов: Мударрис (так

⁹⁷ Ссылка дается по изданию: 'Абд ал-Кахир ал-Джурджани, Асрар ал-балага. Стамбул, 1954.

утверждал Ибн Барри) и Йазид ибн ат-Тасариййа (так утверждали Киса'и, Са'лаб и Джаухари) автор «Лисан» разделяет первое мнение.

Сам *шахид* приводится в «Лисан» еще три раза с указанием автора (Мударрис) и два раза без автора.

В ы в о д ы:

1) Из двух версий стиха в «Книге» более популярной стала не та, что приводится в седьмой главе, а другая.

2) Как грамматический *шахид* данный бейт иллюстрирует только одно явление, которое подметил Сибавайхи, охарактеризовав его как поэтическую вольность, однако этот бейт, введенный в оборот автором «Книги», вышел за рамки грамматики и стал активно использоваться как пример, иллюстрирующий разные риторические явления.

3) Авторство хотя и обсуждается, но остается спорным; большинство ученых вообще предпочитают приводить бейт анонимно.

Перейдем от разбора отдельных примеров к некоторым общим замечаниям о примерах в седьмой главе «Книги».

Распределение примеров по 'арудным размерам не дает никаких неожиданностей; набор размеров вполне традиционен. Это четыре основных касыдных размера, с явным преобладанием *тавила*, а также краткий, трехстопный *раджаз*, с которым во многом связана традиция народного, фольклорного стиха и который, соответственно, демонстрирует большее число отклонений как в строе стиха, так и в языке, чем профессиональная касыдная поэзия⁹⁸:

Тавил — 7

Вафир — 2

Камил — 2

Басит — 4

Раджаз — 4

А вот анализ состава авторов поэтических примеров дал неожиданные результаты. В разрез с установившимся мнением, что нормирование языка осуществлялось в основном на доисламском материале, среди авторов бейтов с теми или иными вольностями в главе абсолютно преобладают раннеисламские поэты, жившие на рубеже эпох (5 поэтов, 7 бейтов), и омейядские поэты (6 поэтов, 6 бейтов).

⁹⁸ Подробнее о метрическом репертуаре арабской поэзии см.: Д. В. Фролов. Классический арабский стих. Гл. 5.

Правда, половина стихов омейядского времени — это *раджас* касыдного типа, возникший именно в это время. Только один точно опознанный поэт, время жизни которого известно достаточно точно, может быть отнесен к чисто доисламским. Из авторов *му'аллак* в списке есть только ал-А'ша, зато он единственный поэт, процитированный более одного раза.

Вот список авторов поэтических примеров:

Доисламские:

1 — Малик ибн Хурайм ал-Хамдани (№ 6).

Раннеисламские:

2 — Хуфаф ибн Надба ас-Сулами (№ 2);

3 — Кайс ибн 'Амр ан-Наджаши (№ 5);

4 — ал-А'ша Маймун ибн Кайс (№ 7, 14, 18);

5 — аш-Шаммах ибн Дирар (№ 11);

6 — Ал-Мурар ибн Салама ал-'Иджли (№ 17).

Омейядские:

7 — ал-'Адждадж (№ 1);

8 — ал-Фараздак (№ 8);

9 — Ка'наб ибн Дамра (№ 9);

10 — Ру'ба (№ 10);

11 — 'Умар ибн Аби Раби'а (№ 16);

12 — Хитам ал-Муджаши'и (№ 19).

Сомнительные и анонимные:

13 — Мударрис ибн Риб'и или Йазид ибн ат-Тасариййа (№ 4);

14 — Ханзала ибн Фатик ал-Асади (№ 12);

15 — некий бахилит (№ 13);

16 — анонимно (№ 3, 15).

Необходимо в заключение сказать несколько слов о функции поэтических примеров в седьмой главе «Книги». Выше было сказано, что только в этой, последней главе вводного раздела появляются образцы поэзии. Дело в том, что главы задавали первую часть «ядра» грамматической теории — аксиоматически задаваемые правила. Но поэтические вольности — это, по самой сути данного понятия, отступления, отклонения от правил, которые могут быть заданы только образцами засвидетельствованного словоупотребления, взятыми из авторитетных источников, что составляет другую часть «ядра» (*asl*) грамматической теории. Таким образом, поэтические *шавахид* в

седьмой главе выполняют роль правил в главах 1—6, и построение вводного раздела задает не только исходную аксиоматику грамматики, но и ее двухчастное методологическое основание, состоящее, как это всегда утверждали сами арабские грамматисты, из двух методов или процедур — *al-qiyās* (главы 1—6) и *as-samā'* (глава 7).

Дальнейшее развитие теоретического основания учения шло, как было показано выше, следующим образом. Ибн Джинни четко и эксплицитно ограничил рамки допустимых в поэзии вольностей только тем, что надежно засвидетельствовано в поэзии древних («что им можно, то и нам можно, но не более»), а Ибн Рашик, более негативно относившийся к *дарурат*, еще более сузил рамки допустимого («далеко не все, что допускали древние, остается допустимым сейчас, когда выучка поэта достигла более высокого уровня»).

Заключение

1. Учение о поэтических вольностях дает возможность проследить еще одну линию связи между наукой о языке и наукой о поэзии в классической арабской филологии, подтвердить единство филологической науки у арабов.

2. Это учение помогает продвинуться вперед в решении одной из двух задач изучения традиционной арабской грамматической системы, не менее важной, чем изучение собственно теоретической системы ТАГ, а именно, исследовать соотношение теории с языком, понять, как в этой системе преломляется язык и как происходит процесс его нормирования, как отражается в норме вариантность узуса.

3. Очень перспективным, хотя и сравнительно мало разработанным направлением исследования ТАГ является анализ корпуса нормативных образцов (*шавахид*), который сами арабские грамматисты понимали как составную часть теории грамматики. Это позволяет выявить собственное значение лингвистического материала, собранного языковедами и положенного в основу теоретической системы ТАГ.

Данная статья представляет собой первый шаг в исследовании темы, где поэзия и грамматика встречаются дважды: на уровне теории и на уровне фактологического базиса. Хочется надеяться, что это шаг в правильном направлении.

СТИХОСЛОЖЕНИЕ

ЗАМЕТКИ ПО ИСТОРИИ 'АРУДА В АНДАЛУСИИ*

Арабская поэзия в Андалусии — это пример поэтической традиции, пересаженной на новую почву, где она пустила корни, претерпев при этом определенные изменения. Как известно, в результате этой эволюции, поэзия мусульманской Испании сначала отказалась от метрики 'аруда (*muwashshah*), а затем и от языка классической поэзии (*zajal*).

Данное исследование метрического измерения истории арабской поэтической традиции в средневековой Испании является продолжением аналогичного исследования классической поэзии в *Маширике* в монографии автора¹. Не будучи специалистом по андалусской поэзии, я тем не менее решился опубликовать статистические данные о ее метрическом репертуаре в надежде, что они могут оказаться полезными для исследователей этой поэзии. Заняться этой темой меня подвигло убеждение, которое Э. Леви-Провансаль выразил в следующих словах: «Было бы неразумным пытаться выявить присущие арабо-испанской культуре оригинальные черты, не указывая в то же время на значение, какое имела в Испании великая традиция восточного классицизма, к которой эта страна была прочно привязана и ко-

* Эта статья впервые была опубликована на английском языке в Испании: *Dmitry Frolov. Notes on the History of 'Arūd in al-Andalus // Anaquel de Estudios Arabes*. 6. 1995. P. 87—110. В нынешний вариант включены некоторые данные из неопубликованного доклада о метрическом аспекте поэзии ал-Му'тамида ибн 'Аббада, который был прочитан в Марракеше в декабре 1995 года на конференции, посвященной поэту, а также из англоязычного издания книги об 'аруде: *Dmitry Frolov. Classical Arabic Verse. History and Theory of 'Arūd*. Leiden: Brill, 2000.

¹ Д. В. Фролов. Классический арабский стих. История и теория аруда. М., 1991.

торая неизменно проявлялась в большей части научных знаний, полученных и усвоенных Испанией»².

Благодарности

Я хочу выразить глубокую признательность моему первому учителю арабского языка, испанскому востоковеду Алкаену Санчесу, чей подход к истолкованию количественной природы³ 'аруда был основанием и отправной точкой в моих размышлениях над данным предметом. Я также благодарен профессору Александру Куделину, одному из немногих российских арабистов, кто внес значительный вклад в исследование андалусской поэзии⁴, чьи советы и критические замечания, а также любезно предоставленная мне возможность свободно пользоваться его внушительным собранием произведений андалусских поэтов позволили мне успешно выполнить задуманное. Я благодарю моего коллегу Александра Рубакина за то, что он взял на себя труд отредактировать английский текст настоящей статьи.

Фактологическое основание

Таблицы метрического репертуара андалусской поэзии в течение ее наиболее творческого периода, начиная со второй половины X в. и до XIV в., включают статистические данные, представляющие четырнадцать поэтов, чьи имена говорят сами за себя:

1. Ибн Хани ал-Андалуси (ум. 972). Диван. Изд. Карам ал-Бустани. (Бейрут, 1963). — 85 произведений.

2. Ибн Даррадж ал-Касталли (ум. 1030). Диван. Изд. Махмуд 'Али Макки (Дамаск, 1961). — 173 произведения.

3. Ибн Зайдун (ум. 1071). Диван Ибн Зайдун ва-раса'илух. Изд. 'Али 'Абд ал-'Азим (Каир, 1957). — 173 произведения.

² E. Lévi-Provençal. La Civilisation arabe en Espagne. Paris, 1961. P. 39. Русский перевод: Э. Леви-Провансаль. Арабская культура в Испании. М., 1967. С. 25.

³ См.: А. А. Санчес. К вопросу о сущности системы арабской метрики // Арабская филология. М., 1968. С. 86—95.

⁴ См.: А. Б. Куделин. Классическая арабо-испанская поэзия (конец X — середина XII в.). М., 1973.

4. Ибн 'Аммар (ум. 1084 или 1086). — Салах Халис, Мухаммад ибн 'Аммар ал-Андалуси. Дираса адабиййа тарихиййа (Багдад, 1957). — 76 произведений.

5. Ал-Му'тамид ибн 'Аббад (ум. 1095). Диван. Изд. Ахмад Ахмад ал-Бадави & Хамид 'Абд ал-Маджид (Каир, 1951). — 179 произведений.

6. Ал-А'ма ат-Тутили (ум. 1131). Диван. Изд. Ихсан 'Аббас (Бейрут, 1963). — 88 произведений.

7. Ибн Хамдис (ум. 1133). Диван. Изд. Ихсан 'Аббас (Бейрут, 1960). — 370 произведений.

8. Ибн аз-Заккак ал-Баланси (ум. 1133 или 1135). Диван. Изд. 'Афифа Махмуд Дайрани (Бейрут, 1964). — 149 произведений.

9. Ибн Хафаджа (ум. 1138). Диван. Изд. Карам ал-Бустани (Бейрут, 1961). — 360 произведений.

10. Ар-Русафи ал-Баланси (ум. 1177). Диван. Изд. Ихсан 'Аббас (Бейрут, 1960). — 59 произведений.

11. Ибн Сахл ал-Андалуси (ум. 1251). Диван. Изд. Ихсан 'Аббас (Бейрут, 1967). — 136 произведений.

12. Ибн ал-'Аббар (ум. 1260). Диван. Изд. 'Абд ас-Салам ал-Харас (Тунис, 1986). — 245 произведений.

13. Хазим ал-Каргаджанни (ум. 1285). Диван. Изд. 'Усман ал-Ка'ак (Бейрут, 1964). — 44 произведения.

14. Ибн ал-Хатиб (ум. 1374) Диван. Изд. Мухаммад аш-Шариф Кахир (Алжир, 1973). — 353 произведения.

Указанное число стихотворений в каждом диване не включает в себя *мувашиахи*, в которых не соблюдаются правила метрики 'аруда. Для трех поэтов (№ 1, 3, 9) размеры стихов определены мною, в остальных случаях данные по метрике были взяты из самих диванов.

Сомнительные случаи, такие как граница между *хазаджем* и кратким *вафиром*, или между *раджазом* и примыкающими к нему размерами (*сари'*, *мунсарих*), трактовались в соответствии с подходом, изложенным в вышеупомянутой монографии. Краткие формы стиха, также как и такая специфическая форма *басита* как *mukhalla' al-basī*, были подсчитаны отдельно. Суммарные данные по четырем основным размерам касыдной традиции: *тавила*, *баситу*, *вафиру*, *камилу*, и по всем кратким формам были помещены в таблицах как отдельная строка. Данные по метрическому репертуару поэзии

Машрика, использованные как база для сравнения, были взяты из вышеупомянутой монографии автора⁵.

Исторический фон

Классический арабский стих вырос из фольклорного основания древних декламационных и песенных форм ритмизованной речи, которые были в ходу у североаравийских племен.

Мы можем реконструировать три такие формы:

- *раджаз*, преимущественно декламационная форма, являющаяся прямым продолжением древнего *саджа*;
- *хазадж*, корни которого лежат в автохтонной, ныне исчезнувшей песенно-музыкальной традиции бедуинов Центральной и Западной Аравии;
- *рамал*, происхождение которого связано с традицией пения, завезенной на Аравийский полуостров из Сасанидского Ирана, в основном через Хиру, столицу Лахмидского княжества⁶.

Таким образом, из двух песенных форм только одна, *хазадж*, имеет арабское происхождение, являясь, безусловно, намного более древней, чем другая.

Эволюция внутренней структуры от примитивного стиха к более строгому метрическому порядку породила альтернирующий ритм явной квантитативной природы, основанный на чередовании *ватидов* и *сабабов*, где более длинный сегмент, *ватид*, играл роль *арсиса*, а более короткий сегмент, *сабаб*, играл роль *тезиса*. Три вариации ритма соответствовали трем вышеупомянутым архаическим стиховым формам: восходящей, где *ватид* расположен в конце каждой стопы (раджазный ритм); нисходящей, где каждая стопа начинается

⁵ Эти данные можно сравнить с теми, что были опубликованы в более ранних работах по метрическому репертуару арабской поэзии, где предметом рассмотрения была исключительно «восточная» поэзия: *E. Bräunlich. Versuch einer literargehichtlichen Betrachtungsweise altarabischer Poesien // Der Islam. 24. 1937; J. Vadet. Contribution à l'histoire de la métrique arabe // Arabica. 2. 1955; J. Bencheikh. Poétique arabe. Essai sur les voies d'une creation. Paris, 1975. P. 203—227.*

⁶ См.: *Фролов*. Цит. соч. Гл. 4, 5. С. 94—156. 'Арудные размеры, которые носят те же имена: *раджаз*, *хазадж*, *рамал* — не тождественны этим архаическим стиховым формам, хотя и являются их прямыми потомками.

с *ватида* (хазаджный ритм); средней, восходяще-нисходящей, где *ватида* находится в середине стопы (рамалный ритм).

Каждый базовый ритм породил «семью» размеров, генетически и ритмически тесно связанных между собой. Так, в хазаджную семью входят такие размеры, как *тавил*, *вафир*, *мутакариб*, наряду с 'арудной версией *хазаджа*; в раджазную семью — *басит*, *кадил*, *сари*, *мунсарих*, *муджтасс*, не говоря уже о собственно *раджазе*; в рамалную семью, самую маленькую, входят только три размера, *хафиф*, собственно *рамал* и *мадид*, по сути являющийся вариацией *рамала*. Метрические семьи сыграли разную роль в формировании метрического репертуара классической арабской поэзии.

Образ доисламской поэзии, который отразили (или создали) антологии, составленные в период письменной фиксации (*al-tadwīn*), начавшийся во второй половине XVIII в. и закончившийся в первые десятилетия XIX в., все еще доминирует в современной арабской культуре и в работах европейских ученых, посвященных истории арабской поэзии. Это представление помещает центр поэтической активности в Северную Аравию. Поэтическое наследие племен, живших там, предстает перед нами как нечто единое и однородное с точки зрения самых различных аспектов поэтического искусства.

Метрический репертуар этой древней поэзии, или касыдной традиции, которую рисуют антологиисты, отличается рядом специфических черт:

- 1) бесспорный приоритет *тавила*, главного касыдного размера, на долю которого приходится не меньше трети всей поэтической продукции, что обуславливает преобладание группы размеров нисходящего ритма;
- 2) преобладание четырех основных касыдных размеров: *тавила*, *басита*, *вафира*, *кадила*, доля которых колеблется вокруг отметки 90 %, редко падая ниже 80 %;
- 3) очень низкая доля размеров третьего ритма (рамальной семьи), от нуля до 1,5 %, очень редко доля их доходит до 4—5 %;
- 4) редкость кратких стиховых форм, используемых в основном для пения (*хазадж*, *рамал*, краткие *кадил* и *хафиф*), в силу того, что касыдная поэзия предназначена преимущественно для декламации.

Таблица 1 демонстрирует согласие между антологиями древней поэзии, представленными «Хамасой» Абу Таммама, и диванами отдельных доисламских поэтов, а также продолжение и даже усиление

их общих метрических тенденций в раннеисламской и омейядской поэзии⁷.

Эта метрическая картина в принципе верна, но только в отношении части классической поэзии. Насколько мне известно, профессор Грюнебаум был первым, кто осознал, что рядом с бедуинской метрической школой существовала другая школа, связанная с Хирой. В предисловии к составленному и опубликованному им дивану Абу Ду'ада ал-Ийади Грюнебаум писал:

«В качестве нечаянной награды... Абу Ду'ад оказался важной для литературной истории фигурой, позволяющей нам сформировать новое представление о литературной ситуации в тех частях 'arabiyya, которые начиная примерно с 450—600 г. н. э. тяготели к культурному центру в Хире, столице Лахмидских князей»⁸.

Грюнебаум писал также: «Изучение Абу Ду'ада позволило прийти к чрезвычайно важным для понимания развития арабской поэзии выводам, которые можно подытожить следующим образом: Хира, а также районы Ирака и Восточной Аравии, для которых она была культурной столицей, стали местом бытования высоко развитой поэтической школы, которую отличали разнообразие размеров, попадающиеся иногда в стихах идеи не-бедуинского происхождения и отчетливая окраска местной традиции. На настоящий момент Абу Ду'ад представляется первым представителем школы... Не удивительно, что метрическое искусство арабской поэзии в Ираке оказалось богаче, чем где бы то ни было еще. Поколения городской и придворной жизни должны были привести к развитию тех искусств, которые были широко популярны»⁹.

По словам Грюнебаума, двумя особыми характеристиками школы являются:

- 1) использование *рамала*;
- 2) явное предпочтение *хафифу*¹⁰.

⁷ Для подсчетов мы использовали следующие издания: Диван ал-Хузалийин. Каир, 1965; Зухайр ибн Аби Сулма. Диван. Каир, 1964; Джарир. Диван. Т. 1—2. Каир, 1969—1971; Абу Таммам. Диван ал-Хамаса. Т. 1—2 (б. д.).

⁸ См.: G. E. von Grunebaum. Abū Du'ād al-Iyādī: Collection of Fragments // WZKM. 51. 1948—1952. P. 83.

⁹ Цит. соч. С. 100—101. Грюнебаум включил в эту школу таких поэтов, как 'Ади ибн Зайд, ал-Муталаммис, Тарафа, ал-Мусаккиб ал-'Абди, 'Абд Кайс ал-Бурджуми, ал-А'ша.

¹⁰ Цит. соч. С. 102—103. Грюнебаум отмечает, что в доисламские времена *рамал* использовали только поэты данной школы, за исключением

Грюнебаум рассматривал употребление каждого из этих двух размеров в поэзии хирской школы как независимую характеристику ее метрического репертуара. Однако, если картина, нарисованная выше, верна, то речь идет просто о разных метрических вариациях одного и того же базисного ритма, происхождение которого связано именно с Хирой как посредником между персидской и арабской культурами. В таком случае наблюдения Грюнебаума можно сейчас сформулировать иначе. Мы можем сказать, что хирская поэтическая школа выказывает явную склонность к размерам рамального базового ритма, которые сложились и развились вне бедуинской касыдной традиции¹¹.

Таблица 2 показывает, что, помимо резкого увеличения частотности размеров «рамальной» семьи (до трети всех стихов), метрический репертуар школы отличается еще рядом специфических черт, а именно:

- 1) существенное падение частотности *тавила*, который иногда уступает первенство другим размерам;
- 2) аналогичное уменьшение частотности четырех основных размеров касыдной традиции;
- 3) заметный рост частотности кратких стиховых форм, что связано, как отмечалось выше, с певческим искусством.

Таблица 2¹² также показывает, что поэтическая традиция, родившаяся в Хире, хотя и «незамеченная» литературными критиками и авторами антологий, продолжилась в Омейядское время в поэзии

Имру'улкайса, но и он, как полагали, был равием Абу Ду'ада, а вот *хафифом* сочиняли стихи и поэты, не имевшие контактов с хирской школой, хотя и не очень часто. Сейчас к данному, приводимым Грюнебаумом, можно добавить ряд новых примеров, однако выводы его остаются верными.

¹¹ Грюнебаум делает очень интересное замечание. Он утверждает, что «рамал является приспособлением пехлевийского восьмисложника... к особенностям арабской просодии», цитируя Э. Бенвениста: *E. Benveniste. Le texte du Draxt asūrk et la versification pehlevie // JA. 217. 1930. P. 221*. Он добавляет еще, что «нет никаких внутренних препятствий, мешающих предположить наличие персидского влияния на формирование арабской поэтической техники в районах, примыкающих к Ирану и находящимся под властью персов», см.: *Грюнебаум*. Цит. соч. С. 102.

¹² Для подсчетов мы использовали следующие издания текстов: Абу Ду'ад ал-Ийади — *Грюнебаум*. Цит. соч.; *'Ади ибн Зайд*. Диван. Багдад, 1965; *'Умар ибн Аби Раби'а*. Диван. Каир, 1960; *Башишар ибн Бурд*. Диван. Т. 1—4. Каир, 1952—1966; *Абу Нувас*. Диван. б. г.; *Абу Таммам*. Диван. Бейрут, б. г.; *Бухтури*. Диван. Т. 1—4. Каир, 1962.

‘Умара ибн Аби Раби’у (и некоторых мелких поэтов Медины), и даже вышла на первый план в развитии арабской поэзии в ранне-аббасидскую эпоху, представленную поэтами *мувалладун*, которые начали движение *бади’*, которое было подобно революции в поэтическом искусстве. Не случайно такие поэты, как Башшар ибн Бурд, Абу Нувас, Муслим ибн ал-Валид, Абу-л-‘Атахийа и другие, которые продолжали и развивали традиции хирской школы, были персидского происхождения. Позднее эта метрическая школа продолжилась в поэзии Абу Таммама¹³ и Бухтури.

Не следует думать, что сказанное означает, что аббасидские поэты считали себя преемниками Абу Ду’ада или ‘Ади ибн Зайда в области метрики. Напротив, все они единодушно полагали, что их поэзия разрывает связь с традициями доисламской поэзии, которую для них представляли популярные антологии, такие как «Му’аллакат», «Муфаддалийят», «Асма’иййат», «Джамхарат аш’ар ал-‘араб» Абу Зайда ал-Кураши, «Табакат аш-шу‘ара» Джумахи, две «Хамасы» (Абу Таммама и Бухтури), которые создавали образ всеохватывающей бедуинской традиции, метрика которой была совсем иной.

Таблица 3 содержит данные о метрическом репертуаре двух выдающихся поэтов X и XI веков, поэзия которых представляет собой вершину развития классической арабской поэзии, Мутанабби и Абу-л-‘Ала’ ал-Ма’арри¹⁴. Можно заметить, что их поэзия дает нам пример сбалансированного сочетания двух метрических тенденций. С этого времени подобный метрический синтез заменил собой чисто бедуинскую традицию в качестве стержня поэтического искусства.

Их метрический репертуар, который можно назвать классическим, следует добавить как третий тип к предыдущим двум типам. Дальнейшее метрическое развитие поэзии *ал-Маирика* нас в данном случае не касается, так как с XI века андалусская поэзия пошла собственным путем эволюции.

¹³ Это означает, что Абу Таммам, который в своей знаменитой антологии «Хамаса» утверждал бедуинскую метрическую традицию, в собственной поэзии следовал другому метрическому идеалу, представленному раннеаббасидской поэзией, которая, как мы показали, продолжала древнюю хирскую традицию.

¹⁴ Мы использовали следующие издания текстов: *Мутанабби*. Диван. Т. 1—4. Бейрут, 1980; *Абу-л-‘Ала’ ал-Ма’арри*. Шарх ат-танвир ‘ала Сакт аз-занд. Т. 1—2. Каир, 1941; *Абу-л-‘Ала’ ал-Ма’арри*. Лузум ма ла йалзам. Т. 1—2. Бейрут, 1961.

Эти три типа метрического репертуара, количественные параметры которых указаны в таблице 4: аббасидский, исходно — древний хирский (тип А), бедуинский (тип Б) и классический (тип В), стали наследством, полученным от классической поэзии на Востоке андалусской поэзией, когда она в X в. вступила в свой самый творческий период. Их количественные параметры демонстрирует таблица 4.

Анализ андалусской метрики

О метрическом репертуаре поэтов, живших в VIII и IX вв., мы можем сказать мало определенного, ввиду отсутствия доступного нам материала. Мы знаем, что культурная ориентация, доминировавшая в *ал-Андалусе* во время правления 'Абд ар-Рахмана II (822—852), была про-сирийская. Возможно, это должно означать, что в поэзии преобладала какая-то вариация бедуинского метрического репертуара, характерного для официальной придворной поэзии Омейядов в Дамаске.

С приездом знаменитого Зир'яба, ученика известного певца Исхака ал-Маусили, в Кордову аббасидское культурное влияние начало быстро набирать силу и в конце концов сменило сирийскую традицию¹⁵. Долгий период относительного мира и процветания в IX в. при 'Абд ар-Рахмане II стимулировал культурное развитие, и первый крупный поэт в ал-Андалусе, Йах'я ал-Газзал (773—864), появляется в это время. К сожалению, его *диван*¹⁶ остался недоступным для меня, но общая характеристика его поэзии, отсутствие панегириков и преобладание таких жанров, как *хиджа*, *хамрийят* и *зухдийят*, позволяет предположить, что он тяготел к поэзии своих современников, раннеаббасидских поэтов. Это может говорить о том, что метрика его соответствовала аббасидской (хирской) традиции¹⁷.

Напротив, его младший современник, Са'ид ибн Джуди (ум. 897), был приверженцем чисто бедуинской поэтической традиции, воз-

¹⁵ Lévi-Provençal. La Civilisation arabe en Espagne. P. 69—74.

¹⁶ Частично опубликованный Хикматом ал-Ауси и Хилалом Наджи.

¹⁷ История его визита в Багдад, где он успешно выдал свои стихи за сочиненные Абу Нувасом, которую рассказал Ибн Дих'я, подтверждает наше предположение, см.: H. Pérès. La poésie andalouse en Arabe classique au XI siècle. Paris, 1953. На ту же ориентацию указывает и сравнение тем же Ибн Дих'ей поэзии ал-Газзала со стихами 'Умара ибн Аби Раби'ы, Башшара ибн Бурда и ал-'Аббаса ибн ал-Ахнафа, см.: Цит. соч. С. 54.

можно последним в Андалусии, если не считать строгого традиционалиста Ибн 'Абд Раббихи (860—940), чьи литературные вкусы могли повлиять не только на содержание и стиль его поэзии, но и на метрику¹⁸.

Мы можем сделать вывод, что еще до эпохи 'Абд ар-Рахмана III (912—961), андалусская поэзия на классическом арабском языке попробовала обе метрические школы прошлого. В правление же этого могущественного монарха, который принял титул халифа в 929 году, провозгласив тем самым Андалусию во всем равной *Маширику*, андалусская поэзия вступила в свой классический, наиболее творческий период. Поворотный пункт совпал, насколько можно судить, с двумя культурными событиями чрезвычайной важности, происшедшими практически одновременно.

Первое событие — прибытие в Кордову великого Абу 'Али ал-Кали (901—967), основателя андалусской филологической традиции, который привез с собой сорок диванов восточных поэтов¹⁹.

Второе — появление знаменитой книги «Уникальное ожерелье» (ал-'Икд ал-фарид) Ибн 'Абд Раббихи, которая дала андалусской поэзии солидное теоретическое основание в области метрики — вообще одно из первых полных классических изложений науки стихосложения, во многом опередив ученых с Востока.

С этого времени андалусская поэзия на классическом арабском языке приобрела «ученый» характер, а метрический репертуар поэтов стал более результатом сознательного выбора, чем продуктом случая и поэтического чутья. И нормативная теория, и корпус текстов, репрезентирующих ее, стали доступны, и появление первого по-настоящему значительного андалусского поэта не заставило себя ждать. Это был Ибн Хани (ум. 972), панегирист халифа 'Абд ар-Рахмана III.

Таблица 5 содержит статистические данные, представляющие метрический репертуар самых известных поэтов Кордовского халифата (X—XI вв.).

Два главных панегириста Кордовского халифата, Ибн Хани ал-Андалуси и Ибн Даррадж ал-Касталли, одинаково ориентированные на бедуинский метрический идеал в его филологической «вер-

¹⁸ Насколько мы знаем, от него не осталось дивана, а число стихотворений, доступных нам, недостаточно для статистического анализа.

¹⁹ Список этих диванов см.: *Pérez*. Цит. соч. С. 30, где автор цитирует Ибн Хайра.

сии», подняли искусство панегирика до высот классических «восточных» образцов. Обоих сравнивали с Мутанабби как его соперников на Западе²⁰. Перес перечисляет Марракуши и Ибн Хазма на Западе и Са'алиби и Ибн Халликана на Востоке среди критиков, которые разделяли это мнение²¹.

Можно заметить, что метрические репертуары Ибн Хани и Ибн Дарраджа принадлежат к одному и тому же типу и что этот тип, в отличие от образов и стиля их поэзии, совсем не бедуинский. Единственный параметр, который соответствует типу Б, — это низкая частотность кратких стиховых форм, но это означает только, что в их поэзии преобладают панегирики, не предназначенные для пения.

Все остальные параметры, делающие их технику версификации весьма похожей на Мутанабби, представляют собой смесь двух других типов, аббасидского и классического. Флуктуация между типами А и В с этих пор становится характерной чертой метрического репертуара большинства андалусских поэтов. В случае Ибн Хани и Ибн Дарраджа смесь ближе к типу В, однако некоторые особенности имеют, как мы можем убедиться, явно андалусскую окраску:

во-первых, *тавил* уступает первенство *камилу*, который с этих пор становится неоспоримым лидером в арабо-испанской поэзии;

во-вторых, *вафир* выпадает из компании четырех главных касыдных размеров, и в основании касыдной традиции остается триада размеров: *камил* — *тавил* — *басит*.

Обе эти особенности вместе обусловили появление третьей особенности. Мы видим, что падение частотности нисходящего ритма до показателей, свойственных типу А, компенсируется не соответствующим увеличением частоты третьего ритма, до 15—30 % (как должно было бы случиться, если бы развитие шло согласно аббасидско-хирскому типу), а ростом частотности восходящего ритма до показателей, соответствующих типу В, и даже выше.

Общим результатом всех этих сдвигов стало то, что уже на первом этапе андалусской поэтической традиции ее метрический репертуар определился как имеющий своим центром восходящий ритм в противопоставлении моделям с доминированием нисходящего ритма (тип Б), или восходяще-нисходящего ритма (тип А), или модели

²⁰ См.: R. A. Nicholson. A Literary History of the Arabs. Cambridge, 1969. P. 419. Ср.: Pèrès. Цит. соч. С. 46, 51.

²¹ См.: Pèrès. Цит. соч. С. 46, 47, примеч. 4.

со сбалансированным соотношением ритмов (тип В). Эта перемена метрической доминанты означала возникновение отдельной андалусской метрической традиции (тип Г).

Ибн Зайдун, бывший, возможно, величайшим поэтом мусульманской Испании, представляет собой интересный, но трудный объект для метрического анализа. С одной стороны, его поэзия представляет собой сочетание придворных панегириков (26 стихотворений, примерно 15 % от общего количества стихов) и любовной поэзии, которая отражает андалусские реалии более непосредственно (85 произведений, примерно половина всего дивана)²².

С одной стороны, поэзия Ибн Зайдуна — хронологически и биографически — является связующим звеном между школами Кордовы и Севильи, которая может считаться поэтической столицей мусульманской Испании периода *мулук ат-тава'иф*²³.

Суммарные данные, приведенные в таблице 5, однозначно помещают его поэзию в контекст аббасидской метрической традиции (тип А). Его метрический репертуар оказывается близким к таким поэтам, как, скажем, Башшар ибн Бурд или Бухтури²⁴. Отметим в этой связи, что его называли «западным», или испанским, соперником последнего. Картина, однако, оказывается не такой простой, если мы подойдем к метрике Ибн Зайдуна аналитически, см. таблицу 6²⁵.

Можно заметить различия в метрике между двумя периодами. Хотя в обоих случаях *тавил* уступает свое привычное место другому размеру, соперник-победитель оказывается разным. В Кордове это *басит*, который по частотности находится, обычно, где-то в середине

²² Если мы будем исходить из числа байтов в каждом жанре, соотношение будет обратным: *мадх* — около трети дивана, *газал* — примерно четверть, см.: *Куделин*. Цит. соч. С. 75. Однако для анализа метрического репертуара число произведений в каждом размере кажется более подходящим критерием.

²³ Примерно две трети его стихов были сочинены в кордовский период, в том числе практически вся любовная поэзия, одна треть — в пределах более позднего, севильского периода, хотя не все стихи были написаны именно в Севилье.

²⁴ См.: *Pérès*. Цит. соч. С. 47; *Куделин*. Цит. соч. С. 75. Однако с метрической точки зрения это более похоже на принадлежность к одному типу, чем на индивидуальное сходство.

²⁵ Мы не смогли точно установить принадлежность трех стихотворений к тому или другому периоду и поэтому не учитывали их в статистических подсчетах.

в любом типе метрического репертуара, а в Севилье — это *камил*, самый «андалусский» размер, подобно поэзии Ибн Хани и Ибн Дарраджа. Частотность *басита* в поэзии Ибн Зайдун первого периода исключительно высока (выше 20 %) и в классической арабской поэзии на Востоке имеет параллели в метрике только немногих поэтов, среди которых Муслим ибн ал-Валид и Ма'арри в «Лузумийят»²⁶.

Отметим еще ряд различий, таких как изменение пропорции нисходящие : восходящие размеры с 1 : 1,1 (Кордова) до 1 : 1,3 (Севилья), падение частотности четырех касыдных размеров (с 62,71 до 48,08 %), и резкий рост доли кратких стиховых форм (с 15,25 до 28,85 %). Все они указывали одно направление — в сторону акцентированного аббасидского типа, далеко отстоящего как от бедуинского, так и от классического типа. Одновременно оба варианта являются явной альтернативой метрическому варианту Ибн Хани и Ибн Дарраджа.

Представляется вероятным, что все метрические тенденции, наблюдаемые в поэзии Кордовы в правление 'Абд ар-Рахмана III, являются не спонтанным процессом эволюции, а сознательным поиском собственного метрического лица андалусской поэзии.

Культурная атмосфера периода, особенно в период *фитны*, подтверждает это предположение. Именно в X в. андалусцы пришли к осознанию ценности собственной поэзии и начали составлять антологии арабо-испанских поэтов. Первой из них была антология *Кутаб ал-хада'ик* (к сожалению, утраченная) Ибн Фараджа ал-Джаййани (ум. 976), а в следующем, XI в. появились уже целых три антологии, автором одной из которых был поэт 'Убада ибн Ма'ас-Сама'²⁷. В том же XI в. многие поэты начинают составлять свои диваны, в том числе Ибн Зайдун и еще ряд поэтов севильской школы²⁸.

Абу-л-Валид ал-Химйари из Кордовы (ум. 1048) сделал свою антологию выражением настроения своих современников. Предисловие к его антологии «ал-Бади' фи васф ар-раби'», которое Перес назвал «*un véritable manifeste du nationalisme littéraire*»²⁹, положило

²⁶ Если не учитывать нескольких второстепенных поэтов периода *джахилийи*, причем принадлежавших, что характерно, к хирской школе, см.: Фролов. Цит. соч.

²⁷ См.: *Pères*. Цит. соч. С. 52 и примеч. 2. Эти факты могут иметь двойное значение. Перес, упомянув эти антологии, пишет: «Но до XI в. у испанцев, возможно, были материальные причины оценивать невысоко свою поэзию и свою прозу: у них не было ни одного дивана, ни одной антологии».

²⁸ См.: *Pères*. Цит. соч. С. 54.

²⁹ См.: *Pères*. Цит. соч. С. 52; *Куделин*. Цит. соч. С. 19.

начало движению, пиком которого стала знаменитая книга Ибн Бассама (ум. 1147) «аз-Захира фи махасин ахл ал-джазира».

Если взглянуть на поэзию Ибн Зайдуна в этой перспективе, можно заметить еще кое-что. Хотя его панегирики унаследовали от предшествующих мастеров одну чисто андалусскую черту — преобладание *камил*, в целом они демонстрируют совершенно необычный метрический репертуар (*камил* — *тавил* — *рамал* — *вафир* — *мутакариб*), где полностью отсутствует *басит*, а не *вафир*, а такой достаточно редкий для касыдной традиции размер, как *рамал*, занимает третье (!) место по частотности, и где нисходящий ритм в целом превосходит восходящий в пропорции, близкой к параметрам типа Б (1,4 : 1).

Такой репертуар очень индивидуален и не подходит под какой-то тип. Он носит следы сознательного выбора, в частности, явно преднамеренное отсутствие *басита*, вообще-то довольно частотного в поэзии Ибн Зайдуна (см. таблицу 5), и высокий процент *рамала*, который не относится к числу популярных у Ибн Зайдуна размеров, если взять его поэзию в целом. Не будь это так, картина была бы совсем иной, и каждый из этих размеров занял бы в ней свое привычное место.

Сознательный выбор поэтом своего метрического репертуара становится очевидным, если мы обратимся к любовным стихам Ибн Зайдуна. Распределение размеров оказывается совсем не похожим на метрику панегириков. *Камил* теряет частоту и уступает первенство *баситу*, который возникает из «ниоткуда» и становится ведущим размером. *Рамал* сменяется *хафифом*. Размеры нисходящего ритма в целом становятся значительно менее частотными, и восходящий ритм становится лидирующим.

Возможно, целью поэта было метрически разграничить жанр, который Ибн Зайдун считал андалусским (*газал*), от того, который ассоциировался, прежде всего, с восточной поэзией. Одновременно он, видимо, старался сделать оба жанра непохожими на их аналоги в восточной поэзии и тем самым утвердить независимость андалусской поэзии. Тенденция к «остранению» поэтического жанра, или мотива, с помощью использования традиционного мотива в нетрадиционном размере, нередкая во многих поэзиях, была в особом фаворе у арабских критиков, как показывает теория *сарикат*³⁰. Хотя

³⁰ См.: А. Б. Куделин. Средневековая арабская поэтика (вторая половина VIII—X вв.). М., 1983. Ср. также перевод главы о заимствованиях из книги Ибн Рашика ал-Кайравани в: А. Б. Куделин. Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи. М., 2003. С. 433—469.

некоторые черты, например, первое место *камила* в панегирической поэзии, Ибн Зайдун позаимствовал у своих предшественников, в других отношениях его поэзия пошла своим путем. Это отклонение от «пути» Ибн Хани и Ибн Дарраджа может быть объяснено тем, что их поэзия состояла в основном из панегириков, в то время как более молодой поэт творил во многих жанрах, хотя наиболее продуктивен он был в любовной лирике и в панегирической поэзии.

Ту же цель — достичь «остранения» — можно усмотреть и в попытках Ибн Зайдуна применить *тавил*, отождествляемый с сердцевиной восточной касыдной традиции, для такой не-касыдной формы стиха, как *тахмис* (№ 13, 14 в диване). Эти попытки можно рассматривать как воплощение стремления внедрить *мувашишах* в классическую поэзию в ее андалусском варианте. Это последнее замечание открывает собой новый аспект анализа.

Сначала сделаем одно замечание, касающееся всех трех поэтов обсуждаемого периода. Несмотря на все различия их метрических репертуаров, *раджаз*, как мы видели, очень мало у всех трех³¹. Естественно заключить, что *раджаз* их не интересовал, и это весьма знаменательно.

Метрика 'аруда, продукт культивируемого поэтического искусства, развилась из фольклорного основания, представленного, как было показано нами в другом месте³², в основном многовековой традицией народной раджазной поэзии, бывшей спонтанным и подлинным выражением менталитета арабов и их лингвистической ода-ренности.

Если есть сообщество тех, для кого арабский язык, в самых различных формах, является единственным средством выражения, *раджаз* вырастет сам собой, как растут дикие растения, если есть подходящая почва, температура и влажность. Напротив, в обществе, где родным языком является не арабский язык или где мы видим некоторую форму билингвизма с преобладанием не-арабского этнического или языкового элемента, спонтанный *раджаз* быстро исчезает, уступая место другому стиховому фольклору, с корнями в другом языке. Примеров тому очень много (Иран, Турция, Индия, Центральная Азия).

³¹ Нет никаких свидетельств, позволяющих нам предположить, что эти поэты сочиняли много раджазных стихов, которые просто не включались в диваны, как бывало подчас на Востоке

³² См.: Фролов. Цит. соч. и ссылки, приводимые там.

История 'аруда в этих регионах показывает, что он может существовать как живая поэтическая традиция, только если остается связь с его исконными корнями. Если эта связь разорвана, 'арудная поэзия может пойти одним из двух путей. Ее могут сохранять и культивировать как часть общего культурного наследия всех мусульманских народов, как засушенные цветы хранят в гербарии. Либо же могут возникнуть связи с новым фольклорным основанием, но прививка обязательно будет означать радикальные изменения, в том числе возникновение строфических форм и введение ударения как ритмического фактора в структуру стиха, что, кстати, быстро разрушает квантитативный базис 'аруда³³.

Так получилось, что при перенесении традиции 'арудного, ка-сыдного, стиха в Испании, связь с фольклорными корнями была разорвана. Похоже, что спонтанной *раджазной* поэзии в Андалусии никогда не было. Арабские завоеватели, которые составляли ничтожное меньшинство населения, были быстро ассимилированы местными этническими элементами, и это радикально изменило языковую ситуацию на полуострове.

Согласно Корриенте³⁴, языковую ситуацию в мусульманской Испании можно охарактеризовать следующим образом. Указав, что до XIII века «Андалусия была одновременно романоязычной и арабоязычной»³⁵, испанский ученый подчеркивает, что необходимо «принять во внимание, что в мусульманской Испании была ситуация не только билингвизма (на романском и арабском говорили одновременно вплоть до XIII века), но и диглосии (разговорный арабский, наряду с классическим арабским, который был импортирован с Востока...)³⁶.

Далее он продолжает: «В одном отношении испано-арабский был уникален для своего времени и продолжал оставаться таким в течение веков в пределах районов, где проживают арабы. Дело в том, что говорившие на нем осознавали специфику своего диалекта, но не стыдились его, причем до такой степени, что иногда предпочитали

³³ Эти факты представляют собой сильный контраргумент против всех попыток реконструировать ударение в структуре классического 'арудного стиха.

³⁴ См.: F. Corriente. A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle. Madrid, 1977.

³⁵ Цит. соч. С. 6.

³⁶ Цит. соч. С. 7.

его классическому арабскому языку для сочинения фольклорных стихов или составления сводов пословиц»³⁷.

Обсуждая вопрос о времени возникновения разговорного испано-арабского, Корриенте утверждает, что «опираясь на факты, можно предположить, что испано-арабский котел переплавил все в нормы этого языка где-то между девятым и десятым веками»³⁸.

Именно в это время зарождается *мувашишах*. Ибн Бассам указывает, что эту поэтическую форму изобрел некий Мукаддам, который жил во второй половине IX — начале X в.³⁹ Это утверждение принимается современными учеными, но поэзия Мукаддама и его последователей была утрачена. Самые ранние *мувашишахи*, которые находятся в нашем распоряжении, принадлежат вышеупомянутому 'Убаде ибн Ма' ас-Сама' (ум. 1028), который был автором антологии андалусской поэзии на классическом арабском языке, а самая ранняя *харджа* на романском языке восходит приблизительно к 1042 г.⁴⁰

³⁷ Цит. соч. С. 8. Автор добавляет: «Инстинктивно ощущая основные различия между классическим арабским и испано-арабским, подобно замене ударением долготы гласного, они даже выработали особые приемы записи... желая согласовать живую речь с письмом. То, что это делалось преднамеренно, а не просто было результатом незнания классического арабского языка, подтверждается тем обстоятельством, что подобную орфографию использовали такие авторы, как Ибн Кузман, Заджжали, Шустари и другие, которых мы никак не можем обвинить в подобном невежестве». В другом месте книги Корриенте говорит о природе испано-арабской метрики, цитируя Гарсия Гомеса: «... в отличие от классического арабского испано-арабский обладал фонемическим ударением, и удлинение гласного стало просто одним из сопутствующих последствий ударения. Это вполне соответствует ситуации с романскими языками Испании и может быть объяснено как результат воздействия субстрата или интерференции с ним. Собственно говоря, возникновение в *ал-Андалусе* системы акцентной метрики (*заджала*, казалось бы сводимого к квантитативному метру) может считаться живым доказательством этого предположения», см.: Цит. соч. С. 63 и примеч. 88.

³⁸ Цит. соч. С. 7.

³⁹ См., например: *E. García Gómez. Poemas Árabeandaluces. Buenos Aires, 1942. P. 22.* Ср. также: *А. Б. Куделин. Арабо-испанская строфика как «смешанная поэтическая система» (гипотеза Х. Риберы в свете последних открытий) // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974. С. 395.*

⁴⁰ См.: *Куделин. Цит. соч. С. 395*, где автор упоминает, что Э. Леви-Провансаль однажды сказал, что он обнаружил *харджи* на романском языке, относящиеся к периоду до XI в., и цитирует в этой связи: *P. Le Gentil. Le virelai et le villancico. Le problème des origines arabes. Paris, 1954. P. 161.*

Мы не собираемся вдаваться в детали очень сложной проблемы происхождения *мувашишаха*⁴¹. Для нас достаточно отметить, что уже с X в. рядом с 'арудной поэзией существует альтернативная поэтическая традиция, родившаяся в Испании, вполне осознающая свой билингвизм и использующая его в эстетических целях. Таким образом, она отходит от «пути» восточной поэзии не только в метрическом⁴², но и в языковом отношении.

Реакция трех анализируемых поэтов на существование альтернативной автохтонной поэтической традиции была разной. Ибн Хани и Ибн Даррадж, которые ограничили свое творчество только одним жанром, панегириком, самой консервативной формой 'арудной поэзии, не делали никаких уступок этой традиции и просто игнорировали ее. Ибн Зайдун, как мы видели, пытался инкорпорировать *мувашишах* в классическую традицию, связав его с основанием ее метрики — размером *тавил*. Таким образом андалусская поэзия уже в кордовский период экспериментировала с обеими вышеупомянутыми теоретическими возможностями, открытыми для 'арудной поэзии в Испании.

«Путь» Ибн Хани и Ибн Даррадж объективно вел к консервации традиции ученой придворной поэзии, метрике которой была придана андалусская окраска. Не случайно, что их метрический репертуар стал стандартным в мусульманской Испании в пределах 'арудной поэзии, заменив собой в этой роли классическую восточную модель.

«Путь» Ибн Зайдун вел к сплаву двух традиций андалусской поэзии — импортированной и автохтонной — что в исторической перспективе не могло означать ничего иного, чем разложение и распад привозной метрики.

Вторая стадия поэтического развития совпала с периодом *мулук ат-тава'иф* и Севилья может по праву считаться ее поэтической столицей. Эту стадию представляет таблица 7. Последний из включенных в нее поэтов, Ибн Хамдис, провел в Севилье сравнительно короткий, но очень важный для его формирования как поэта период (1078—1091). С хронологической точки зрения его можно рассматривать как

⁴¹ Публикаций на эту тему много. Мы упомянем только уже процитированную статью А. Б. Куделина (М., 1974), по-новому ставящую рассматриваемую проблему, которая, будучи написана по-русски, могла ускользнуть от внимания испанских коллег.

⁴² Ибн Бассам объясняет отклонением от «арабских размеров» отказ анализировать поэзию *мувашишаха*, см.: А. Б. Куделин. Классическая арабо-испанская поэзия. С. 30.

связующее звено между этим периодом и периодом Альморавидов, хотя после падения Севильи он уехал из Испании и всю оставшуюся жизнь, более сорока лет (1091—1133), прожил в Северной Африке.

Ибн 'Аммар, которого ал-Марракуши характеризовал как «*un de ces glorieux poutes qui suivent les traces d'Ibn Hāni al-Andalus*»⁴³, своей метрикой подтверждает эту характеристику. Метрический репертуар его поэзии, состоящей в основном из панегириков, повторяет все основные параметры типа Г, начало которому положили Ибн Хани и Ибн Даррадж, в том числе преобладание *камила* и восходящих размеров в целом, низкая частотность *вафюра* и т. д. Единственная специфическая черта его метрики — это низкая частотность третьего ритма, наименьшая среди всех андалусских поэтов, рассматриваемых в этой статье, которая не выходит за пределы типа Б.

Поэзия ал-Му'тамида представляет собой более сложный объект для метрического анализа, так как демонстрирует большее разнообразие жанров и в хронологическом отношении распадается на три больших периода: период юности (до 1069) — чуть более 15 %, период царствования (1069—1091) — около 60 % стихов, и период ссылки (1091—1095) — приблизительно 25 % стихов. Статистические данные о метрическом репертуаре поэта в каждый из трех периодов приведены в таблице 8.

Хотя поэт-монарх не должен был писать панегирики и никогда не сочинял их, он, будучи приверженцем стиля восточной поэзии, восхищался Мутанабби и даже пытался подражать великому поэту с Востока в стихотворениях в жанре *фахр*. Однако его стиль ближе к стилю андалусцев Ибн Хани и Ибн Дарраджа⁴⁴, которые, как мы помним, относились к Мутанабби с тем же пиететом. В то же время, любовная лирика ал-Му'тамида, главным объектом которой была И'тимад, походит на стихи Ибн Зайдуна, посвященные Валладе⁴⁵. Таким образом, его диван демонстрирует следы воздействия обоих «путей» андалусской поэзии, что делает самого поэта типичным представителем второго поколения арабо-испанской поэзии.

Метрика ал-Му'тамида подтверждает наличие этого двойного влияния. С одной стороны, преобладание *камила* и восходящих размеров над нисходящими (1,7 : 1), что совпадает с аналогичной про-

⁴³ См.: Pères. Цит. соч. С. 51.

⁴⁴ См.: Б. Я. Шидфар. Андалусская литература. М., 1970. С. 111.

⁴⁵ См.: Б. Я. Шидфар. Цит. соч. С. 113.

порцией в поэзии Ибн Хани, очень низкая частотность *вафура* (общая черта Ибн Хани, Ибн 'Аммара и ал-Му'тамида), и точно такая же доля третьего ритма, как в диване Ибн Хани (около 10 %).

С другой стороны, поэзия ал-Му'тамида демонстрирует очень низкий процент частотности четырех основных размеров, что повторяет метрику Ибн Зайдуна (59,10 % по сравнению с 58,38 %), самая низкая частотность *тавила* (менее 20 %), что опять-таки имеет параллель только в поэзии Ибн Зайдуна.

Индивидуальной особенностью метрики ал-Му'тамида является исключительно высокая частотность *сари'*. Этот размер был не характерен для Ибн Хани и Ибн Дарраджа, но Ибн Зайдун относился к нему несколько более благосклонно. В поэзии же ал-Му'тамида этот размер впервые вошел в группу четырех или пяти наиболее частотных размеров:

Ибн Хани (*камил — тавил — басит — хафиф*);
 Ибн Даррадж (*камил — тавил — басит — мутакариб — вафир*);
 Ибн Зайдун (*тавил — басит — камил — хафиф — вафир*);
 Ибн 'Аммар (*камил — тавил — басит — мутакариб — вафир*);
 ал-Му'тамид (*камил — тавил — басит — мутакарб — сари'*).

Если мы сравним метрику ал-Му'тамида трех периодов, мы увидим, что в период ссылки произошли существенные изменения. *Тавил* восстанавливает свое первенство, оставляя позади прочие размеры. Соотношение нисходящих и восходящих размеров доходит до классического равенства 1 : 1. Краткие стиховые формы полностью выходят из употребления. Фактически, произведения этого периода поэт сочиняет в основном в трех размерах: *тавил* (около трети от общего числа стихов), *басит*, *камил* (вместе еще треть), все же остальные размеры встречаются один, максимум, два раза.

Еще одна общая черта объединяет метрику Ибн 'Аммара и ал-Му'тамида с метрикой Ибн Зайдуна. Это высокий процент кратких стиховых форм, что, как правило, означает ориентированность поэзии на пение и музыку. Столько кратких форм (от 10 до 20 %) мы не встречали ни ранее, ни позднее.

Данное наблюдение можно объяснить отмеченным нами стремлением вписать 'арудную поэзию в контекст народной песенной традиции, где место уже заняла альтернативная поэзия, *мувашиах*. В случае Ибн Зайдуна, чья позиция наиболее радикальна, это привело к попытке внедрить *мувашиах* в 'арудную поэзию в форме *тахмис*.

В случае ал-Му'тамида и Ибн 'Аббада, позиция которых более консервативна, это привело к росту процента кратких форм.

Можно отметить интересную особенность метрики всех трех поэтов. Хотя разные стадии поэтического творчества одного поэта сильно различаются, метрический репертуар севильского периода у них практически одинаков. Падение частотности *тавила*, неоспоримый приоритет *камила*, соотношение нисходящих : восходящих размеров приблизительно 1 : 1,5 — все это свидетельства продолжения андалусского метрического типа (Г).

С другой стороны, резкий рост частотности кратких стиховых форм и сопутствующее ему падение частотности четырех касыдных размеров (менее 50 %), что характерно только для поэзии Севильи, — это то новое, что принесла данная школа.

Принимая в соображение оба этих факта, мы можем говорить о существовании севильской метрической школы, которая стирает индивидуальные метрические предпочтения поэтов этой второй школы в истории андалусской поэзии.

Ибн Хамдис, хотя он и связан с историей андалусской поэзии через посредство севильского поэтического круга, демонстрирует метрический репертуар, совершенно непохожий на метрику севильской школы. Его поэзия не имеет отношения к андалусской — или какой-то иной — песенной традиции, и, соответственно, в ней нет кратких форм. Можно отметить отличия, например в соотношении нисходящих : восходящих размеров (у Ибн Хамдиса — 1 : 1), или отход *камила* на второстепенные позиции, и от метрики более ранней, кордовской школы. Его поэзия ближе подходит к поэзии альморавидского и альмохадского периодов и вместе с тем создает впечатление не-андалусского происхождения, что не удивительно, если мы вспомним, что Ибн Хамдис приехал с Сицилии в возрасте 33 лет, скорее всего, уже испытанным поэтом.

Низкая частотность кратких форм, которую мы видели у Ибн Хамдиса, характерна и для его современников, данные о которых включены в таблицу 9. Эта особенность показывает, что с этого времени две поэтических традиции окончательно разошлись, чтобы больше уже никогда не встретиться. И не удивительно, что три поэта из четырех демонстрируют консервацию кордовского метрического репертуара (тип Г).

Единственное исключение — ал-А'ма ат-Тутили, «Слепец из Туделы», который, как показывает его метрика, следовал «путем» Ибн

Зайдуна. Ал-А‘ма, как можно было предположить, сочинял также и *мувашишахи*. Взаимоотношение *мувашишаха* и ‘арудной поэзии — это очень сложная проблема. Ограничимся лишь одним замечанием. Хотя *мувашишахи* ал-А‘мы отходят от правил классической метрики в такой степени, что их можно считать построенными согласно какой-то другой метрической системе, для большинства из них можно определить исходный ‘арудный размер. Эти размеры в основном представляют восходящий ритм, либо *камил*, либо *раджаз*. Сдвиг с *тавила* в стихах с *тахмисом* Ибн Зайдуна к *камилу/раджазу* в *мувашишахах* ал-А‘мы, имеет, как нам представляется, особый смысл. Он показывает, что постклассическая поэзия XII века ориентировалась уже не на «восточный» метрический прототип, а на его андалусскую версию с *камилем* в центре вместо *тавила* и преобладанием восходящих размеров в целом.

Мы заключаем наш обзор метрического репертуара ‘арудной поэзии в мусульманской Испании статистическими данными о поздних поэтах, см. таблицу 10, практически без комментария, так как в царстве ‘аруда в это время уже ничего существенного не происходило. Жизненные силы классической системы были исчерпаны за век или два до этого в безуспешных попытках найти компромисс с новой поэзией, родившейся на андалусской земле.

Наличие не-‘арудных размеров в диванах большинства поэтов этого времени, за исключением Ибн Сахла, показывает, что сочинять правильные стихи стало трудно, возможно потому, что квантитативный ритм ‘аруда был к этому времени уже не «на слуху».

Выводы

Статистические данные, содержащиеся и проанализированные в статье, показывают, что метрический репертуар ‘арудной поэзии в Испании отличается рядом черт, которые не соответствуют ни одному из метрических типов, характерных для «восточной» поэзии: бедуинскому, хирскому (аббасидскому), классическому. Это позволяет говорить о наличии четвертого типа метрического репертуара — андалусского. Поэтому последней мы приводим таблицу 11, которая представляет собой модифицированную версию таблицы 4, которая в известном смысле была отправной точкой для анализа. В этой таблице, которая является одним из итогов нашего анализа, уже не три графы, а четыре.

Кордовская школа (Ибн Хани, Ибн Даррадж) создала эту метрическую модель, ставшую нормативной для следующих поколений поэтов. Севильская школа (Ибн Зайдун, ал-Му'тамид, Ибн 'Аммар) стала полигоном для экспериментов с целью найти компромисс между ввезенной и местной поэзией (*мувашишах*). Самая радикальная попытка была предпринята, по-видимому, Ибн Зайдун. В более позднее время классическая метрика сохранялась в Андалусии скорее как часть культурного наследия, чем как живая традиция.

Некоторые вопросы остались без ответа, в том числе — что вызвало предрасположенность арабо-испанской поэзии к размеру *камил* и восходящим размерам в целом? Это естественно, когда только приступаешь к анализу сложной проблемы. Если нам удалось, как минимум, привлечь внимание коллег к важности данной темы и к существованию взаимосвязей между историей метрики и историей поэзии, мы можем считать задачу этой статьи выполненной.

Таблицы

Таблица 1

Бедуинская метрическая традиция в поэзии *ал-Маширика*

Размеры	Хузай- литы (диван)	Зухайр	Хутай'а	Джарир	«Хамаса» Абу Таммама
Нисходящие:					
<i>тавил</i>	41,43	30,18	45,31	36,61	56,40
<i>вафир</i>	18,93	24,53	19,36	20,57	10,67
<i>вафир</i> (кор.)	0,59				0,11
<i>хазадж</i>					0,22
<i>мутакариб</i>	5,92	1,89	4,27	1,91	2,25
Всего	66,86	66,60	68,94	59,09	69,66
Восходящие:					
<i>басит</i>	11,83	18,87	15,38	15,55	10,90
<i>басит</i> (мух.)					0,22
<i>камил</i>	13,02	18,87	10,26	17,22	11,46
<i>камил</i> (кор.)	0,59		1,71		1,01
<i>раджаз</i> (3)	5,92		0,85	7,90	3,15
<i>раджаз</i> (2)	0,59				
<i>сари'</i>	0,59		0,85		1,12
<i>мунсарих</i>	0,59	3,77		0,24	1,12
Всего	33,14	31,51	29,05	40,91	28,99
Восх.-нисх.:					
<i>мадид</i>					0,33
<i>рамал</i>		1,89			0,34
<i>рамал</i> (кор.)					
<i>хафиф</i>			1,71		0,67
<i>хафиф</i> (кор.)					
Всего		1,89	1,71		1,35
4 размера	85,80	92,45	92,02	89,95	90,77
Краткие формы	7,69		2,56	7,90	4,82
Стихотворения	100	53	117	418	890

Таблица 2

Метрическая школа Хиры в поэзии *ал-Маширика*

Размеры	Абу Ду'ад	'Ади ибн Зайд	'Умар ибн Аби Раби'а	Башшар ибн Бурд	Абу Нувас	Абу Таммам	Бух- тури
Нисходящие:							
<i>тавил</i>	12,50	21,25	21,42	27,39	14,07	18,40	21,49
<i>вафир</i>	8,33	11,25	4,76	7,56	9,18	9,09	9,89
<i>вафир</i> (кор.)			2,38	0,17	1,70	0,43	0,32
<i>хазадж</i>	1,39	2,50	0,59	3,19	4,09	0,87	0,53
<i>мутакариб</i>	6,94	3,75	5,06	2,86	1,50	0,65	6,28
<i>мудару'</i>					0,10		
Всего	29,16	38,75	34,21	41,17	30,64	29,44	38,51
Восходящие:							
<i>басит</i>	15,28	8,75	8,63	14,45	12,28	17,10	11,82
<i>басит</i> (мух.)				0,17	1,00	1,51	0,74
<i>камил</i>	12,50	7,50	18,75	11,76	7,49	24,46	17,24
<i>камил</i> (кор.)	9,72	1,25	1,19	2,69	2,79	0,65	1,38
<i>раджаз</i>	4,17		1,19	2,35	6,09	1,73	0,74
<i>сари'</i>	1,39	6,25	1,19	6,39	12,97	5,41	6,06
<i>мунсарих</i>	1,39	3,75	4,17	4,54	7,58	3,90	4,36
<i>муджтасс</i>				0,34	3,19	0,43	0,53
<i>муктадаб</i>					0,10		
Всего	44,45	27,50	35,12	42,69	53,49	55,19	42,87
Восх.-нисх.:							
<i>мадид</i>	1,39	1,25	2,38	0,17	0,90	0,65	0,21
<i>рамал</i>	4,17	11,25	4,16	4,03	2,49	0,22	0,96
<i>рамал</i> (кор.)		1,25	2,38	1,18	4,59	1,08	1,49
<i>хафиф</i>	19,44	18,75	19,36	9,42	6,49	12,55	15,43
<i>хафиф</i> (кор.)		1,25	2,08	1,34	1,40	0,87	0,53
Всего	25,00	33,75	30,64	16,14	15,87	15,37	18,62
Не-'арудный стих	1,39						
4 размера	58,33	50,00	57,13	64,19	48,51	71,64	62,88
Краткие формы	15,28	6,25	10,11	11,26	24,05	4,11	5,31
Стихотворения	72	80	336	595	1002	462	940

Таблица 3

Метрический репертуар Мутанабби и Ма'арри

Размеры	Мутанабби	Ма'арри <i>Saqt al-zand</i>	Ма'арри <i>Luzumiyyat</i>
Нисходящие:			
<i>тавил</i>	21,83	31,86	23,23
<i>вафир</i>	16,55	15,04	13,56
<i>хазадж</i>			0,44
<i>мутакариб</i>	7,75	3,54	6,55
Всего	46,13	50,44	43,88
Восходящие:			
<i>басит</i>	15,14	10,61	25,05
<i>басит</i> (мух.)	1,76	0,89	1,57
<i>камил</i>	14,79	16,81	13,82
<i>камил</i> (кор.)	0,70		0,56
<i>раджаз</i>	3,17	4,43	0,25
<i>сари'</i>	2,46	6,20	6,21
<i>мунсарих</i>	6,34	2,66	2,95
<i>муджтасс</i>	0,35		0,19
Всего	44,71	41,60	50,60
Восх.-нисх.:			
<i>мадид</i>			0,19
<i>рамал</i>	1,06		0,57
<i>рамал</i> (кор.)			0,12
<i>хафиф</i>	8,10	7,07	4,58
<i>хафиф</i> (кор.)		0,89	0,06
Всего	9,16	7,96	5,52
4 размера	70,77	75,21	77,79
Краткие формы	4,22	4,43	1,62
Стихотворения	284	113	1592

Таблица 4

Метрический репертуар классической арабской поэзии (1)

Параметры	Тип А (аббасидский)	Тип Б (бедуинский)	Тип В (классический)
4 основных размера	50—70%	Около 90%	70—75%
<i>тавил</i>	10—25%	35—50%	20—30%
Нисходящие размеры	30—40%	60—70%	45—50%
Восходящие размеры	30—50%	30—40%	45—50%
Нисх.-восх. ритмы	1 : 1,5(1—1,8)	2(1,5—2,5) : 1	1 : 1(0,9—1,1)
Восх.-нисх. размеры	15—30%	0—5%	5—10%
Краткие формы	10—25%	2—8%	5—10%

Таблица 5

Поэты Кордовского халифата (X—XI вв.)

Размеры	Ибн Хани	Ибн Даррадж	Ибн Зайдун
Нисходящие:			
<i>тавил</i>	29,41	27,74	19,66
<i>вафир</i>	1,18	5,79	8,67
<i>вафир</i> (кор.)			0,58
<i>хазадж</i>			
<i>мутакариб</i>	3,53	12,13	8,09
Всего	34,12	45,66	37,00
Восходящие:			
<i>басит</i>	17,65	16,18	14,45
<i>басит</i> (мух.)	1,18	1,73	0,58
<i>камил</i>	31,76	27,74	9,24
<i>камил</i> (кор.)		0,58	5,20
<i>раджаз</i> (4)			
<i>раджаз</i> (3)	2,35	0,58	1,16
<i>раджаз</i> (2)			
<i>сари'</i>	2,35	0,58	6,36
<i>мунсарих</i>	1,18	0,58	1,16
<i>муджтасс</i>		0,58	4,05
Всего	56,47	48,55	42,20
Восх.-нисх.:			
<i>мадид</i>		0,58	
<i>рамал</i>	3,53	1,16	4,62
<i>рамал</i> (кор.)		0,58	5,20
<i>хафиф</i>	5,88	3,47	8,67
<i>хафиф</i> (кор.)			2,31
Всего	9,41	5,79	20,80
4 размера	81,18	79,76	58,38
Краткие формы	2,35	2,32	18,50
Стихотворения	85	173	173

Таблица 6

Метрика поэзии Ибн Зайдуна

Размеры	Кордова	Севилья	насиб	мадх
Нисходящие:				
<i>тавил</i>	20,34	17,32	16,47	26,92
<i>вафир</i>	9,31	7,69	9,41	11,54
<i>вафир</i> (кор.)	0,85		1,18	
<i>мутакариб</i>	8,47	7,69	7,06	11,54
Всего	38,97	32,70	34,12	50,00
Восходящие:				
<i>басит</i>	20,34	1,92	24,69	
<i>басит</i> (мух.)	0,85		1,18	
<i>камил</i>	7,63	11,54	5,88	26,92
<i>камил</i> (кор.)	3,39	9,61	3,53	7,69
<i>раджаз</i> (4)	0,85	1,92	1,18	
<i>раджаз</i> (3)	0,85		1,18	
<i>сари'</i>	5,08	9,61	4,71	
<i>мунсарих</i>	0,85	3,85		
<i>муджтасс</i>	3,39	5,77	4,71	
Всего	43,23	44,22	47,06	34,61
Восх.-нисх.:				
<i>рамал</i>	3,39	7,69	3,53	15,39
<i>рамал</i> (кор.)	4,24	7,69	4,71	
<i>хафиф</i>	8,47	3,85	8,23	
<i>хафиф</i> (кор.)	1,70	3,85	2,35	
Всего	17,80	23,08	18,82	15,39
4 размера	62,71	48,08	62,34	73,07
Краткие формы	15,25	28,85	18,93	7,69
Стихотворения	118	52	85	26

Таблица 7

Поэты Севильи

Размеры	Ибн 'Аммар	Ал-Му'тамид	Ибн Хамдис
Нисходящие:			
<i>тавил</i>	30,26	17,88	30,55
<i>вафир</i>	3,95	3,35	4,05
<i>вафир</i> (кор.)	1,32	0,56	
<i>хазадж</i>			
<i>мутакариб</i>	9,21	10,05	8,65
Всего	44,74	31,84	43,25
Восходящие:			
<i>басит</i>	6,58	11,18	12,70
<i>басит</i> (мух.)	2,63	3,35	1,62
<i>камил</i>	28,95	18,43	17,31
<i>камил</i> (кор.)	5,26	3,91	1,89
<i>раджаз</i> (6)			0,81
<i>раджаз</i> (4)		3,35	0,27
<i>раджаз</i> (3)			0,54
<i>раджаз</i> (2)	1,32	0,56	
<i>сари'</i>	2,63	9,50	4,86
<i>мунсарих</i>	2,63	3,35	3,51
<i>муджтасс</i>	2,63	3,35	0,54
Всего	52,63	56,98	44,05
Восх.-нисх.:			
<i>мадид</i>			0,27
<i>рамал</i>		3,91	4,32
<i>рамал</i> (кор.)		1,12	
<i>хафиф</i>	2,63	5,59	7,57
<i>хафиф</i> (кор.)		0,56	
Всего	2,63	11,18	12,16
Не-'арудный размер			0,54
4 размера	78,93	58,66	68,12
Краткие формы	10,53	13,41	3,24
Стихотворения	76	179	370

Таблица 8

Поэзия ал-Му'тамида

Размеры	Юность (до 1069)	Правление (1069—1091)	Ссылка (1091—1095)
Нисходящие:			
<i>тавил</i>	16.12	13.21	30.96
<i>вафир</i>	6.45	1.89	4.76
<i>вафир</i> (sh.)	3.23		
<i>мутакариб</i>	9.68	11.31	7.14
Всего	35.48	26.41	42.86
Нисходящие:			
<i>басит</i>	3.23	10.38	19.05
<i>басит</i> (мух.)	9.68	2.83	
<i>камил</i>	12.91	20.76	16.67
<i>камил</i> (кор.)	6.45	4.72	
<i>раджаз</i> (4)		5.66	
<i>раджаз</i> (2)			2.38
<i>сари'</i>	16.12	9.43	4.76
<i>мунсарих</i>	6.45	2.83	2.38
<i>муджтасс</i>	6.45	3.77	
Всего	61.29	60.38	45.24
Восх.-нисх.:			
<i>рамал</i>	3.23	2.83	7.14
<i>рамал</i> (кор.)		1.89	
<i>хафиф</i>		7.55	4.76
<i>хафиф</i> (кор.)		0.94	
Всего	3.23	13.21	11.90
4 размера	58.07	53.79	71.43
Краткие формы	16.13	16.98	2.38
Стихотворения	31	106	42

Таблица 9

Поэты XII века

Размеры	Ал-А'ма ат-Тугили	Ибн Хафаджа	Ибн аз-Заккак	Русафи
Нисходящие:				
<i>тавил</i>	30,68	27,69	23,50	27,12
<i>вафир</i>	9,09	4,61	12,75	6,78
<i>вафир</i> (кор.)			0,66	1,69
<i>хазадж</i>				
<i>мутакариб</i>	4,55	8,46	4,70	3,39
Всего	44,32	40,76	41,61	38,98
Восходящие:				
<i>басит</i>	27,27	6,15	11,49	11,87
<i>басит</i> (мух.)	1,14	3,08	0,66	8,48
<i>камил</i>	7,95	31,15	24,84	25,43
<i>камил</i> (кор.)	2,27	2,31	0,66	1,69
<i>раджаз</i> (6)		0,39	0,66	
<i>раджаз</i> (4)		0,39		
<i>раджаз</i> (3)	2,27			1,69
<i>раджаз</i> (2)			0,66	
<i>сари'</i>	6,82	8,08	4,70	1,69
<i>мунсарих</i>	1,14	1,15	2,01	
<i>муджтасс</i>		1,92	0,66	
Всего	48,86	54,62	46,34	50,85
Восх.-нисх.:				
<i>мадид</i>		0,77	0,66	
<i>рамал</i>	1,14	1,15	5,37	3,39
<i>рамал</i> (кор.)		0,39	0,66	
<i>хафиф</i>	5,68	2,31	4,70	6,78
<i>хафиф</i> (кор.)			0,66	
Всего	6,82	4,62	12,05	10,17
4 размера	78,40	74,99	74,56	83,06
Краткие формы	4,55	5,01	3,96	3,38
Стихотворения	88	260	149	59

Таблица 10

Поздние поэты (XIII—XIV век)

Размеры	Ибн Сахл	Ибн ал-'Аббар	Хазим	Ибн ал-Хатиб
Нисходящие:				
<i>тавил</i>	29,41	26,94	25,00	33,43
<i>вафир</i>	6,62	14,29		5,66
<i>вафир</i> (кор.)		1,22		0,28
<i>хазадж</i>				
<i>мутакариб</i>	2,94	2,45		3,97
Всего	38,97	44,90	25,00	43,34
Восходящие:				
<i>басит</i>	15,44	11,02	22,73	11,05
<i>басит</i> (мух.)		3,27		0,57
<i>камил</i>	27,94	22,45	38,63	22,66
<i>камил</i> (кор.)		1,22		0,57
<i>раджаз</i> (6)		0,82		0,28
<i>раджаз</i> (4)	0,73	1,22		0,28
<i>раджаз</i> (3)		0,41		
<i>раджаз</i> (2)				
<i>сари'</i>	6,62	2,45		6,23
<i>мунсарих</i>	2,21	1,63	4,55	1,13
<i>муджтасс</i>	1,47	1,22		0,57
Всего	54,41	45,71	65,91	43,34
Восх.-нисх.:				
<i>мадид</i>		1,22	4,55	0,57
<i>рамал</i>	2,21	3,27		2,55
<i>рамал</i> (кор.)		0,41	2,27	1,13
<i>хафиф</i>	2,94	3,67		7,93
<i>хафиф</i> (кор.)	1,47			
Всего	6,62	8,57	6,82	12,18
Не-'арудные размеры		0,82	2,27	1,14
4 размеры	79,41	80,41	86,36	74,22
Краткие формы	3,67	4,48	2,27	2,83
Стихотворения	136	245	44	353

Таблица 11

Метрический репертуар классической арабской поэзии (2)

Параметры	Тип А (аббасидский)	Тип Б (бедуинский)	Тип В (классический)	Тип Г (андалусский)
4 размера	50—70%	ок. 90%	70—75%	50—70%
<i>тавил</i>	10—25%	35—50%	20—30%	20—30%
Нисходящие размеры	30—40%	60—70%	45—50%	35—45%
<i>камил</i>	10—25%	10—20%	ок. 15%	25—30%
Восходящие размеры	30—50%	30—40%	45—50%	45—55%
Нисх.-восх. ритмы	1 : 1.5(1—1.8)	2(1.5—2.5) : 1	1 : 1(0.9—1.1)	1 : 1.6—1.7
Восх.-нисх. размеры	15—30%	0—5%	5—10%	10—20%
Краткие формы	10—25%	2—8%	5—10%	10—20%

КРУГИ АЛ-ХАЛИЛА И СТРУКТУРА «ЛУЗУМИЙАТ» АБУ-Л-‘АЛА’ АЛ-МА‘АРРИ *

Шедевр Ма‘арри интересен не только своим содержанием, но и поставленной автором задачей исчерпывающе продемонстрировать все возможности поэтической техники, которую создала и отшлифовала классическая арабская поэзия более чем за пять веков ее развития.

Хорошо известно, что рифма играет очень важную роль в композиции дивана. Полное название, «*Luzūm mā lā yalzam*», или «Обязательность необязательного» имеет прямое отношение к рифме, будучи названием технического приема рифмовки, который примерно соответствует понятию «глубокой рифмы» в русской поэзии. Это прямо указывается автором во введении к дивану, которое представляет собой объемистый трактат о правилах рифмы в арабской поэзии¹.

Во введении Ма‘арри подробно объясняет все дополнительные ограничения и требования, которые он считает для себя обязательными при сочинении стихов для данной книги:

во-первых, использование всех без исключения харфов алфавита, *ḥurūf al-hijā’*, в качестве опорного согласного рифмы (*ḥarf ar-rawī*);

во-вторых, употребление каждого харфа алфавита со всеми огласовками (*даммой, фатхой, касрой*), а также с *сукуном*;

* Эта статья была написана вскоре после кончины профессора Карела Петрачека (1926—1987) в конце восьмидесятых годов для сборника, посвященного его памяти. Однако в силу разных обстоятельств этот сборник вышел намного позднее, и впервые статья была опубликована на английском языке в: *Studies in Near Eastern Languages and Literatures. Memorial Volume of Karel Petracek. Praha, 1996. P. 223—236.*

¹ Все ссылки даются на издание: *Абу-л-‘Ала’ ал-Ма‘арри. Лузум ма ла йалзам. Т. 1—2. Бейрут, 1961 (Далее — Лузум).* Размеры стихов определены автором настоящей статьи. Объяснение названия у самого Ма‘арри, см.: *Лузум. Т. 1. С. 6.*

в-третьих, это использование «глубокой» рифмы, основанной на том, что в рифме повторяются не один согласный, а два ².

Поэт указывает, что в результате «Лузумиййат» состоит из 113 глав, по четыре главы для каждого из 28 харфов алфавита (три огласовки плюс *сукун*), к которым добавляется одна-единственная глава для *алифа*, который рассматривается как 29-й харф ³. Нет никаких ограничений на число стихотворений в главе или на их длину, но поэт отмечает, что иногда в главе может быть всего одно-два стихотворения.

В процессе метрических подсчетов, направленных на выяснение метрического репертуара разных арабских поэтов, которые мы делали в процессе работы над книгой по 'аруду, мы обнаружили, что композиция «Лузумиййат» имеет еще одно, метрическое, измерение, о котором сам Ма'арри не говорит ни слова ни во введении, ни где бы то ни было еще. Стихотворения в диване расположены не только в алфавитном порядке рифм, но также согласно «алфавитному» порядку размеров, заданному системой кругов ал-Халила ⁴.

Прежде, чем приступить к детальному описанию этого квазиалфавитного порядка в структуре «Лузумиййат», охарактеризуем метрический репертуар поэзии Ма'арри. Если сравнить два сборника, составленных самим поэтом, а именно «Сакт аз-занд», «Искры огнива», в котором представлена ранняя поэзия, и диван «Лузумиййат», который относится к более позднему времени, можно заметить, что поэзия Ма'арри претерпела со временем определенные метрические изменения ⁵.

Таблица 1 показывает ⁶, что метрика Ма'арри в обоих диванах имеет мало общего с метрической эксцентричностью аббасидской поэзии и выглядит намеренно «старомодной». В случае «Сакт» она

² См.: Цит. соч. Т. 1. С. 30. Следует отметить, что тем самым Ма'арри практически исчерпывает ресурсы и языка, и поэтической техники в рамках системы монорима.

³ Цит. соч. Т. 1. С. 39.

⁴ В беседе автора с А. Б. Халидовым выяснилось, что Анас Бакиевич тоже замечал порядок в чередовании размеров в сборнике.

⁵ Размером оба сборника сильно различаются. В «Сакт» всего 113 стихотворений, а в «Лузумиййат» их 1593.

⁶ Мы использовали следующее издание «Сакт» — Шарх ат-танвир 'ала Сакт аз-занд. Т. 1—2. Каир, 1941; размеры определены издателем.

следует бедуинской метрической модели, а в случае «Лузумийят» она обретает очертания классического метрического репертуара, который характерен также и для поэзии⁷.

Таблица 1

Метрика «Сакт» и «Лузумийят»

Размеры	«Сакт»	«Лузумийят»
Нисходящие:		
<i>тавил</i>	31,86	23,23
<i>вафир</i>	15,04	13,56
<i>вафир</i> (кор.)		
<i>хазадж</i>		0,44
<i>мутакариб</i>	3,54	6,55
Всего	50,44	43,88
Восходящие:		
<i>басит</i>	10,61	25,05
<i>басит</i> (мух.)	0,89	1,57
<i>камил</i>	16,81	13,82
<i>камил</i> (кор.)		0,56
<i>раджаз</i>	4,43	0,25
<i>сари</i> '	6,20	6,21
<i>мунсарих</i>	2,66	2,95
<i>муджтасс</i>		0,19
Всего	41,60	50,60
Восходяще-нисходящие:		
<i>мадид</i>		0,19
<i>рамал</i>		0,57
<i>рамал</i> (кор.)		0,12
<i>хафиф</i>	7,07	4,58
<i>хафиф</i> (кор.)	0,89	0,06
Всего	7,96	5,52
4 касыдных размера	75,21	77,79
краткие размеры	4,43	1,62
Стихов	113	1592

⁷ См. монографию: Д. В. Фролов. Классический арабский стих. История и теория аруда. М., 1991. С. 157—184. См. также мою статью «Заметки об истории 'аруда в Андалусии», включенную в настоящий сборник.

При всем сходстве метрики двух сборников, между ними есть существенные различия. Одно из них — падение частотности *тавила*, главного касыдного размера, во втором диване, компенсируемого резким увеличением частотности *басита*, который сумел превзойти *тавил* и отодвинуть его на непривычное для него второе место. Мы также видим, что в «Лузумийят» включены стихотворения редких размеров, отсутствующих в «Сакт» (*мадид, хазадж, рамал, муджтасс*), хотя общая доля их очень мала — немногим больше одного процента.

Приступая к анализу роли метрики в композиции «Лузумийят», мы должны напомнить читателю о такой широко известной, хотя и загадочной части теории ‘аруда, как круги ал-Халила. Порядок кругов, равно как и порядок размеров на каждом круге, установлен в теории раз и навсегда. Это означает, что в теории размеры существуют не в виде хаотического набора, а в виде упорядоченной последовательности, где у каждого размера есть свое фиксированное место. Порядок шестнадцати ‘арудных размеров таков ⁸:

*тавид-мадид-басит / -вафир-камил / -хазадж-раджаз-рамал /
-сари / -мунсарих-хафиф-мудари / -муктадаб-муджтасс /
-мутакариб-мутадарик*

Ма‘арри употребляет только тринадцать размеров, исключая из своей поэтической практики три размера. Два из них, *мудари*’ и *муктадаб*, отвергались также большинством теоретиков, начиная с ал-Ахфаша Среднего (ум. 830), как искусственные, выдуманные, не встречающиеся в реальной поэзии. Третий, *мутадарик* или *хабаб*, был введен в теорию не самим ал-Халилем, а его учеником, упомянутым выше ал-Ахфашом, оставшись, как и предыдущие два размера, теоретической фикцией.

Таблица 2 показывает, что стихотворения в главе каждого харфа расположены так, что глава обычно начинается с первого размера первого круга, *тавила*, и завершается единственным размером последнего, пятого круга, *мутакарибом*. Между двумя полюсами, очерчивающими границы «метрического диапазона», стихи проходят несколько «кругов» по установленной последовательности размеров, как бы завязанной в один большой круг. По большей части,

⁸ Косая черта отмечает границу между кругами, общее число которых пять.

эти малые «обороты» совпадают с параграфами главы (три огласовки и *сукун*), но иногда они охватывают собой не один, а два или более параграфа, а подчас они перекрывают границы между параграфами. Некоторые размеры могут быть пропущены на каком-то обороте, а параграф главы может быть редуцирован до одного-единственного стихотворения⁹.

Таблица 2

Порядок размеров в композиции «Лузумийят»¹⁰

HAMZA

1—5	тавил	/u/	21—22	тавил	/i/
6—10	басит		23	вафир	
11—13	вафир		<u>24</u>	<u>хафиф</u>	
14	камил		25—26	басит	
15	мунсарих		27	камил	
<u>16</u>	<u>хафиф</u>		<u>28—30</u>	<u>сари'</u>	/o/
17	вафир	/a/			
18	басит*				
19	камил				
<u>x</u>	<u>хафиф</u>				

ALIF

31	тавил
32	вафир
33	хазадж
34—35	мутакариб
<u>36</u>	<u>тавил*</u>

⁹ В результате того, что «пограничные» размеры, *тавил* и *мутакариб*, отсутствуют в некоторых главах, шесть глав начинаются не с *тавила* (4 — с *басита*, 2 — с *вафира*), а восемь глав заканчиваются не *мутакарибом* (4 — *сари'*, 4 — *мунсарихом*). Необычные завершения глав *алифа* и *фа'* мы рассмотрим позднее.

¹⁰ Цифры обозначают порядковые номера стихотворений (стихи пронумерованы автором статьи); горизонтальные линии отмечают границы между метрическими «оборотами»; символы /u/, /a/, /i/, /o/ обозначают начало параграфов главы; звездочка отмечает нарушения установленной последовательности размеров.

BĀ'

37—46	тавил	/u/	113—128	тавил	/i/
47—54	басит		129—139	басит	
55—65	вафир		140	мадид*	
66—68	камил		141—145	вафир	
69—72	сари'		146—156	камил	
73—74	мунсарих		157—159	сари'	
<u>75</u>	<u>хафиф</u>		160—161	мунсарих	
76—82	тавил	/a/	162—163	хафиф	
83—98	басит		<u>164—167</u>	<u>мутакариб</u>	
99	вафир		168	вафир	
100—102	камил		169—170	камил	/o/
103	сари'		171—178	сари'	
104—107	хафиф		<u>179—181</u>	<u>мутакариб</u>	
108—109	муджгасс				
<u>110—112</u>	<u>мутакариб</u>				

TĀ'

182—187	тавил	/u/	212—216	тавил	/i/
188—190	басит		<u>217</u>	<u>вафир</u>	
191—194	вафир		218—219	тавил	
195—196	камил		220—227	басит	
197	сари'		228—230	вафир	
198	мунсарих		231	камил	
<u>199—200</u>	<u>мутакариб</u>		232	мунсарих	
201	тавил	/a/	233	хафиф	
202—204	басит		234	хафиф	/o/
205—206	камил		<u>235—236</u>	<u>мутакариб</u>	
207—208	сари'				
<u>209—211</u>	<u>мутакариб</u>				

TĪĀ'

237—239	тавил	/u/	244	тавил	/i/
240	басит		245—246	вафир	
241	сари'		247—249	камил	
<u>242</u>	<u>мутакариб</u>		250	мунсарих	
<u>243</u>	<u>басит</u>	/a/	<u>251—252</u>	<u>мутакариб</u>	/o/

JĪM

253—256	тавил	/u/	270—272	тавил	/i/
257—260	басит		273—276	басит	
261	вафир		277—278	вафир	
<u>262</u>	<u>кадил</u>		279—282	кадил	
263	тавил	/a/	<u>283—285</u>	<u>сари'</u>	
264—267	басит		286—287	вафир	
268	кадил		<u>288—290</u>	<u>мутакариб</u>	/0/
<u>269</u>	<u>сари'</u>				

ḤĀ'

291—295	тавил	/u/	309—310	тавил	/i/
296—297	басит		311—312	басит	
298—299	вафир		313	вафир	
300	кадил		<u>314—316</u>	<u>мутакариб</u>	
301	сари'		317	кадил	/0/
<u>302—304</u>	<u>мунсарих</u>		318	мунсарих	
<u>305—307</u>	басит	/a/	<u>319</u>	<u>мутакариб</u>	
<u>308</u>	<u>хафиф</u>				

KHĀ'

320	тавил	/u/	323—324	тавил	/a/
<u>321—322</u>	<u>мунсарих</u>		325	басит	
			326	вафир	/i/
			327	сари'	
			<u>328</u>	<u>сари'</u>	/0/

DĀL

329—344	тавил	/u/	409—419	тавил	/i/
345—369	басит		420—440	басит	
370—376	вафир		441—447	вафир	
377—384	кадил		<u>448—459</u>	<u>кадил</u>	
385—387	сари'		460	тавил	/0/
388	мунсарих		461	кадил	
<u>389</u>	<u>хафиф</u>		462	раджаз	
390—392	тавил	/a/	463	сари'	
393—401	басит		<u>464—466</u>	<u>мутакариб</u>	
402—403	вафир				
404—405	кадил				
406	сари'				
<u>407—408</u>	<u>мунсарих</u>				

DHĀL

467	тавил	/u/	474	тавил	/i/
468—470	басит	/a/	475—476	басит	
471	вафир		477	вафир	
472	камил		478	камил	
<u>473</u>	<u>сари'</u>		<u>479</u>	<u>мутакариб</u>	/o/

RĀ'

480—499	тавил	/u/	609—626	тавил	/i/
500—522	басит		627—644	басит	
523—525	вафир		645—664	вафир	
526—558	камил		665—694	камил	
559—561	хафиф*		695—696	сари'	
562	сари'		697—701	хафиф	
563—564	мунсарих		<u>702—703</u>	<u>мутакариб</u>	
<u>565</u>	<u>мутакариб</u>		704	басит	/o/
566—580	тавил	/a/	705	камил	
581—594	басит		706—710	рамал	
595—597	вафир		711—712	сари'	
598—601	камил		<u>713—722</u>	<u>мутакариб</u>	
602—603	сари'				
604	мунсарих				
605—607	хафиф				
<u>608</u>	<u>мутакариб</u>				

ZĀY

723	тавил	/u/	734—735	тавил	/i/
724—725	басит		736	басит	
726—728	вафир		737—738	вафир	
<u>729</u>	<u>мутакариб</u>		739—743	хафиф*	
730	басит	/a/	744	мунсарих	
731—732	камил		<u>745</u>	<u>мутакариб</u>	/o/
<u>733</u>	<u>мутакариб</u>				

SĪN

746—755	тавил	/u/	785—794	тавил	/i/
756	мадид		795—802	басит	
757—768	басит		803—808	вафир	
769—771	вафир		809—814	камил	
772—775	камил		815—817	сари'	
<u>776</u>	<u>мутакариб</u>		<u>818—822</u>	<u>хафиф</u>	
777	мадид	/a/	823	раджаз	/o/
778—780	басит		<u>824</u>	<u>мунсарих</u>	
781	вафир				
782—783	камил				
<u>784</u>	<u>хафиф</u>				

SHĪN

825	тавил	/u/	829	тавил	/i/
<u>826—827</u>	<u>вафир</u>		830	басит	
<u>828</u>	<u>басит</u>	/a/	831—834	вафир	
			835	камил	
			836	сари'	
			837	мунсарих	
			<u>838</u>	<u>хафиф</u>	
			839	камил	/o/
			840	мунсарих	
			<u>841</u>	<u>мутакариб</u>	

ŞĀD

842	басит	/u/	845—846	тавил	/a/
843	вафир		847—849	тавил	/i/
<u>844</u>	<u>мутакариб</u>		850—851	вафир	
			852	сари'	/o/
			<u>853</u>	<u>мутакариб</u>	

ḌĀD

854	басит	/u/	858	басит	/i/
855—856	басит	/a/	859—860	вафир	
<u>857</u>	<u>камил</u>		861	рамал	
			862	мунсарих	
			863—864	хафиф	
			<u>865</u>	<u>мутакариб</u>	/o/

ṬĀ'

866—867	тавил	/u/	882—884	басит	/i/
868	басит		885—886	мунсарих	
869—873	вафир		887	хафиф	
874—875	камил		<u>888—889</u>	<u>мутакариб</u>	
<u>876</u>	<u>мутакариб</u>		<u>890</u>	<u>мунсарих</u>	/o/
877—879	басит	/a/			
880	камил				
<u>881</u>	<u>мунсарих</u>				

ZĀ'

891	басит	/u/	895	тавил	/i/
<u>892</u>	<u>мутакариб</u>		896	вафир	
893	камил	/a/	897	камил	
<u>894</u>	<u>хафиф</u>		<u>898</u>	<u>мунсарих</u>	/o/

'AYN

899—902	тавил	/u/	926—929	тавил	/i/
903—912	басит		930	басит	
913—915	вафир		931—932	вафир	
<u>916</u>	<u>хафиф</u>		933—934	камил	
917—918	тавил	/a/	<u>935</u>	<u>сари'</u>	
919—922	басит		936	рамал	
923	вафир		<u>937</u>	<u>мутакариб</u>	/o/
924	камил				
<u>925</u>	<u>сари'</u>				

GHAYN

938	тавил	/u/
939	басит	/a/
940	басит	/i/
941	рамал	/o/
942	хафиф	
<u>943</u>	<u>мутакариб</u>	

FĀ'

944—953	басит	/u/	962	тавил	/i/
954—956	вафир		963—968	вафир	
957—959	камил		969—970	сари'	
960	сари'		971—972	хафиф	
<u>961</u>	<u>мунсарих</u>	/a/	973—974	мутакариб	/o/
			<u>975</u>	<u>хафиф*</u>	

QĀF

976—986	тавил	/u/	1014—1018	тавил	/i/
987—989	басит		1019—1023	басит	
990	вафир		1024—1025	вафир	
991—993	камил		1026	камил	
994—995	сари'		<u>1027—1028</u>	<u>мутакариб</u>	/o/
<u>996</u>	<u>мутакариб</u>				
997—1004	тавил	/a/			
1005—1010	басит				
1011—1012	камил				
<u>1013</u>	<u>мутакариб</u>				

KĀF

1029—1036	тавил	/u/	1065—1066	тавил	/i/
1037—1040	басит		1067	басит	
1041—1042	вафир		1068—1069	вафир	
<u>1043—1046</u>	<u>камил</u>		<u>1070—1071</u>	<u>камил</u>	
1047—1052	тавил	/a/	1072—1074	басит	/o/
1053—1061	басит		1075	камил	
1062	камил		1076—1079	хазадж	
1063	сари'		1080—1081	сари'	
<u>1064</u>	<u>мутакариб</u>		<u>1082—1085</u>	<u>мутакариб</u>	

LĀM

1086—1096	тавил	/u/	1164—1183	тавил	/i/
1097—1106	басит		1184—1197	басит	
1107—1111	вафир		1198—1214	вафир	
1112—1116	камил		1215—1225	камил	
1117—1121	сари'		1226	рамал	
1122—1124	хафиф		1227	сари'	
<u>1125—1126</u>	<u>мутакариб</u>		1228—1230	хафиф	
1127—1128	тавил	/a/	<u>1231—1235</u>	<u>мутакариб</u>	
1129—1138	басит		1236	басит	/o/
1139—1142	вафир		1237—1238	камил	
1143—1147	камил		1239	сари'	
1148—1149	хазадж		1240	мунсарих	
1150	рамал		1241—1244	хафиф	
1151—1152	сари'		<u>1245—1247</u>	<u>мутакариб</u>	
1153—1155	мунсарих				
1156—1157	хафиф				
<u>1158—1163</u>	<u>мутакариб</u>				

MĪM

1248—1267	тавил	/u/	1327—1343	тавил	/i/
1268—1278	басит		1344—1368	басит	
1279—1282	вафир		1369—1376	вафир ¹¹	
1283—1295	камил		1377—1380	камил	
1296	мунсарих		1381	раджаз	
<u>1297—1300</u>	<u>мутакариб</u>		1382—1384	сари'	
1301—1310	тавил	/a/	1385—1388	мунсарих	
1311—1319	басит		<u>1389—1391</u>	<u>мутакариб</u>	
1320—1322	вафир		1392—1394	камил	/o/
1323—1324	камил		1395	раджаз	
<u>1325—1326</u>	<u>сари'</u>		1396	рамал	
			1397—1400	сари'	
			1401	мунсарих	
			1402—1404	хафиф	
			<u>1405—1407</u>	<u>мутакариб</u>	

¹¹ В издании (Каир, 1891—1895) после № 1373 помещен еще один стих в том же размере, *вафире*, и тогда общее число стихотворений в диване будет 1593. Именно это число мы сделали основой для вычислений.

NŪN

1408–1415	тавил	/u/	1463–1479	тавил	/i/
1416–1422	басит		1480–1492	басит	
1423–1426	вафир		1493–1498	вафир	
1427	камил		1499–1500	камил	
1428	сари'		1501–1505	сари'	
1429	мунсарих		1506–1508	мунсарих	
1430–1431	хафиф		1509–1512	хафиф	
<u>1432–1434</u>	<u>мутакариб</u>		<u>1513</u>	<u>мутакариб</u>	
1435–1439	тавил	/a/	1514	сари'!! ¹²	
1440–1452	басит		1515–1522	сари'	/o/
1453–1455	вафир		<u>1523</u>	<u>мутакариб</u>	
1456–1457	камил				
1458–1460	сари'				
1461	мунсарих				
<u>1462</u>	<u>хафиф</u>				

HĀ'

1524—1525	тавил	/u/	1552—1555	тавил	/i/
1526—1527	басит		1556—1559	басит	
1528—1532	вафир		1560	вафир	
1533	камил		1561	камил	
1534	мунсарих		1562—1563	сари'	
<u>1535</u>	<u>хафиф</u>		<u>1564—1565</u>	<u>хафиф</u>	
1536—1537	тавил	/a/	<u>1566</u>	<u>сари'</u>	/o/
1538—1547	басит				
1548—1550	вафир				
<u>1551</u>	<u>камил</u>				

WĀW

1567	тавил	/u/	<u>1570</u>	<u>вафир</u>	/i/
1568	мунсарих	/a/	1571	тавил	/o/
<u>1569</u>	<u>муджтасс</u>		<u>1572</u>	<u>мунсарих</u>	

¹² В одних изданиях, включая наше, огласовка рифмы этого стиха — *фатха*, в других, например (Каир, 1924) — *сукун*, и неправильности нет.

YĀ'

1573—1574	вафир	/u/	<u>1589</u>	<u>вафир</u>	/i/
<u>1575</u>	<u>хафиф</u>		1590	тавил	/o/
1576	тавил	/a/	1591	вафир	
1577—1578	басит		<u>1592</u>	<u>сари'</u>	
1579—1581	вафир				
1582—1563	кавил				
1584	сари'				
1585—1587	хафиф				
<u>1588</u>	<u>мутакариб</u>				

В целом, степень порядка в последовательности размеров, продемонстрированная таблицей 2, не имеет параллелей ни в одном другом диване и не может быть результатом случайности. Нарушения порядка в пределах «круга», отмеченные звездочкой, очень редки (их всего шесть на всю книгу, в которой более полутора тысяч стихов). Вот эти нарушения:

- *басит* и *вафир* (№ 17 и 18) поменялись местами;
- *тавил* (№ 36), помещенный после *мутакариба*, завершает главу *алифа*;
- *мадид* (№ 140) следует за *баситом*, а не предшествует ему;
- *хафиф* (№ 559—561) предшествует *сари'* и *мунсариху*;
- *хафиф* (№ 739—743) предшествует *мунсариху*;
- *хафиф* (№ 975), идущий после *мутакариба*, завершает главу *фа'*.

Мы видим, что в двух случаях нарушение представлено единичным стихотворением, которое завершает главу, будучи поставленным после *мутакариба*, которому положено завершать главу. В остальных случаях речь идет о перестановке размеров в пределах «оборота», или «малого круга». Трудно сказать, имеем ли мы дело с сознательным введением аномалий в систему, с небрежностью или просто с ошибкой переписчика. Что бы ни было причиной, легко заметить, что все упомянутые стихи этой группы легко могут быть передвинуты на «свое» место, и это никак не скажется на композиции дивана.

Арабские филологи считали рифму и размер двумя основаниями стиха. Они определяли поэзию (*shi'r*) как «ритмизованную рифмо-

ванную речь» (*kalām mawzūn muqaffā*). Ма'арри, сам бывший выдающимся знатоком 'аруда, сделал рифму и размер двумя координатами своего поэтического «космоса», в котором теория сливается с поэтической практикой. В этом «космосе» система кругов, равно как и порядок алфавита выступают не только как внешние параметры, но и как принцип внутренней организации. Используя арабские термины, можно сказать, что это не только *hudūd*, но и *aṣl* системы. В этой замкнутой вселенной стихосложения под внешним каркасом глав-рифм «душа» поэзии Ма'арри движется без остановки по кругам ал-Халила.

Ма'арри словно ставит перед собой задачу исчерпать все явные и скрытые возможности системы стихосложения, полагая их — в соответствии с принятым в классический период образом мыслей — не безграничными, но имеющими предел. Прямо эту задачу поэт формулирует только в отношении рифмы, умалчивая о метрическом аспекте построения, но описанная двухаспектная композиция дивана явно предназначена намекнуть и на вторую составляющую поставленной задачи.

Поставленной задачей можно объяснить расширение метрического репертуара Ма'арри за счет добавления в микроскопических количествах редких размеров, в общем не характерных для его поэзии. В этом контексте исключение некоторых искусственных, «теоретических» размеров может объясняться не небрежностью или недостатком мастерства, а сознательным стремлением очистить систему от всего сомнительного, фиктивного. Возможно, потребности композиционного построения обусловили резкое увеличение частотности *мутакариба*, который в «Лузумийят» выступает в роли концевого маркера. Остается неясным, является ли падение частотности *тавила* случайным или преднамеренным¹³.

Имела ли такая впечатляющая конструкция какую-то иную цель, кроме демонстрации потрясающего дара версификации, которым был наделен поэт? Авторское введение к «Лузумийят» проливает некоторый свет на этот вопрос.

В этом введении несколько раз с вариациями повторяется одна мысль, вероятно, очень важная для автора. Он отвергает представ-

¹³ Возможно объяснением является то, что Ма'арри, по словам М. С. Киктева, старался отделить свою поэзию от касыдной традиции, главным размером которой был именно *тавил*.

ление о поэзии как о чем-то «вздорном, несерьезном» (*bāḥīl*), которое он приписывает Асма'и (740—828), одному из главных хранителей и передатчиков древней поэзии¹⁴. Ма'арри стремится превратить поэзию в «слово истины» и таким образом преодолеть границы, которые были очерчены для поэзии во времена Пророка¹⁵. Он отвергает узкое понимание поэзии, говоря: «Я отверг поэзию, как верблюжонок отторгает пуповину или детеныш устрицы — раковину»¹⁶.

Чтобы превратить поэзию в «слово истины», требуется максимальное напряжение всех ее выразительных возможностей, а для этого необходимо знать пределы возможностей поэтического слова во всех его аспектах, включая метрический. Похоже, именно это и есть подлинная цель предприятия, задуманного Ма'арри. Отвергая поэзию в старом смысле, утверждая «не-поэзию» с точки зрения содержания и функции, Ма'арри в то же время делает ее «сверх-поэзией» в плане формальном¹⁷.

Поэзия, которая была «самым верным знанием» для арабов *джахилийи*, после возникновения ислама была низведена до уровня «несерьезного вымысла» как потенциальный соперник коранического откровения. От этой точки арабская поэзия проделала долгий и противоречивый путь развития прежде, чем осознала, в лице Ма'арри, свою силу и опять захотела стать проводником истины. Возможно, именно в этот момент арабская поэзия передала эстафетную палочку великой персидской поэзии. Во всяком случае, с этого времени поэзия и впрямь стала для суфиев, арабов, персов и других «словом истины», хотя их истина не совсем совпадала с той, что увидел слепой мудрец из Ма'арры. Поэзия приняла вызов и превратилась не в соперника, а в соратника откровения¹⁸.

¹⁴ См.: Лузум. Т. 1. С. 39.

¹⁵ Цит. соч. Т. 1. С. 5—6.

¹⁶ Цит. соч. Т. 1. С. 38.

¹⁷ Проблема общего плана «Лузумийят» и стихотворений сборника как особой формы «не-поэзии», созданной Ма'арри на основании неоплатонической концепции разума и мысли, была сформулировала М. С. Киктевым в докладе «Towards understanding of *Luzum*-form of philosophical lyrics of Abu 'l-'Ala' al-Ma'arri (973—1057)», прочитанном в 1982 г..

¹⁸ На этом месте заканчивался текст, напечатанный в 1996 г. в Праге. В рукописи остался еще один раздел статьи, который мы сейчас публикуем в несколько переработанном виде.

* * *

Остался, однако, еще один вопрос, который может заинтересовать исследователя. Почему все-таки, построив композицию «Лузумийят» на двух параметрах: метрики и рифмики, поэт один параметр подробно обрисовал во введении, а другой скрыл и даже замаскировал?

Не претендуя на исчерпывающий ответ на поставленный вопрос, выскажем одно очень осторожное предположение. Число разделов в структуре трактата, равное 113 (28 харфов x 4 варианта огласовок + раздел алифа = 113), практически исчерпывает возможности строя арабского языка, который является основой и неотъемлемой частью не только арабской поэзии, но всей арабо-мусульманской культуры. Одновременно это число меньше на единицу количества глав-сур в Коране (114 сур), чей сакральный статус неотделим от языка, на котором он ниспослан.

Получается, что Коран и поэзия, объединенные единым средством выражения — арабским языком, образуют между собой иерархическое отношение. Поэзия, используя полностью возможности арабского языка, который, как часто утверждают арабские филологи, «стоит на двадцати восьми харфах», все-таки уступает откровению, в языке которого проявляется, таким образом, что-то еще.

Однако если внимательно присмотреться к метрическому параметру композиции «Лузумийят», можно увидеть, что этот параметр несколько меняет картину. Как мы помним, есть два случая, когда глава того или иного харфа не заканчивается на *мутакарибе*, но после него идет еще один стих. Это главы *алифа* и *fā'*.

Начнем со второго, более простого случая. Напомним сначала последовательность стихов в этой главе:

FĀ'					
944—953	басят	/u/	962	тавил	/i/
954—956	вафир		963—968	вафир	
957—959	камил		969—970	сари'	
960	сари'		971—972	хафиф	
<u>961</u>	<u>мунсарих</u>	/a/	973—974	мутакариб	/o/
			<u>975</u>	<u>хафиф*</u>	

Как мы видим, после *мутакариба* идет еще один стих в размере *хафиф* (№ 975), который не укладывается в схему предыдущего метрического «оборота», заканчивающегося, как и положено, на *мутакарибе* (№ 973—974). На этих стихах завершается полная структура главы, как она была задумана Ма'арри. В ней реализованы все четыре параграфа, представляющие разные варианты рифмы (три огласовки + *сукун*), которые уместились в два полных метрических «оборота».

Получается, что «лишний» стих (№ 975) образует как бы еще один добавочный метрический «оборот» на кругах ал-Халила (как мы помним, и параграф, и «оборот» в структуре главы дивана могут быть редуцированы до одного стихотворения).

Однако этот добавочный оборот только восполняет, хотя бы отчасти, число оборотов, приближая его к числу параграфов, определяемых параграфами с вариантами рифмы: получается три оборота на четыре параграфа.

Кроме того, перед *мутакарибом*, как и после него, стоит *хафиф*, что дает возможность простой перестановкой конечных стихов снять всякую аномалию: 971—972 (*хафиф* с *касрой*) — 975 (*хафиф* с *сукуном*) — 973—974 (*мутакариб* с *сукуном*). К тому же подобная последовательность позволяет довольно легко допустить небрежность или опisku.

И наконец, размер *хафиф* не ассоциируется ни с началом, ни с концом «оборота». Это типичный размер середины метрического «оборота».

Совсем иная ситуация с главой *алифа*:

ALIF

31	тавил
32	вафир
33	хазадж
34—35	мутакариб
<u>36</u>	<u>тавил*</u>

Как прямо заявляет Ма'арри в самом конце введения, когда рассказывает о композиции трактата, в этой главе нет деления на параграфы, ибо эта рифма не имеет вариаций. Таким образом, согласно общему правилу (число оборотов не превышает число параграфов), здесь должен быть только один оборот, а получается — два, причем

его наличие подчеркнуто тем, что размер стиха — *тавил*, маркер начала оборота.

Добавочная глава (*алиф* — дополнительный, 29-й харф) дополняет композицию сборника еще одним добавочным структурным элементом, которых получается ровно 114 — число хорошо знакомое любому мусульманину или исследователю ислама. Получается, что поэзия, соединяющая возможности арабского языка с ресурсами арабского стиха, способна сравняться с откровением. Этот вывод хорошо согласуется с общим анализом позиции Ма'арри (выраженной в том числе и в его введении к «Лузумийят»), его взглядов на роль и функцию поэзии. Причем свой тезис волшебник стиха Ма'арри выразил именно своим искусством, зашифровав его в построении дивана. Можно понять, почему поэт почувствовал потребность сказать это в форме загадки. Ведь сама мысль о возможности хотя бы сравняться с Кораном, не говоря уже о том, чтобы его превзойти, является святотатственной для мусульманской традиции.

Напомним в этой связи, что в сочинениях средневековых авторов часто повторяется утверждение, что Ма'арри был одним из тех людей, кто пытался соперничать с Кораном, хотя никаких сведений о том, в чем конкретно это соперничество проявлялось, обычно не приводится.

* * *

В нашей интерпретации композиции «Лузумийят» ключевым оказывается стихотворение № 36 (*тавил*), завершающее главу *алифа*. О чем же говорит это стихотворение в шесть бейтов¹⁹:

По Божественному знанию слабость присуща мне;
Невмоготу мне путь ни с утра (*ghuduww*), ни ночью (*masrā*)²⁰.

¹⁹ В переводе мы использовали кроме издания: *Абу-л-'Ала' ал-Ма'арри*. Лузум ма ла йалзам. Т. 1—2. Бейрут, 1961, по которому делались все подсчеты, еще одно издание: *Абу-л-'Ала' ал-Ма'арри*. Лузум ма ла йалзам. Т. 1—3. Бейрут, 1988.

²⁰ Оба выделенных слова представляют собой коранические аллюзии. Первое из них, масдар от глагола *ghadā* 'двигаться, делать что-то с утра', встречается в Коране 5 раз (7 : 205; 13 : 15; 24 : 36; 34 : 12; 40 : 46) в сочетаниях «делать что-то (славить Господа, идти) или попасть куда-то с утра». Второе слово, образованное по модели имени места, но передающее мас-

цепцией цели композиции сборника, или, точнее, цикла стихов. Однако уже в первом бейте поэт, если наша интерпретация верна, смиренно признает, опять-таки через парафраз коранического слова, через многослойную метафору, превосходство Пророка над ним, просто человеком, а не пророком.

Сказанное — лишь начало интерпретации очень сложного, многоуровневого построения поэта. Хочется надеяться, что мы нашли один из ключей, хотя, возможно, не единственный, к загадке «Лузумийят».

КОРАНОВЕДЕНИЕ

К ИСТОРИИ КЛАССИЧЕСКОЙ АРАБСКОЙ ФИЛОЛОГИИ: О СЛОЖЕНИИ КОМПЛЕКСА «КОРАНИЧЕСКИХ НАУК» *

Коран и древняя, доисламская поэзия, объединенные общим для них средством выражения — арабским языком — образуют основание, на котором выросли и классическая арабская словесность, и классическая арабская филология¹.

Как целостное произведение словесности, имеющее фиксированный текст и строго определенную структуру, Коран в значительной мере является продуктом текстологической работы первых поколений арабских ученых. Именно здесь лежит один из истоков филологических интересов, которые возникают еще в рамках первоначальной синкретической арабо-мусульманской учености.

Известно, что кораническое откровение Мухаммад возвещал частями, в разное время и по разным поводам². При его жизни отдель-

* Статья впервые была опубликована в журнале: Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 1987. № 3. С. 59—70. Нынешний вариант статьи был переработан композиционно и несколько расширен за счет более поздних публикаций и материалов лекционных курсов автора.

¹ Три источника филологической науки: Коран, древняя поэзия и арабский язык, обусловили и структуру классической филологии, в которой отчетливо выделяются три составные части: наука о Коране (о которой речь пойдет в данной статье), наука о поэзии (стиховедение, поэтика и т. д.), наука о языке (грамматика и лексикография). Все эти три части филологии в основном оформились и сложились как развитые научные дисциплины в X веке (что-то раньше, что-то позже), а уже позднее, в XI веке к ним добавилась и наука о стиле прозы (риторика).

² Ниспослание Корана началось в 610 г. (по другой версии — в 612 г.) и продолжалось в течение 23 лет вплоть до кончины Мухаммада в 632 году. В мусульманском корановедении изучением истории ниспослания Корана в

ные откровения хранились в памяти (и немногих фрагментарных записях³) сподвижников так же, как и создавались, — частями.

Можно утверждать, что тогда же, то есть еще при жизни Пророка, Коран начали публично читать, например, во время молитвы (*ṣalāʾ*), и толковать, поскольку у верующих не могли не возникать вопросы по поводу непонятных слов и выражений в Коране, которых в ниспосланных откровениях было немало.

Таким образом, записывать, публично читать и толковать Коран начали практически одновременно. Другими словами, истоки всех составных частей традиции мусульманского корановедения следует искать в самом раннем этапе истории ислама. Однако именно истоки, ибо сами эти отдельные дисциплины, равно и более или менее стабильный состав традиционного корановедения, сложились намного позднее.

Собственно говоря, у Корана при жизни Мухаммада еще не было фиксированного текста, ибо первые коранические своды были составлены лишь после смерти Мухаммада. С некоторых вех истории записи коранического текста мы и начнем.

1 — Коранический свод (*muṣṣḥaf*)⁴:

Традиция сохранила память о нескольких ранних сводах Корана, один из которых был составлен секретарем Пророка Зайдом ибн

связи с пророческой деятельностью Мухаммада занимается специальная дисциплина, предмет которой «обстоятельства ниспослания» (*asbāb an-nuzūl*) того или иного фрагмента текста: суры, айата или группы айатов, а иногда — и части айата. Подробнее о мусульманском учении о ниспослании Корана и о внутренней хронологии коранического текста, см.: *Джалал ад-Дин ас-Суйути*. Совершенство в коранических науках. Вып. 2. Учение о ниспослании Корана / Вступит. ст. Д. В. Фролова; Пер. и примеч. З. Б. Басати, Д. В. Фролова. М.: Муравей, 2001.

³ О круге людей, которые могли еще в Мекке записывать коранические откровения, см. статью «К вопросу о распространении грамотности в Мекке и Медине в период проповеди Мухаммада», включенную в настоящий сборник. Насколько можно судить, систематическая запись отдельных сур под руководством и под диктовку самого Мухаммада могла начаться только в Медине, где у Пророка появился штат писцов-секретарей.

⁴ Полный записанный текст Корана как материальный объект называется *muṣṣḥaf* 'список, свод, кодекс'. Ибн Манзур в словаре «Лисан ал-'араб» соотносит термин с однокоренным словом *ṣaḥīfa* (мн. ч. — *ṣuḥuf, ṣaḥā'if*) 'листы для записи, исписанные листы' и определяет его значение как «свод

Сабитом⁵ в правление халифа Абу Бакра (632—634) по инициативе будущего халифа ‘Умара (644—656)⁶.

Уже при третьем халифе, ‘Усмани ибн ‘Аффане (644—656), тот же Зайд, поставленный во главе назначенной ‘Усманом комиссии⁷, на основе своей ранней версии выработал первую официальную версию коранического текста. Она постепенно, в ходе подчас довольно острого соперничества, вытеснила остальные. По всей видимости, члены этой комиссии вынуждены были решать и чисто лингвистические задачи⁸.

исписанных листов под одной обложкой (*bayn ad-daffatayn*)». Это означает, что термин *miṣḥaf* неверно переводить «свиток», как иногда делается, см., например: *Е. Резван. Коран и его мир. СПб., 2001. С. 35.* Это именно «кодекс» в терминологическом значении этого слова. Мусульманская традиция говорит об эфиопском происхождении этого слова, заимствованном уже после смерти Пророка, см.: *Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 3. Учение о своде Корана / Вступит. ст. и общ. ред. Д. В. Фролова; Пер. и примеч. Г. Р. Аганиной, З. Б. Басати, Е. В. Гимон, Д. В. Фролова. М., 2003. С. 32.* С эфиопским происхождением термина согласны и европейские исследователи.

⁵ Зайд ибн Сабит (611—665), секретарь Мухаммада, родился в Медине, но воспитывался в Мекке, совершил хиджру вместе с Пророком ислама в возрасте 11 лет. Сыграл главную роль в составлении канонического текста Корана — Османова кодекса.

⁶ Опираясь на данные, приводимые в «Книге сводов Корана» (*Kitāb al-maṣāḥif*) Ибн Аби Давудом (ум. 929), который делил все известные ему записи коранического текста на своды сподвижников и своды последователей, А. Джеффри, опубликовавший трактат Ибн Аби Давуда, насчитывает (учитывая сделанные им добавления) всего 27 кодексов: 14 — «первичных» и 15 — «вторичных», см.: *A. Jeffery. Materials for the History of the Text of the Qur’ān. The Old Codices. Leiden, 1937. P. 14.* Самыми известными, однако, были лишь немногие ранние кодексы. Это своды, составленные личным слугой Мухаммада — Ибн Мас‘удом (ум. 653) и секретарем Мухаммада — Убайейм ибн Ка‘бом (ум. 642 или 650 или 655), от которых даже остались оглавления, и свод ‘Али ибн Аби Талиба (ум. 661).

⁷ В комиссию кроме мединца Зайда входили три мекканца: Са‘ид ибн ал-‘Ас (624—679), ‘Абд ар-Рахман ибн ал-Харис ибн Хишам (622—663), ‘Абдаллах ибн аз-Зубайр (622—692). Как легко заметить, все они были много моложе Зайда. К моменту кончины Мухаммада им было по 10—12 лет, поэтому сомнительно, чтобы они обладали хорошим знанием коранического текста «из первых рук».

⁸ Так, в задачи молодых помощников Зайда из Мекки входило между прочим, как говорит традиция, следить за тем, чтобы особенности родного для Мухаммада мекканского говора не были искажены при записи.

В середине VII в. у Корана появился письменный текст, ставший, что следует подчеркнуть, первой арабской книгой. Однако текстологические проблемы, связанные с Кораном, на этом не кончились. Даже между официальными списками кодекса 'Усмана, разосланными в основные центры халифата (Медина, Мекка, Дамаск, Куфа, Басра), существовали разночтения. Кроме того продолжали функционировать и альтернативные своды, прежде всего, *мусхафы* Ибн Мас'уда (ум. 653) и Убаййа ибн Ка'ба (ум. 639 или 649)⁹. И наконец, арабское письмо к середине VII века было еще очень несовершенным, что создавало немалые трудности при чтении и понимании текста и предполагало обязательное существование при письменном тексте устной традиции его «чтения», довольно сильно различавшейся в разных центрах¹⁰.

Многие детали трудного и сложного процесса дальнейшей унификации и канонизации текста писания до сих пор остаются неясными¹¹. Однако можно считать установленным, что этот процесс, продолжавшийся почти два с половиной века, в основных чертах завершился к середине X в. В этих хронологических рамках отчетливо выделяются два узловых этапа.

Первый из этих этапов — эпоха правления омейядского халифа 'Абд ал-Малика (685—705) и его сына ал-Валида (705—715). По инициативе знаменитого ал-Хаджаджа ибн Йусуфа (ум. 714) в

⁹ Предание говорит нам о том, что после завершения процесса составления Османова кодекса с него были сделаны списки, которые были разосланы в основные центры раннего Халифата, с повелением все иные своды Корана сжечь. Главная версия этого предания говорит о пяти списках, один был оставлен в Медине, где был составлен свод, а оставшиеся четыре были отосланы в Мекку, Дамаск, Куфу и Басру. С другой стороны есть и извод предания, где говорится о семи списках, однако число стран не увеличивается, ибо два дополнительных списка не выходят за пределы Аравии (Йемен и Бахрейн). Однако есть сведения, что свод Ибн Мас'уда еще довольно долго ходил в Куфе.

¹⁰ В раннем арабском письме, возникшем на основе набатейского варианта арамейского письма, одни и те же знаки обозначали разные звуки, поскольку двадцати двух знаков арамейского (северосемитского) письма не хватало для обозначения 28 звуков арабского языка. Кроме того, в арабском письме, как и во всех древних семитских письменностях, не было средств для точной фиксации вокализации текста, особенно кратких гласных.

¹¹ Подробнее о мусульманском учении о составлении свода Корана и его внутренней структуре см.: *Суйути*. Совершенство в коранических науках. Вып. 3. Учение о своде Корана.

бытность его наместником Ирака (694—714) было осуществлено несколько важных мероприятий, имевших прямое отношение к истории письменного текста Корана.

Во-первых, по инициативе ал-Хаджаджа была проведена реформа арабской письменности, осуществленная филологами из круга Абу-л-Асвада ад-Ду'али (ум. ок. 691), среди учеников которого был и Наср ибн 'Асим, о котором речь пойдет ниже. Специально для точной фиксации текста писания были разработаны и введены системы диакритических знаков для различения одинаковых по написанию графем (*naqṭ al-i'jām*) и для обозначения кратких гласных (*naqṭ al-i'rāb*)¹².

Значение последнего мероприятия для истории арабского языка трудно переоценить. Реформа письменности дала возможность ввести арабский язык как государственный на всей территории халифата, что и начало осуществляться при 'Абд ал-Малике. После этого арабский постепенно становится, во-первых, по-настоящему письменным языком; во-вторых, общим языком культуры для всего населения мусульманской державы, в том числе, и для неарабов¹³. Возникла необходимость выработки единой литературной нормы и разработки методики обучения арабскому языку, а это предполагало его углубленное научное изучение.

Излишне говорить, что Коран и стал первым текстом, который начали огласовывать. Это, в свою очередь, вероятно, выявило определенные расхождения между списками, что потребовало дальнейших шагов по унификации текста, которые не замедлили последовать.

Во-вторых, созданная ал-Хаджаджем комиссия из пяти авторитетных в Басре чтецов и знатоков Корана — ал-Хасана ал-Басри (ум. 728), Насра ибн 'Асима (ум. 708 или 709), Абу-л-'Алийи ар-Рийахи (ум. 708/709 или 714), Малика ибн Динара (ум. 748) и 'Асима ал-Джаждари, тезки знаменитого «чтеца» из Куфы — установила по-

¹² Приблизительность фиксации вокализации, которую давали древние семитские письменности, была явно недостаточной для потребности сохранения в точности произношения текста писания, и все три религиозные традиции Ближнего Востока решили эту задачу, причем одним и тем же способом — введением «огласовок», то есть диакритических знаков для обозначения кратких гласных. Первыми это сделали сирийские христиане, затем — вслед за ними — мусульмане, а потом, по образцу мусульман, иудеи.

¹³ Причем не только мусульман. Вскоре после этого основным языком культуры и науки евреев и христиан, живших на территории Халифата, становится арабский.

сле четырехмесячных подсчетов на просе и ячмене¹⁴, что в Коране 77 439 слов и 323 015 *харфов*¹⁵.

В-третьих, к этому времени, насколько можно судить, восходит деление текста Корана на части (*джуз'ы*), используемые в ритуальной практике¹⁶.

Комплекс этих мероприятий, непосредственно связанных с текстом Корана, демонстрирует довольно высокий уровень текстологических представлений, ведь чтобы считать слова в тексте или делить его на части, необходимо отчетливое сознание его цельности, привычка видеть в Коране текст с оформившейся структурой. С другой стороны, необходимы некоторые представления и лингвистического характера как обязательная предпосылка для работы по усовершенствованию письменности, в частности по огласованию текста Корана. По-видимому, и то и другое — результат 50 лет, прошедших со времени акта кодификации Корана.

Рубеж VII—VIII вв. следует считать, по всей видимости, датой рождения как корановедения, так и арабской филологии. Важно подчеркнуть, что их возникновение тесно связано друг с другом: филология зарождается как кораническая текстология, а корановедение — как филологическое знание. Эта изначальная связь многое

¹⁴ Предание говорит, что каждый из членов комиссии работал независимо, и лишь потом полученные результаты сопоставлялись между собой, что указывает на то, что работа комиссии была организована методически весьма грамотно.

¹⁵ На самом деле в мусульманской традиции существовали разные точки зрения на этот счет. Так, Суйути приводит мнение, которое он возводит к Ибн 'Аббасу (что явный анахронизм), что в Коране 323 671 харф, см.: *Суйути. Совершенство*. Вып. 3. С. 87. Относительно же числа слов он говорит: «Число слов в Коране 77 943, а говорили, что их 77 437, или 77 277. Были и другие мнения»: Там же. С. 98. И. Ю. Крачковский в заметках, помещенных в приложении к его переводу Корана, тоже приводит из разных мусульманских источников разные цифры: слов — 77 639, 77 934, 77 439, харфов — 323 621, см.: *Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского*. 2-е изд. М., 1986. С. 665, 668, 677. В своем трактате «Фунун ал-афнан фи 'уйун 'улум ал-Кур'ан» (Бейрут, 1987) Ибн ал-Джаузи приводит данные о числе слов и харфов в Коране по корановедческим школам, см. с. 245—249.

¹⁶ Р. Блашер полагает, что деление коранического текста на 30 *джуз'ов*, в отличие от деления на 60 *хизбов* (получающегося от деления каждого *джуз'а* пополам), восходит к довольно раннему времени, возможно даже к самому ал-Хаджаджжу, как то утверждает традиция, см.: *R. Blachère. Introduction au Coran*. Nouv. ed. Paris, 2002. P. 137.

определяет в развитии филологии, прежде всего языковедения, и корановедения на весь последующий период.

Второй, завершающий этап относится к первой трети X века. Он связан с реформой Абу Бакра ибн Муджахиды (ум. 936), имама багдадских «чтецов» своего времени, который, опираясь на широко известный, хотя и не совсем ясный по значению хадис Пророка о том, что Коран был ему ниспослан в «семи *харфах*»¹⁷, ограничил число канонических «чтений» семью школами. Однако о реформе Ибн Муджахиды речь пойдет дальше, в связи с рассмотрением вопроса о становлении традиции коранических «чтений».

2 — Коранические «чтения» (*qirā' ā*)¹⁸

Как было сказано, практика публичного чтения Корана, прежде всего, во время молитвы, началась еще при жизни Мухаммада. Неосвершенство записи текста и быстрое распространение ислама привели к тому, что стали множиться случаи, когда текст писания ислама читали люди, плохо подготовленные к этому. И реакция на это не замедлила последовать. Если верить традиции, то уже при втором халифе 'Умаре ибн ал-Хаттабе (634—644), но возможно и несколько позже, было запрещено публично читать Коран всем, кроме специально подготовленных для этого и обученных людей¹⁹. Другими

¹⁷ Суйути приводит более 50 разных точек зрения насчет того, что именно имеется в виду в этом знаменитом хадисе, см.: *Суйути. Совершенство*. Вып. 2. С. 172—188.

¹⁸ Об истории традиции коранических чтений подробно пишет Суйути: *Совершенство*. Вып. 3. С. 97—141.

¹⁹ Этот момент в традиции был персонифицирован в запоминающемся рассказе о том, как некий бедуин «из глубинки» приехал в Медину и, остановив на улице горожанина, попросил его прочесть ему что-то из Корана. Тот в ответ прочел ему известный аят из суры «Покаяние» (другое название, более подходящее к данному случаю — «Отречение»): «... Аллах отрекается от многобожников и Его посланник (*wa-rasūluhu*)» (9:3), однако допустил ошибку в падеже последнего слова, и у него получилось: «... и Его посланника (*wa-rasūlihi*)». Тогда бедуин, бывший на тот момент еще язычником, воскликнул: «Ну, если сам Аллах отрекается от Своего посланника, то я тем более отрекаюсь». Бедуина схватили и привели к халифу 'Умару, и тот велел его казнить за святотатство. Однако, когда бедуин рассказал ему, как было дело, то 'Умар простил его и прочел ему аят без искажений. Бедуин, услышав слова аята в правильном виде, воскликнул: «Ну, если и Ал-

словами, начинает формироваться каста профессиональных «чтецов» (*qurrā'*) Корана, и в каждом более или менее крупном центре складываются свои школы «чтения».

Реформы 'Абд ал-Малика — ал-Хаджжаджи дали очевидный толчок в развитии коранических штудий, а растущие общественные потребности привели к тому, что число «чтецов» быстро росло. Во всех крупных центрах Халифата появилось по несколько соперничающих между собой школ «чтения», обособленность которых закреплялась строго авторитарной системой передачи знания. Этот процесс занял большую часть VIII в.

Если судить по датам жизни имамов семи школ, которые впоследствии были признаны каноническими, то ранее всего, еще до падения Омейядов, оформились школы в Мекке — «чтение» Ибн Касира (ум. 737) и в Дамаске — «чтение» Ибн 'Амира (ум. 736). Однако, поскольку с приходом власти Аббасидов центр культурной жизни переместился в Ирак, эти две школы оказали наименьшее влияние на последующее развитие традиции «чтения» Корана.

Уже в эпоху Аббасидов, ближе к концу VIII в., сложились школы в Медине — «чтение» Нафи'а (ум. 785), в Басре — «чтение» Абу 'Амра ибн ал-'Ала' (ум. 770 или 776), в Куфе — «чтение» 'Асима (ум. 774), которое утвердилось в основном в изводе его ученика Хафса (ум. 805), а также «чтения» Хамзы (ум. 772) и Киса'и (ум. 804). Во всяком случае, к концу правления Харуна ар-Рашида (786—809) традицию основных школ чтения можно считать сложившейся.

Во второй половине VIII в. начинается процесс разложения первоначальной синкретической учености и выделения отдельных научных дисциплин, который особенно бурно идет на протяжении всего IX в. Метод арабо-мусульманской науки, характеризующийся соединением авторитарных и рациональных моментов, более всего определили языковедение (лексикология и грамматика) и хадисоведение вместе с законоведением, обособившиеся и оформившиеся в первую очередь.

С конца VIII в. и до начала X в. корановедение, тесно связанное с традицией «чтения» Корана, развивается в тесном контакте с языковедением, прежде всего с грамматикой, как область своего рода практической или прикладной филологии при филологии теоретиче-

лах, и Его посланник отрекаются от многобожников, то и я от них отрекаюсь», и принял ислам. 'Умар же после повелел, чтобы впредь Коран публично читали только специально обученные люди.

ской. В результате традиция «чтений» Корана получает теоретическое обоснование, и на этой базе складывается особая научная дисциплина — наука о «чтениях» (*'ilm al-qir'ā'*).

В истории арабо-мусульманской культуры X в. — время подведения итогов. В корановедении ощущалась настоятельная потребность окончательной унификации и канонизации текста Корана. С одной стороны, этого требовала консолидация суннитской ортодоксии, с другой, начало практически повсеместного использования огласованного письма в коранической орфографии рубежа IX—X вв. делало разночтения школ особенно заметными. Одновременно вызревали и предпосылки для этого. В частности, к началу X в. завершился период разработки грамматического канона. Реформа Ибн Муджахиды, уже упоминавшегося, была как нельзя более своевременной, а предложенный им набор канонических школ, учитывающий, как легко заметить, интересы всех основных культурных центров раннего ислама, оказался настолько удачным, что быстро завоевал популярность. Точка зрения Ибн Муджахиды, изложенная в книге «Семь чтений», была поддержана влиятельными вазирами Ибн Муклой (ум. 940) и 'Али ибн 'Исой (ум. 946), получив статус официальной в 934 году. Эту дату и следует считать, по-видимому, окончанием длительного процесса унификации текста Корана²⁰.

3 — Толкование Корана (*tafsīr*)²¹

Мусульманская община нуждалась не только в унифицированном тексте Корана, но и в правильном понимании и толковании его. Поэтому второй областью корановедения стала постепенно склады-

²⁰ Во всяком случае, в пределах классического периода, ибо только в наше время, в начале XX в., выделилось одно чтение, то есть система вокализации Корана, а именно, куфийское «чтение Хафса от 'Асима», ставшее основой повсеместно воспроизводимого печатного текста Корана, впервые напечатанного в начале XX в. в Египте. Кроме него, печатный вид обрело еще одно чтение, распространенное, однако, только в Магрибе — «чтение» мединца Нафи'а, однако даже в странах Магриба оно значительно менее распространено, чем стандартное каирское издание.

²¹ С мусульманским взглядом на историю *тафсира*, причем в двух версиях — шиитской (Ибн ан-Надим) и суннитской (Суйути) можно ознакомиться по-русски в статье «Ибн ан-Надим об истории коранической экзегетики», помещенной в настоящий сборник, и главе 80 из «Совершенство в коранических науках», см.: Суйути. Совершенство. Вып. 1. С. 97—109.

вавшаяся кораническая экзегетика. По-видимому, люди, которые при необходимости толковали Коран верующим, существовали «с самого начала», еще до того, как его текст был сведен воедино.

Бесспорно, какое-то количество толкований на Коран восходит к самому Пророку ислама, однако, трудно сказать, сколько в этом материале подлинных слов Мухаммада²².

Крупнейшей фигурой раннего периода комментирования был двоюродный брат Мухаммада — ‘Абдаллах ибн ал-‘Аббас (ум. 687), которого мусульманская традиция единодушно называет «отцом толкования Корана». Как и у прочих улемов первых поколений, интересы Ибн ал-‘Аббаса (или Ибн ‘Аббаса) были весьма широки: он активно собирал сведения о жизни Пророка и его высказывания от сподвижников Мухаммада, т. е. если использовать более позднюю номенклатуру, был также хадисоведом и биографом Мухаммада.

Возникнув из единого интереса к основополагающим ценностям мусульманской общины, комментирование Корана, в отличие от традиции его «чтения», смыкавшейся с языковедением, ориентировалось также и на хадисоведение и законоведение и часто рассматривалось как отдельная их отрасль. Процесс становления традиции коранической экзегетики слишком сложен и мало изучен, чтобы пытаться определить его основные вехи в рамках данной статьи. Укажем только, что, хотя комментаторская литература довольно быстро росла количественно, канон коранического комментария оформился сравнительно поздно, только в начале X в., а наука о толковании (*‘ilm at-tafsīr*) получила структурную определенность еще позднее.

Причин для этого много. Это и традиционное представление о принципиальной безграничности заключенного в Коране знания, и объективно меньшая определенность предмета комментирования по сравнению с предметом «чтения», и тот факт, что комментарии писали представители самых разных областей знания. Конечно, это были прежде всего законоведы и хадисоведы, но также и теологи-мутакаллимы, в том числе му‘тазилиты, идеологи разных сект ислама, языковеды. Каждый из них искал в Коране подтверждения своей

²² Наиболее авторитетными собраниями толкований Мухаммада на Коран являются главы о толковании в сводах хадисов таких авторитетных авторов, как Бухари (ум. 870), русский перевод см.: Сахих аль-Бухари (Краткое изложение). М., 2002. Т. 2. С. 198—256; Муслим (ум. 875) и других, а также подборка Суйути в: *Суйути. Совершенство*. Вып. 1. С. 111—162.

доктрины, соответственно менялись и содержание, и структура комментария.

Важно подчеркнуть, однако, что основанием для толкования во всех случаях был текстологический и языковедческий анализ писания, что придавало коранической экзегетике отчетливый «лингвистический» облик.

Временем подведения итогов для коранической экзегетики, как и для традиции «чтения», оказалось начало X в. Эту задачу осуществил «Тафсир» Табари (839—923), которому суждено было стать первым из числа наиболее популярных в мусульманском мире комментариев к Корану.

Именно комментарий Табари стал той вехой, которая отделила период ранней экзегетики (VII — начало X в.) от периода классической экзегетики (X—XV вв.).

Магистральная линия развития экзегетики в ранний период, определяющая становление *тафсира* в рамках суннитского правоведения, идет от вышеупомянутого Ибн ‘Аббаса, через многочисленные школы, идущие от него, к комментарию Табари²³.

Переход с традиции устного толкования Корана на письменные комментарии к тексту начался после реформ ‘Абд ал-Малика, когда для традиции окончательно был унифицирован текст Корана, и последовавшего за этим официального разрешения записывать хадисы омейядским халифом ‘Умаром ибн ‘Абд ал-‘Азизом (717—720). Именно к позднеомейядскому времени относится возникновение особой шиитской традиции тафсира, основоположником которой считают пятого шиитского имама ал-Бакира (ум. 732 или 736), а также становление традиции рационалистического толкования Корана в рамках первой школы богословия в исламе — му‘тазиллизма.

Однако в полном смысле письменные комментарии к Корану появляются уже только в аббасидское время, представляя собой либо записи устных толкований от какого-то раннего экзегета²⁴, либо уже

²³ Именно на материале, который Табари приводит со ссылкой на Ибн ‘Аббаса (всего более шести тысяч индивидуальных толкований), Г. Берг исследовал подлинность ранней экзегетической традиции, см.: *H. Berg. The Development of Exegesis in Early Islam*. Richmond, 2000.

²⁴ Так, ранний свод толкований, возводимых к Ибн ‘Аббасу, изданный в Каире в 1991 году, дошел до нас в записи ‘Али ибн Аби Талхи (ум. 761), а свод толкований его ученика Муджахиды (ум. 722), изданный в Каире в 1989 году — в передаче Варка’ ибн ‘Умара (ум. 778).

изначально письменные тексты, сводящие вместе толкования от разных сподвижников и последователей²⁵.

Тафсир Табари стал первым классическим комментарием и самым авторитетным из них, о котором в XV в. Суйути писал: «...искушенные знатоки говорили, что в толковании Корана ничего подобного ему сочинено не было»²⁶. За ним последовали, если говорить только о самых известных толкованиях, традиционалистский комментарий ханбалита Ибн Касира (ум. 1373), богословский комментарий «ал-Кашшаф» последнего крупного му'тазилита Замахшари (ум. 1144), *тафсир* Байдави (ум. 1282), основанный на «ал-Кашшафе» Замахшари, очищенном от крайностей му'тазилитских взглядов, философский комментарий мыслителя аш'аритской школы Фахр ад-Дина ар-Рази (ум. 1209), а также «Тафсир ал-Джалалайн» Джалал ад-Дина ал-Махалли (ум. 1459) и Джалал ад-Дина ас-Суйути (ум. 1505), который стал, наряду с сокращением (*mukhtaṣar*) *тафсира* Табари, классическим кратким комментарием, идеальным для того, чтобы быть помещенным на полях рукописи или издания Корана.

В X и последующих веках начинают, точнее, активно продолжают сочинять специализированные комментарии к Корану, например, лингвистический комментарий Абу Исхака аз-Заджаджа (ум. 923) или законоведческие комментарии Абу Бакра ибн ал-'Араби (ум. 1148) или Куртуби (ум. 1273)²⁷.

4 — Коранические науки ('*ulūm al-Qur'ān*)

Итак, в первой половине X в. корановедение предстает в виде более или менее обособившейся двуполярной области знания, один полюс которой — наука о «чтениях», завершившая в основном свое развитие, — тяготеет к языковедению, а другой, значительно менее оформленный и сложившийся в строгую научную дисциплину, — наука о толковании — тяготеет к законоведению и богословию. При этом и здесь и там филологические (текстологические и лингвистические) интересы и задачи преобладают.

²⁵ Суйути приводит целый список имен авторов таких ранних сводных *тафсиров*, большинство из которых относятся к концу VIII — первой трети IX в., см.: Суйути. Совершенство. Вып. 1. С. 106—107.

²⁶ См.: Суйути. Совершенство. Вып. 1. С. 109.

²⁷ В своем очерке истории *тафсира* Суйути выделяет специализированные комментарии в особую группу, см.: Суйути. Совершенство. Вып. 1. С. 108.

Однако первые попытки представить корановедение как систематизированную и структурированную область знания относятся, насколько можно судить, к первой трети IX века²⁸. Рисуя картину истории коранических наук, Суйути, как шафиит, начинает свой отсчет с основателя школы, к которой принадлежал. Отправной точкой для него является:

1. Беседа имама Шафи'и (ум. 820) с аббасидским халифом Харуном ар-Рашидом (786—809), которая произошла в 803 г. в резиденции халифа в Ракке, куда ученый был доставлен из Йемена, где его арестовали по подозрению в связях с йеменскими зейдитами. Из сокращенных пересказов, доступных нам, явствует, что Шафи'и в этой беседе выделял текстологический аспект корановедения (обстоятельства ниспослания), языковедческий аспект (порядок слов), правила рецитации (пауза и зачин), законоведческий аспект (отмененные и отменяющие айаты, частные и общие утверждения и положения в Коране)²⁹.

Почти одновременно характеристику состояния коранических штудий в начале IX в. дает известный корановед. Это:

2. Книга «Достоинства Корана» (*Фада'ил ал-Кур'ан*), опубликованная в Бейруте в 1991 году³⁰, известного ученого Абу 'Убайда ал-Касима ибн Саллама (774—838)³¹.

²⁸ В 1987 г., когда был опубликован первый вариант этой статьи, история корановедения как оформленной дисциплины для меня начиналась с X века, а первым разбираемым автором был Ибн ан-Надим. Однако благодаря работе над переводом «Совершенства в коранических науках» Суйути и публикации «Достоинств Корана» Абу 'Убайда, это начало переместилось для меня в первую половину IX века.

²⁹ См.: Мухаммад 'Абд ал-'Азиз аз-Заркани. Манахил ал-'ирфан фи 'улум ал-Кур'ан. Бейрут, 1988. Т. 1. С. 34—35; Ша'бан Мухаммад Исма'ил. Ал-Маджал ли-дирасат ал-Кур'ан. Каир, 1980. Т. 2. С. 359—360.

³⁰ В характеристике книги Абу 'Убайда я использовал материал своей рецензии на это сочинение: Восток. 1993. № 6. С. 188—190.

³¹ Абу 'Убайд принадлежит к раннему периоду в истории письменной науки, когда специализация знания на отдельные дисциплины еще только начиналась. Ему принадлежит известный словарь «ал-Гариб ал-мусаннаф». Из более двадцати известных по имени сочинений Абу 'Убайда четверть посвящена корановедению. Он написал первое специальное сочинение о «чтениях» Корана. Кроме того, ему принадлежали книга о глоссах (*gharib*) в Коране, сочинение о грамматическом разборе текста писания (*ta'ānī al qur'an*), книга о числе айатов Корана, книга об отмененных и отменяющих айатах в Коране, и, наконец, книга о достоинствах Корана.

Характеризуя содержание книги Абу ‘Убайда, которая по жанру более всего похожа на тематический свод хадисов с некоторыми комментариями, нужно учитывать два момента.

Во-первых, что автор, по-видимому, явно задумал книгу намного шире, чем заявленная в заглавии тема, построив ее как перечень и разбор проблем, связанных с писанием ислама.

Во-вторых, что корановедческих тем, которым он посвятил отдельные сочинения, в «Достоинствах Корана» он касается лишь вскользь, либо же вообще не касается.

Поэтому, как выглядел состав корановедения для Абу ‘Убайда, можно заключить только из совокупности его сочинений по Корану:

1) **Достоинства Корана.** Этой темой книга открывается, и ей посвящены два больших раздела:

главы 1—8 (с. 19—49) — о достоинствах Корана в целом и о пользе его изучения, чтения и слушания;

главы 32—48 (с. 113—151) — о достоинствах отдельных сур и аятов Корана³².

2) **Рекомендации для чтецов Корана.** Этой теме посвящен второй, самый большой раздел Корана — главы 9—31 (с. 51—112). Предметом рассмотрения в нем являются внешние правила поведения чтеца Корана во время рецитации: когда чтец должен возвышать голос, когда совершать поклон, когда произносить *шахаду*, когда он может зарыдать во время чтения, что делать, если он сбился или чихнул, должен ли чтец украшать чтение определенным распевом, и так далее. В своей совокупности эти главы показывают, что в начале IX в. ритуал публичного чтения Корана был уже детально разработан.

Собственно лингвистических проблем коранических «чтений» и их истории Абу ‘Убайд, который был зачинателем этого жанра в корановедческой литературе, здесь не касается, ибо он посвятил этому отдельную книгу, которую можно рассматривать как отдельное «приложение» к этому разделу:

³² Тем самым трактат Абу ‘Убайда определил структуру этой корановедческой дисциплины, в которой обычно и выделяются две части: достоинства Корана в целом и достоинства отдельных сур и аятов. Иногда в ее состав включается, как это делает, например, Суйути, еще и третий раздел — обсуждение вопроса о том, делится ли текст писания на части просто достойные и найдостойнейшие.

2а) **Наука о коранических «чтениях»** — отдельное сочинение. Кроме того, Абу ‘Убайд мельком касается этой темы ниже, в лингвистическом разделе.

3) **История письменного свода Корана.** Этот довольно большой по объему раздел (с. 152—200) содержит всего три главы: глава 49 о записи и составлении свода Корана; глава 50 — о текстовых расхождениях между различными списками; глава 51 — о тех коранических откровениях, которые согласно мусульманскому учению были «забраны» обратно и не попали в свод. К разделу в качестве приложения добавлен список 12 мест, в которых расходятся между собой *мушафы* жителей Хиджаза и жителей Ирака.

Специально об отмененных и отменяющих айатах Абу ‘Убайд здесь не говорит, но поскольку учение о «забранных» обратно частях текста было инкорпорировано наукой об «отмене» (*naskh*) в Коране, то можно добавить «приложение» и к этому разделу:

3а) Учение об отменяющих и отмененных айатах — отдельное сочинение.

В качестве второго «приложения» к разделу можно рассматривать и еще одно сочинение Абу ‘Убайда:

3б) Учение о числе айатов Корана — отдельное сочинение.

4) **Учение о языке Корана.** Этот раздел (с. 200—218, 219—227) включает в себя главу о лексике Корана: № 52 — о диалектных словах (*lughāt*) в Коране, «приложением» к которой можно считать отдельное сочинение Абу ‘Убайда о редких словах (*gharīb*) в писании ислама; главу о грамматическом строе (*ma‘ānī*) текста: № 53 — напомним, что у ученого есть и отдельное сочинение на эту тему.

Затем изложение переходит на смежную проблему, связанную и с лингвистикой, и с традицией «чтения»: № 54 — о том, как и какое решение следует принимать в случае наличия сомнений, колебаний (*mirā*) относительно точной формы текста; № 55 — о том, что лучший способ учить «чтению» — это опираться не на объяснение, а на живой пример чтения (*‘arḍ*); № 57 — о том, от кого из сподвижников Пророка и их последователей идет надежное знание текста и точное «чтение» его.

5) **История ниспослания текста.** Этому вопросу в книге посвящена единственная глава, к тому же вставленная в лингвистический раздел. Это глава 56 (с. 219—224), которая, однако, содержит рас-

смотрение трех основных вопросов данного раздела: деление сур на мекканские и мединские, вопрос о том, что было ниспослано первым, и вопрос о том, что было ниспослано последним³³.

6) **Толкование текста.** Этому вопросу посвящена одна-единственная и к тому же очень небольшая глава, посвященная вопросу об отношении к рациональному толкованию Корана — «по разумению» (*bi-r-ra'y*), отношению к которому, в отличие от традиционалистской экзегезы (толкованию «по преданию» — *bi-l-ma'thūr*), было в мусульманской общине далеко не однозначным.

Отчетливо видно, что, в отличие от других разделов корановедения, экзегетическое учение еще только-только начинает складываться в первой половине IX века, что неудивительно, ибо традиция письменных комментариев к Корану была на тот момент еще молода³⁴.

Главы 59—61 более всего похожи на примечания к первому разделу трактата, которые трудно как-то сгруппировать тематически.

7) **Список Корана.** Последний раздел книги (главы 62—67, с. 237—248) посвящен разным вопросам, касающимся списка Корана как материального объекта: можно ли его продавать и покупать, какие знаки нужно и можно расставлять в тексте, как оформлять начало сур и аятов, можно ли украшать список золотом и серебром, и так далее.

Как и у Шафи'и, текстологическая и лингвистическая, другими словами, филологическая направленность корановедения в версии Абу 'Убайда очевидна. Добавим, что, хотя многие разделы корановедения у него едва намечены, общая структура выглядит довольно похожей на более поздние тексты, хотя еще несколько рыхлой.

Перейдем теперь к X в. Обратимся сначала к классификациям научного знания, которые начинают появляться с середины X в. Ни Фараби (ум. 950), довольно строго следующий в своем трактате «О классификации наук» аристотелевскому образцу, ни Хваризми (тв. ок. 976), ориентирующийся в книге «Начала наук» уже не на филосо-

³³ Ср.: Суйути. Совершенство. Вып. 2. Учение о ниспослании Корана. Гл. 1, 7, 8.

³⁴ Ибн ан-Надим относит первую книгу с названием «Введение в толкование Корана», свидетельствующим о наличии уже оформившейся научной дисциплины со своей проблематикой и методом, ко второй половине X в., см. статью «Ибн ан-Надим об истории коранической экзегетики», включенную в настоящий сборник.

фа, а на писца-литератора (*катиба*), в перечне наук корановедение не упоминают и практически ничего не говорят об этой области знания.

В «Посланиях Братьев чистоты», написанных между 961 и 986 гг., где дается более развернутая классификация, в разделе наук Закона наряду с законоведением и хадисоведением помещены две корановедческие дисциплины под названиями «наука об откровении» (*'ilm at-tanzīl*) и «наука об истолковании» (*'ilm at-ta'wīl*), однако более или менее подробно их содержание не раскрывается.

Первым текстом, где корановедение выступает как нечто целое в рамках классификации научного знания, является

3. «Фихрист» Ибн ан-Надима (ум. после 990, возможно ок. 995 или 998), составленный около 987 г.

В структуре этого памятника корановедению, для которого, кстати, у Ибн ан-Надима нет обобщающего термина, отведен особый раздел, дающий подробную и достаточно полную картину состояния коранических штудий в X в.

По сравнению со структурой книги Абу 'Убайда, у Ибн ан-Надима уже появляется план, который потом начинает доминировать. Стержнем чередования рубрик оказывается хронология истории текста: хронология ниспослания сур — история записи Корана и порядок сур в различных ранних сводах — затем история «чтений» Корана. На общем фоне отчетливо выделяется сложившаяся традиция «чтения» Корана. Автор «Фихриста» начинает с рассказа о семи канонических «чтецах», затем о «передатчиках» каждого из них, далее о прочих ранних «чтецах», распределенных по крупным городам. Отдельно (в самом конце главы) приводятся сведения о поздних «чтецах».

Далее следует множество мелких рубрик с однообразным названием «Книги о...», порядок следования которых усмотреть довольно трудно.

Первый из этих подразделов посвящен комментариям к Корану, где перечисляется 45 (!) сочинений, о многих из которых не известно ничего, кроме названия. Анализ этих данных — тема отдельной статьи³⁵, здесь же укажем только, что сведения, приводимые автором, объективно показывают процесс складывания нескольких традиций комментирования, в том числе шиитской и му'тазилитской,

³⁵ См. статью «Ибн ан-Надим об истории коранической экзегетики» (1997), помещенную в настоящий сборник.

фиксируя начало превращения этой области знания в теоретическую дисциплину.

Если сгруппировать остальные подразделы, которые содержат книги, посвященные частным вопросам, вытекающим из проблематики «чтения» или толкования Корана, можно обозреть состав корановедения таким, каким видел его Ибн ан-Надим.

Отчетливо проступает не вообще филологический, но именно лингвистический характер корановедения VIII—X вв. Большинство рубрик содержат книги, трактующие языковедческие вопросы. Здесь и нормы коранического правописания, и правила рецитации Корана. Более 20 сочинений посвящено грамматическому разбору текста писания. Кроме них — трактаты более узкой тематики (монография о референтах местоимений третьего лица, об употреблении артикля *al-* в Коране и т. д.). Лексикологический аспект представлен целым рядом книг о глоссах, диалектных словах, синонимах, омонимах и многозначных словах в Коране. Несколько подразделов посвящено вопросам структуры и текстологии Корана (различия между списками Османова кодекса, число аятов, деление текста на части (*juz*)).

Из проблем, имевших непосредственное отношение к законоведению, упомянуты только книги об отменяющих и отмененных аятах.

В самом конце раздела в одну рубрику собрано «все остальное», что не могло быть выделено (или еще не удостоилось выделения) в особые подразделы. Именно в этом параграфе оказались немногие, практически единичные, сочинения, рассматривающие литературные достоинства Корана, его стиль и образные средства: три книги о слоге (*naẓm*) Корана, автором одной из них является знаменитый литератор Джахиз (ум. 868), одна — о чистоте языка Корана, одна — об образном употреблении слов в Коране. Сюда же попало и самое раннее из известных сочинений о чудесности, неподражаемости (*i'jāz*) Корана, принадлежащее Васити (ум. 918/919)³⁶. Данные «Фихриста» позволяют сделать вывод о том, что в это время вопросы стиля Корана еще не занимали мусульманских корановедов, а были, в лучшем случае, где-то на периферии их сознания.

³⁶ Большинство этих книг, в том числе трактаты Джахиза и Васити, до нас не дошли. Трактат Васити не был известен и Суйути, который хорошо знал литературу о неподражаемости Корана, см.: *Джалал ад-Дин ас-Суйути*. Совершенство в коранических науках. Глава о неподражаемости Корана // Народы Азии и Африки. 1987. № 2. С. 102—113.

Внимание к Корану как к литературному памятнику возникло сначала за пределами корановедения — в кругу теоретиков поэзии. Важной вехой в оформлении этого интереса стала «Книга о новом стиле (*al-badī'*)» Ибн ал-Му'тазза (861—908). Для обоснования законности и правомочности стиля *бади'*, характерного для поэзии второй половины VIII — IX в., автор широко привлекает коранический материал, доказывая, что поэтические фигуры и тропы, составляющие суть этого стиля, на самом деле не новы, так как встречаются уже в Коране. Хотя Коран здесь сам по себе еще не объект исследования, а лишь точка отсчета и стандарт для оценки, в теории *бади'* был сделан шаг к выработке общих критериев для оценки достоинств как поэзии, так и литературной прозы, шаг от поэтики к риторике.

Эстафету у поэтики подхватило учение о неподражаемости Корана, зародившееся в недрах му'тазилитской и аш'аритской теологии, которое сыграло значительную роль в становлении арабской риторической теории. Это учение — время наиболее интенсивной разработки которого приходится на вторую половину X — XI в., — является наиболее существенным дополнением к проблематике коранических штудий после того состояния, которое было зафиксировано в «Фихристе». Именно с ним связаны основные достижения в изучении Корана как литературного памятника.

После XI в. проблематика мусульманского корановедения существенно не менялась, однако с этого времени начался процесс внутреннего объединения этой области знания в особую комплексную науку, обладающую четко определенным предметом и четкой структурой. С XI в. стало господствующим представление о двухчастной структуре корановедения, что демонстрируют классификации наук, появляющиеся после этого времени³⁷. Окончательно оформилась наука о толковании, что стимулировалось институализацией системы обучения в учебных заведениях типа медресе, где *тафсир* преподавался наряду с прочими законоведческими, богословскими и филологическими дисциплинами. Этот процесс совпал по времени с эпохой появления классических комментариев к Корану, см. выше.

³⁷ В классификациях наук Абу Хамида ал-Газали (ум. 1111), Ибн Халдуна (ум. 1406) и Суйути (ум. 1505) мы встречаем стоящие рядом науку о «чтениях» (*'ilm al-qirā'āt*) и науку о толковании (*'ilm at-tafsīr*). Несколькo видo-изменяется и название корановедения. Во многих вариантах оно становится «наука (вар. науки) о Коране и *тафсире*».

Процессы, начавшиеся в XI в., завершаются на закате классической арабской культуры, в XV в. Итоговое для классического периода изложение состава корановедения дает знаменитый энциклопедист Джалал ад-Дин ас-Суйути (1445—1505) в своем капитальном труде «Совершенство в коранических науках» (ал-Иткан фи 'улум ал-Кур'ан)³⁸. Предисловие к книге дает интересный материал к истории корановедения после XI в.

Дальнейшее изложение в значительной степени будет опираться на очерк истории корановедения, данный Суйути. Автор «Совершенства» перечисляет сочинения своих предшественников, в которых подводится итог развитию корановедения и дается суммарное представление о его проблематике и структуре. Самое раннее из этих сочинений относится как раз к XI в. Это

4. «Доказательство относительно темных мест Корана» (ал-Бурхан фи мушкилат ал-Кур'ан) Абу-л-Ма'али 'Узайзи ибн 'Абд ал-Малика, известного как Шайдала, или Шайзала (ум. 1100)³⁹. По названию сочинения можно заключить, что это была книга прежде всего по экзегетике. Насколько можно судить, именно Шайдала составил список 55 имен Корана (названий и эпитетов), который стал основой соответствующего раздела корановедения у Суйути и у его непосредственного предшественника Заркаши⁴⁰.

К XII в. относится

5. Трактат знаменитого ханбалитского проповедника из Багдада, законоведа и хадисоведа Ибн ал-Джаузи (1116—1201) «Ветви и ответвления источников коранических наук» (Фунун ал-афнан фи 'уйун 'улум ал-Кур'ан), изданный в Бейруте в 1987 году.

Структура книги отражает, с одной стороны, строго традиционалистскую ориентацию автора, а с другой — присущую всем сочинениям Ибн ал-Джаузи яркую творческую индивидуальность. Начинает же свое изложение ученый так же, как и Абу 'Убайд, — с раздела о достоинствах Корана и значении его изучения. Итак, композиция книги такова:

³⁸ В версии 1987 г. ссылки давались на арабский текст трактата по изданию 1978 г. За прошедшие годы мы опубликовали четыре выпуска переводов избранных глав из этого трактата (2000, 2001, 2003 и 2005). Перевод предисловия к трактату был помещен в первом выпуске, на который мы и будем ссылаться.

³⁹ Нам неизвестны сохранившиеся рукописи этого сочинения.

⁴⁰ См.: Суйути. Совершенство. Вып. 3. С. 26—31; Бадр ад-Дин аз-Заркаши. Ал-Бурхан фи 'улум ал-Кур'ан. Бейрут, 1988. Т. 1. С. 273—282.

- 1) О достоинствах Корана (с. 140—148);
- 2) О несотворенности Корана (с. 149—195);
- 3) О ниспослании Корана в семи *харфах* (с. 196—219)⁴¹;
- 4) Об особенностях коранического правописания (с. 220—232), где приводится богатый материал о традиционно соблюдаемых в записи коранического текста отклонениях от общих правил арабского правописания;
- 5) О числе сур, аятов, слов, *харфов* и точек в Коране (с. 233—252);
- 6) О частях (*ajzā'*) Корана (с. 253—277), где говорится о делении текста по механически выдержанному принципу длины на две, три, четыре части и так далее, вплоть до ставшего каноническим деления текста на тридцать и шестьдесят частей⁴²;
- 7) О числе аятов в каждой суре (с. 278—334), где подробно обсуждается вопрос о разном делении сур на аяты как отражении разных локальных традиций счета аятов;
- 8) О делении сур на мекканские и мединские (с. 335—340);
- 9) О диалектизмах (*lughāt*) в Коране (с. 341—352);
- 10) О паузе и зачине (с. 353—371), где разбирается вопрос о расстановке пауз в кораническом тексте и об оформлении начал и концов паузальных групп;
- 11) Об отменяющих и отмененных аятах и о бесспорных и неочевидных местах в Коране (с. 353—480)⁴³;
- 12) О характеристиках общины мусульман, совпадающих с характеристиками пророков (с. 481—486), где формулируется очень интересное и оригинальное положение о том, что из тридцати характеристик мусульманской общины в Коране десять являются характеристиками Ибрахима, десять — Мусы и десять — Мухаммада.

Легко заметить, что при всех индивидуальных особенностях построения трактата Ибн ал-Джаузи общий план, характерный для корановедческих работ, сохраняется в своих основных очертаниях и подразделениях.

⁴¹ О смысле и возможных интерпретациях хадиса «Коран был ниспослан в семи *харфах*» см.: Суйути. Совершенство. Вып. 2. С. 172—188.

⁴² В современном печатном Коране, как правило, есть разметка деления текста на тридцать частей (*juz'*) и шестьдесят частей (*hizb*).

⁴³ Этот большой по объему раздел в значительной мере совпадает по проблематике с четвертым выпуском переводов избранных глав из «Совершенства в коранических науках» Суйути (М., 2005).

XIII в. представлен двумя сочинениями. Первое из них

6. «Краса чтецов и совершенство в обучении чтению» (*Джамал ал-курра' ва-камал ал-икра'*) известного чтеца Корана, жившего в Дамаске и Александрии, 'Алам ад-Дина ас-Сахави (1163—1245), изданный в двух томах в Бейруте в 1993 году.

Трактат этот состоит из шести книг:

- 1) «Рассыпанный жемчуг об айатах и сурах» (*Наср ад-дурар фи зикр ал-айат ва-с-сувар* — т. 1, с. 129—191): в этой книге затрагиваются следующие темы: ниспосланное первым — имена Корана и имена сур и групп сур («семь длинных сур» — «расчлененное (*mufaṣṣal*)»⁴⁴) — этимология терминов «сура» и «айат»;
- 2) «Краткое изложение изъяснения о чудесном» (*ал-Ифсах ал-муджиз фи идах ал-му'джиз* — т. 1, с. 193—205): в этой книге автор кратко излагает свое понимание учения о неподражаемости, чудесности Корана;
- 3) «Средоточия восхваления и превознесения о достоинствах великого Корана» (*Маназил ал-иджлал ва-т-та'зим фи фада'ил ал-Кур'ан ал-'азим* — т. 1, с. 207—418): в этой книге излагается учение о достоинствах Корана, а также отдельных сур и айатов — смысл хадиса о семи *харфах* — рассказ о составлении коранического свода — деление коранического текста на части вплоть до тридцати и шестидесяти частей — поучения о пользе изучения и выучивания Корана наизусть;
- 4) «Сильнейшее орудие для знания счета» (*Аква ал-'удад фи ма'рифат ал-'адад* — т. 1, с. 419—497): в этой книге излагается вопрос о различном счете айатов в сурах;
- 5) «Твердый оплот об отмененном и отменяющем» (*ат-Тауд ар-расих фи-л-мансух ва-н-насих* — т. 1, с. 499—542; т. 2, с. 5—179): в этой книге излагается учение об отмененных и отменяющих айатах, включая перечень таких айатов по сурам;
- 6) «Ступени оснований и редкостные подразделения» (*Маратиб ал-усул ва-гара'иб ал-фусул* — т. 2, с. 181—542): в этой книге подробно излагается учение о рецитации Корана (*tajwīd*).

При оригинальности построения общий репертуар тем: ниспосланное первым — имена Корана и сур — учение о неподражаемо-

⁴⁴ Об этих терминах см. статью «Композиция Корана: проблема “семи длинных сур”», включенную в настоящий сборник, а также: *Суйути. Совершенство*. Вып. 3. С. 66—72.

сти Корана — учение о достоинствах Корана — ниспослание Корана в семи *харфах* — составление коранического свода — деление текста на части (*ajzā'*) — счет аятов по сурам — отмененные и отменяющие аяты — учение о рецитации Корана, хотя и не покрывает полностью проблематику мусульманского корановедения, но вполне укладывается в него. При этом филологическая, текстологическая и лингвистическая проблематика остается центральной.

Второе из сочинений, относящихся к XIII в., — это

7. «Краткий указатель по наукам, связанным с драгоценным Кораном» (*ал-Муришид ал-ваджиз ила 'улум тата'алаку би-л-Кур'ан ал-'азиз*) ученика Сахави — историка и хадисоведа, ректора медресе *Дар ал-хадис ал-аирафиййа* в Дамаске Шихаб ад-Дина 'Абд ар-Рахмана ал-Макдиси, известного как Абу Шама (1203—1268); опубликовано в Бейруте в 1975 году.

Книга, действительно небольшая по объему, состоит из шести глав:

- 1) О ниспослании Корана и чтении (*tilāwa*) его, а также хранителях (*huffāz*) текста в те времена (с. 9—47);
- 2) О составлении сподвижниками свода Корана и о том, что сделали Абу Бакр, 'Умар и 'Усман (с. 48—76);
- 3) О смысле хадиса «Коран был ниспослан в семи *харфах*» (с. 77—145);
- 4) О ныне известных «чтениях» и как они сложились (с. 146—167);
- 5) О прочих чтениях, в том числе и аномальных (с. 168—192);
- 6) О других коранических науках, полезных при постижении Корана (с. 193—213).

Все сказанное об ориентации предыдущих сочинений на тему остается верным и для книги Абу Шама.

Общая характеристика Суйути всех этих сочинений, которые, как можно заметить, представляют в основном сирийскую и иракскую науку, такова: «Все они по сравнению с этой книгой (= Иткан. — Д. Ф.) все равно, что песчинка по сравнению с барханом, что капля росы по сравнению с безбрежным морем»⁴⁵. Более высоко автор «Иткана» ставит сочинения трех своих непосредственных предшественников из числа каирских ученых, разбирая эти трактаты более подробно. Он приводит оглавление каждого из них и иногда даже цитирует авторские введения к трактатам. Все эти три книги относятся к следующему периоду (XIV—XV векам). Самое раннее из них

⁴⁵ См.: Суйути. Совершенство. Вып. 1. С. 41.

8. Трактат «Доказательство в коранических науках» (*ал-Бурхан фи 'улум ал-Кур'ан*) каирского законоведа Бадр ад-Дина Мухаммада ибн 'Абдаллаха аз-Заркаши (1344—1392), опубликованный в четырех томах в Бейруте в 1988 году.

Из авторского предисловия, цитируемого Суйути, выделим две мысли: во-первых, утверждение о безграничности как знания о Коране в целом, так и любой его области, в силу чего Заркаши мыслит свою книгу не как исчерпывающее перечисление, а лишь как неполное извлечение⁴⁶; во-вторых, обоснование необходимости подобного трактата тем, что в хадисоведении такие обобщающие сочинения уже есть⁴⁷.

Приводимое Суйути оглавление книги Заркаши демонстрирует некоторую композиционную рыхлость по сравнению с более поздними сочинениями, делающую ее в чем-то похожей на соответствующий раздел в «Фихристе» Ибн ан-Надима. Кроме того, разделы книги Заркаши настолько несопоставимы по объему, что она скорее похожа на трактат о риторическом и грамматическом аспекте коранического текста с обширным корановедческим введением.

Из 47 видов коранического знания, которые упоминает Заркаши, два последних вида занимают два с половиной тома из четырех. Глава 46 — о кораническом слоге (которая, собственно, и посвящена риторическому аспекту, на что указывает ее название «О способах (*asālib*) речи в Коране и приемах его красноречия (*funūnihi al-balīgha*)») — охватывает собой конец второго (с. 382—516), весь третий и начало четвертого тома (с. 3—174). Если же добавить к этой главе непосредственно предшествующие ей главы, которые посвящены вопросам, как сказали бы мы сейчас, лексической и синтаксической стилистики (главы 42—45, т. 2, с. 217—381), то получится, что риторический раздел трактата занимает почти 1000 страниц. Глава же 47 — о служебных словах (которая посвящена грамматическому аспекту) — занимает остальную, большую часть четвертого тома (с. 175—446).

⁴⁶ См.: Цит. соч. С. 36, 37.

⁴⁷ См.: Цит. соч. С. 36: «Древним сочинителям не пришло в голову сочинить книгу, которая исчерпывающе перечислила бы виды коранических наук, как это было сделано в отношении хадисоведения». Отметим, что до Заркаши похожую мысль высказывал и Ибн ал-Джаузи в предисловии к своему трактату: «Сочинив книгу “Живительная сила о редкостях хадисоведческих наук”, я подумал, что сначала следовало бы сочинить книгу о коранических науках», см.: *Ибн ал-Джаузи*. Фунун. С. 141.

На остальные 41 вид приходится меньше полутора томов, причем в первый том уместился 31 вид. Завершает же эту вводную часть трактата весьма обширная глава 41, посвященная толкованию Корана (*tafsīr*). Отметим также, что вслед за Сахави Заркаши включил в свою книгу главу о неподражаемости (№ 38, т. 2, с. 90—124). Это свидетельствует о том, что данное учение, возникшее на стыке богословия, языковедения и поэтики, постепенно находит себе место в структуре корановедения.

Таким образом, структура книги Заркаши делится на четыре части и выглядит приблизительно так:

- 1) раздел коранических наук (главы 1—40), где композиционная рыхлость заметна более всего;
- 2) раздел *тафсира* (одна, но большая глава — № 41);
- 3) риторический раздел (главы 42—46, из которых последняя, огромная глава с множеством подразделов и параграфов, занимает почти половину трактата);
- 4) грамматический (синтаксический) раздел (одна, очень большая глава — № 47)⁴⁸.

Следующим по времени оказывается сочинение старшего брата одного из учителей Суйути:

9. Трактат «Местоположение наук по отношению к местоположению сочинение звезд» (*Маваки' ал-'улум мин маваки' ан-нуджум*) каирского кади и законоведа Джалал ад-Дина ал-Булкини (1361—1421).

Характеризуя книгу Булкини, Суйути отмечает новаторство ученого, который, по его словам, первым утверждал, что наука о толковании — столь же строгий термин, сколь и наука о хадисах, и имеет столь же четкую и определенную структуру, и выражает желание стать вторым после Булкини в изложении этой науки.

Действительно, этот трактат имеет более сложную и строгую структуру. Пятьдесят рассматриваемых отраслей корановедения Булкини делит на шесть разделов:

- 1) история и обстоятельства ниспослания Корана (12 глав);
- 2) передача, передатчики и хранители текста (6 глав);
- 3) рецитация текста (6 глав);
- 4) лексика Корана (7 глав), включая лексикологические вопросы (гlossы, заимствования, полисемия) и вопросы стиля (образ-

⁴⁸ Подробнее см.: *Суйути. Совершенство*. Вып. 1.

ное употребление слов, метафоры и сравнения), имеющие отношение к одной из трех составляющих арабской риторики — науке изъяснения;

5) значения, имеющие отношение к заповедям (14 глав);

6) значения, имеющие отношение к словам (5 глав), где рассматриваются принципы синтаксического построения высказывания, относящиеся к другой составляющей риторики — науке о значениях.

Стержнем построения книги выступает своеобразная «текстологическая» концепция. Книга — двухчастна: первая часть (разделы 1—3, 24 главы) имеет отношение к порождению и сохранению текста, вторая часть (разделы 4—6, 26 глав) имеет отношение к тексту как таковому, состоящему из слов и выражаемых ими значений. Легко заметить, что грань между частями делит книгу практически пополам.

Каждая из частей, в свою очередь, делится надвое. В первой части раздел первый (создание текста) противопоставлен двум другим (его сохранение и исполнение). Во второй части также раздел четвертый (слова) противопоставлен двум другим (значения).

В результате возникает сознательно заданное автором впечатление очень жесткой и полностью завершенной структуры книги и, соответственно, корановедения. Именно эта композиция, судя по всему, и произвела на Суйути большое впечатление.

В построении книги отчетливо видны приметы того, что автор прежде всего законовед, а не филолог. Больше всего глав отведено именно законоведческому аспекту корановедения, а грамматический аспект, который просто некуда поместить в выстроенной Булкини схеме, практически оказывается сведенным на нет. Даже такой чисто филологический аспект, как коранические «чтения», Булкини рассматривает сквозь призму хадисоведения (учения об *иснадах*), а не грамматики.

И еще одно. В его книге большое место занимает риторическая проблематика с ориентацией на науку о красноречии (*'ilm al-balāgha*). Тем более странным выглядит то, что в трактате Булкини не нашлось места для главы о неподражаемости Корана, ибо именно в этом учении корановедение сомкнулось с риторикой и поэтикой. Однако, если мы примем во внимание, что Булкини как законоведа должны были интересоваться прежде всего те части риторики, которые раскрывали возможности смысловозначения, а не красоты сти-

ля, данная лакуна находит себе объяснение, как, впрочем, и то, что из рассмотрения выпущена третья часть риторики, а именно та, что пришла в нее из поэтики и касалась прежде всего именно красоты стиля.

Схема Булкини, таким образом, хотя и выглядит красивой и стройной, остается еще неполной и несовершенной, а корановедение представлено в его трактате, так сказать, несколько однобоко.

Последняя по времени книга, предшествующая собственным работам Суйути, написана его непосредственным учителем.

10. Книга о науке толкования (Суйути не приводит ее точного названия) каирского законоведа ханафитского толка, корановеда и филолога Абу 'Абдаллаха Мухи ад-Дина ал-Кафийаджи (1386—1474).

Предмет этой книги — не столько собственно коранический текст, сколько *тафсир*. Две главы трактата касаются двух главных проблем:

- а) разграничение понятий *тафсир* и *та'вил*, в которых для арабской традиции сконцентрировалось различие между собственно экзегетикой и герменевтикой, между толкованием текста и аллегорическим или символическим истолкованием его внутреннего, «тайного» смысла;
- б) установление правил толкования Священного Писания⁴⁹.

Таковы десять шагов истории становления корановедения как науки, которые подводят нас к тому сочинению, которому суждено было стать итоговым — «Совершенству в коранических науках» Суйути.

Говоря кратко, история возникновения этой книги такова. Суйути познакомился сначала с книгой своего учителя Кафийаджи, и под ее влиянием у него оформилась мысль написать свой трактат о корановедении.

Идея обрела четкий план и структуру после знакомства ученого с сочинением Булкини. Раннее, не дошедшее до нас сочинение Суйути на данную тему, о котором он подробно рассказывает во введении к «Иткану», ставшее реализацией этого плана, не вполне удовлетворило автора.

⁴⁹ Обе эти проблемы вошли в состав излагаемого Суйути учения о толковании Корана, и каждой из них отведена отдельная глава, в «Иткане» это, соответственно, главы 77 и 79.

Однако направление требуемой переделки Суйути осознал только после знакомства с книгой Заркаши, в подражание которой он и назвал свою книгу⁵⁰. По всей видимости, будучи, в отличие от своих учителей, не только хадисоведом и правоведом, но и выдающимся филологом, Суйути ощущал неудовлетворенность от наметившегося в раннем сочинении перекоса в сторону правоведения. В «Иткане» ликвидированы два главных пробела Булкини и, соответственно, раннего сочинения самого автора. В «Совершенстве в коранических науках» появляется большой грамматический раздел, а также глава о неподражаемости Корана, окончательно утвердившаяся как неотъемлемая часть структуры корановедческой науки.

Итак, в окончательной версии Суйути, ставшей столь авторитетной для последующих поколений, структура корановедения выглядит так (в квадратных скобках указаны основные источники):

1. История ниспослания Корана (гл. 1—16) — [Булкини]⁵¹.
2. Запись и структура текста Корана (гл. 17—19) — [Кафийаджи + Заркаши]⁵².
3. Передача (традиция чтений) Корана (гл. 20—27) — [Булкини]⁵³.
4. Рецитация Корана (гл. 28—35) — [Булкини]⁵⁴.
5. Лексико-грамматический аспект корановедения (гл. 36—44) — [Булкини + Заркаши]⁵⁵.

⁵⁰ Это легче заметить по-арабски, чем в переводе: Заркаши — «ал-Бурхан фи 'улум ал-Кур'ан»; Суйути — «ал-Иткан фи 'улум ал-Кур'ан».

⁵¹ Этот раздел открывает также книги Булкини, Заркаши и ранний трактат Суйути.

⁵² Этот раздел, дополняющий учение о толковании Корана у Кафийаджи, но отсутствующий у Булкини, Суйути включил уже в свое раннее сочинение, но поместил его в конец сочинения, здесь же он переместил его ближе к началу, взяв за основу хронологический принцип, который был намечен уже у Булкини: ниспослание — запись — чтение (передача).

⁵³ Раздел по структуре и месту в композиции восходит к Булкини.

⁵⁴ Этот раздел опять-таки соотносится с аналогичным разделом у Булкини. В этой части трактата именно схема Булкини, только значительно переделанная с учетом материала Кафийаджи и Заркаши, и стала основой композиции «Иткана».

⁵⁵ Этот раздел, который у Булкини был разделом о словах, то есть посвященным практически одной лексикологии, дополнен у Суйути в «Иткане», явно под влиянием Заркаши, «грамматическими» главами.

6. Законоведческий аспект корановедения (гл. 45—50) — [Булкини] ⁵⁶.
7. Риторический аспект корановедения (гл. 51—64) — [Булкини + Заркаши] ⁵⁷.
8. Разное (гл. 65—76) — [Булкини + Заркаши + Суйути-1] ⁵⁸.
9. Учение о толковании Корана (гл. 77—80) — [Кафийаджи + Заркаши + Суйути-1] ⁵⁹.

Трактату Суйути суждено было стать последним шагом в развитии корановедения и самым авторитетным изложением вопроса вплоть до настоящего времени. Он сумел охватить все достижения науки за много веков ее истории, избежав определенной несбалансированности структуры «коранических наук» в одну или в другую сторону, которая наблюдалась у его непосредственных предшественников. Корановедение в версии Суйути осталось тем, чем оно было с самого начала, — областью филологического знания, комплексом филологических дисциплин, которые в своей совокупности осуществляют задачи фиксации, сохранения, чтения, толкования и

⁵⁶ В этом разделе влияние и Кафийаджи и Заркаши минимально; основной источник — Булкини.

⁵⁷ Как легко догадаться, именно здесь влияние Заркаши наиболее ощутимо, начиная с такого заметного факта, что в «Иткане» появляется глава о неподражаемости Корана (№ 64), отсутствующая в «Письменном изложении». Познакомиться с содержанием этой главы можно по нашей публикации в журнале «Народы Азии и Африки» (ныне — «Восток»), 1987, № 2, с. 102—113, в которую включен перевод центрального раздела главы. Полный перевод главы должен войти в пятый выпуск перевода избранных глав «Совершенства», который готовится к печати.

⁵⁸ В этот раздел, которому трудно подобрать определенное название, вошли как непронумерованные главы, помещенные Булкини в конец его трактата, так и отдельные главы, восходящие к книге Заркаши, а также некоторые добавления самого Суйути из его раннего сочинения по корановедению. Именно сюда попали две главы о достоинстве Корана, во многом перекликающиеся с книгой Абу 'Убайда (№ 72—73).

⁵⁹ В этом разделе основными источниками являются Кафийаджи и Заркаши, а влияние Булкини минимально, если оно вообще есть. Собственными добавлениями Суйути к этому разделу, структура которого сложилась уже ко времени написания раннего сочинения по корановедению, являются глава о «разрядах» комментаторов, рисующая картину истории мусульманской экзегетики, и вынесенный в приложение обзор толкований коранического текста, возводимых к Пророку ислама, впервые появляющийся лишь в «Иткане».

изучения текста писания ислама. Его история неразрывно связана с историей арабской филологии, в развитии которой корановедение сыграло важную роль сначала в разработке системы арабской письменности, затем в становлении языковедческой науки⁶⁰ и, наконец, в развитии арабской риторики. И это заставляет еще раз задуматься о единстве классической арабской филологической традиции.

⁶⁰ Укажем в качестве примера на книгу: *C. H. M. Versteegh. Arabic Grammar & Qur'anic Exegesis in Early Islam. Leiden, 1993.*

ИБН АН-НАДИМ ОБ ИСТОРИИ КОРАНИЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕТИКИ *

В первой главе «Фихриста»¹ третий и главный раздел посвящен корановедению. В нем есть параграф о книгах по толкованию Писания. С первого взгляда список *муфассирун*, приводимый Ибн ан-Надимом, выглядит как простой ряд имен, расположенных в случайной последовательности, но на самом деле это не так. Цель тщательно выстроенной конструкции, которая лежит за этим списком, состоит в том, чтобы нарисовать картину возникновения и развития мусульманской экзегетической традиции в течение первых трех веков мусульманской эры. Эта картина истории *тафсира* — одна из самых ранних, и нарисована она, безусловно, с прошиитских и прому‘тазилитских позиций².

* Я хочу выразить признательность Нидерландскому институту высших исследований в области гуманитарных и социальных наук (The Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences) за предоставленную мне возможность завершить работу над этой статьей. Я также благодарен моему коллеге Валерию Полосину, автору монографии «“Фихрист” Ибн ан-Надима как культурный и исторический памятник X века» (М., 1989), который взял на себя труд прочесть первую версию перевода и комментария и сделал ряд ценных замечаний.

Впервые эта статья была опубликована по-английски под названием: *Ibn al-Nadīm on the History of Qur’ānic Exegesis // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 87. 1997. S. 65—81.*

¹ Эта глава (*maqāla*) в отличие от других девяти глав оставлена автором без названия. Она включает в себя три раздела (*fann*): 1) О различных языках и системах письма, включая арабский язык; 2) О писаниях, предшествовавших Корану; 3) О Коране и коранических науках.

² Шиитские пристрастия Ибн ан-Надима хорошо известны в науке. Согласно данным Полосина, Йакут и Захаби называли его шиитом, Захаби и Ибн Хаджар ал-‘Аскалани — му‘тазилитом, см.: *Полосин*. Цит. соч. С. 68.

Ниже мы предлагаем перевод параграфа о комментариях Корана³ и анализ его структуры и содержания.

Ибн ан-Надим. *Фихрист*. Глава 1

Раздел 3. О Коране и коранических науках⁴

Список книг,
сочиненных как комментарии к Корану

1. Книга ал-Бакира Мухаммада ибн 'Али, да пребудет над ним мир, ибн ал-Хусайн ибн 'Али, да пребудет над ним мир⁵, которую передавал от него Абу-л-Джаруд Зийад ибн ал-Мунзир⁶, глава джарудитской ветви зайдизма, о котором мы расскажем в другом месте⁷.

³ Перевод был сделан с издания: *Китаб ал-Фихрист ли ан-Надим* / Изд. Реза Таджаддуд. Тегеран, 1971. Параграф о комментаторах находится на с. 36—37. Я также сверил перевод и написание имен по отличному английскому переводу книги, сделанному Байардом Доджем (Bayard Dodge): *The Fihrist of al-Nadim*. Vol. 1—2 (New York; London, 1970), где соответствующий параграф расположен на с. 75—76.

⁴ В оригинале этот раздел называется так: *fī na't al-kitāb alladhī lā ya'tihī 'l-bā'il min bayni yadayhi wa-lā min khalfihī tanzīlun min ḥākīmīn ḥamīd wa-asmā' al-kutub al-muṣannafa fī 'ulūmihi wa-akhbār al-qurtā' wa-asmā' rawātibihim wa 'l-shawādh dh min qirā'atihim*. [Об описании Книги, которая не содержит ничего ложного в себе самой и за которой не последует никакое откровение от Премудрого Достославного, и о названиях книг, сочиненных о коранических науках, об истории чтецов Корана, об их разрядах и об аномальных чтениях]. Данный вариант названия, взятый из авторского оглавления, помещенного во введении, слегка отличается от заголовка в самом тексте.

⁵ Ал-Бакир, правнук 'Али ибн Аби Талиба, пятый шиитский имам, родился в Медине и умер там же в 114/732 или 118/736, авторитет в хадисах и Коране.

⁶ Абу-л-Джаруд (ум. после 150/767), основатель секты джарудитов, радикального крыла зайдитов, жил в Куфе.

⁷ На с. 226—227 его имя приводится как Абу-н-Наджм Зийад ибн Мунзир ал-'Абди. Там же Ибн ан-Надим приводит два отрицательных мнения о нем, принадлежащие известным шиитским авторитетам, одним из которых является Джа'фар, сын ал-Бакира. Заслуживает упоминания, что в истории зайдизма в «Фихристе» встречаются еще два имени из списка: Суфйан ибн 'Уйайна (№ 13), Мукатил ибн Сулайман (№ 23).

2. Книга Ибн 'Аббаса⁸, которую передавал от него Муджахид⁹, а от Муджахиды — Хумайд ибн Кайс¹⁰, и Варка¹¹, который также передавал ее от Муджахиды через Абу Нуджайха¹². Ее также передавал 'Иса ибн Маймун¹³, который брал ее от Абу Нуджайха, а последний — от Муджахиды.

3. Книга *тафсира* Ибн Са'лаба¹⁴.

4. Книга *тафсира* Абу Хамзы ас-Сумали, чье имя Сабит ибн Динар, а кунья Динара была Абу Сафих¹⁵. Абу Хамза был среди сподвижников 'Али, да пребудет над ним мир. Одаренный и в передаче надежный, он учился и у Абу Джа'фара¹⁶.

⁸ 'Абдаллах ибн 'Аббас (619—686), двоюродный брат Пророка, которого называли *ḥabir al-umma* «ученый общины» и *tarjūmān al-Qur'ān* «толкователь Корана», единодушно считается основателем экзегетической традиции в исламе и шейхом мекканской школы *тафсира*.

⁹ Муджахид ибн Джабр ал-Макки (642—722), жил и умер в Куфе, один из главных передатчиков *тафсира* Ибн 'Аббаса, которого осуждали за то, что в толковании Писания он слишком полагался на *ahl al-kitāb* (иудеев и христиан).

¹⁰ Хумайд ибн Кайс ал-А'радж ал-Макки, Абу Сафван (ум. 130/748 или позже, в правление ас-Саффаха), ученик Муджахиды в *qirā'āt*, *tafsīr* и *ḥadīth*. Он был учителем в чтении Корана басрийца Абу 'Амра ибн ал-'Ала', одного из семи канонических чтецов. Ибн ан-Надим поместил его среди мекканских чтецов, которые имели собственное «чтение» (с. 33).

¹¹ Варка' ибн 'Умар ибн Кулайб ал-Йашкури (ум. 161/778), хадисовед, чтец и толкователь Корана из Куфы.

¹² Имеется в виду 'Абдаллах ибн Аби Нуджайх ал-Макки (ум. 109/728?), муфтий Мекки, сын Абу Нуджайха, передатчика хадисов от Муджахиды. Сын специализировался в *тафсире*. Его, в отличие от отца, обвиняли в му'тазиллизме и в следовании учению о свободе воли (*qadarīyya*).

¹³ 'Иса ибн Маймун ал-Макки, Ибн Сахбара, передатчик хадисов от Муджахиды и Абу Нуджайха, вероятно современник Варка', жил в Мекке.

¹⁴ Я не смог найти сведения об Ибн Са'лабе. В истории арабской культуры известен только один Са'лаб, Абу-л-'Аббас Ахмад ибн Йахья (ум. 904), известный куфийский грамматист, который также занимался Кораном. Однако маловероятно, чтобы Ибн ан-Надим упоминал его сына, ибо в таком случае тот окажется единственной личностью X в., то есть, периода после (!) Табари, помещенной среди фигур VIII века. Весьма вероятно, что имя следует читать Ибн Таглиб, чего в арабской письменности можно очень просто достичь простой перестановкой точек. Если это предположение верно, тогда речь в «Фихристе» идет, скорее всего, об Абане ибн Таглибе ал-Баكري (ум. 141/758) из Куфы, соратнике ал-Бакира и авторе про-'алидского комментария к Корану, который был популярен еще в первой половине X в., см. о нем также «Фихрист», с. 276.

¹⁵ Абу Хамза ас-Сумали (ум. 150/767), из Куфы, принадлежал к имамитской ветви шиизма, передатчик хадисов и авторитет в коранических науках.

¹⁶ Абу Джа'фар — это кунья ал-Бакира.

[5. Книга *тафсира* Мухаммада ибн 'Али ибн Джинни¹⁷, состоявшая из нескольких томов].

6. Книга *тафсира*, которая передается от Зайда ибн Аслама¹⁸, переписанная Суккари¹⁹.

7. Книга *тафсира* Малика ибн Анаса²⁰.

8. Книга *тафсира* Судди²¹, которую мы упомянем позднее.

9. Книга *тафсира* Исма'ила ибн Аби Зийада²².

¹⁷ Единственный Ибн Джинни, известный в истории халифата, — это знаменитый грамматист, но среди его имен не было ни Мухаммада, ни 'Али, и умер он после Ибн ан-Надима, в 1001 или 1002 году, и корановедение не было в числе его основных интересов. Эта книга упоминается в тексте Флюгеля, но не в рукописи из собрания Честера Битти. Б. Додж предложил другое прочтение имени, Ибн Джани, но от этого идентификация не становится легче. В частном письме В. Полосин сообщил мне, что, по его мнению, это может быть позднейшая вставка. Здесь и далее квадратные скобки отмечают возможную, по мнению Полосина, интерполяцию.

¹⁸ Зайд ибн Аслам (ум. 136/753), правовед, передатчик хадисов и комментатор из Медины, которому покровительствовал омейядский халиф 'Умар ибн 'Абд ал-'Азиз (717—720). Его комментарий к Корану передавал его сын 'Абд ар-Рахман ибн Зайд, который умер в правление Харуна ар-Рашида (786—809). 'Абд ар-Рахман упоминается в «Фихристе» в другом месте (с. 281).

¹⁹ Абу Са'ид ал-Хасан ибн ал-Хусайн ас-Суккари (ум. 275/888), из Басры, знаменитый собиратель древней поэзии.

²⁰ Малик ибн Анас (93/712—179/795), ведущий передатчик хадисов из Медины и основатель маликитского толка мусульманского права. Автор «ал-Муватта'», самого раннего из авторитетных сводов хадисов.

²¹ Исма'ил ибн 'Абд ар-Рахман ас-Судди (ум. 128/745), последователь из Хиджаза, жил в Куфе. Признанный знаток Корана, истории раннего ислама и биографии (*al-siyar wa 'l-maghāzī*). Известен своими про-'алидскими симпатиями, но в изучении Корана он был учеником Ибн 'Аббаса.

²² В другом месте (с. 40) Ибн ан-Надим упоминает его книгу об *al-nāsikh wa 'l-mansūkh*. Насколько мне известно, из комментаторов Корана по имени Исма'ил во второй половине VIII века жил только Исма'ил ибн Ибрахим ибн Миксам ал-Асади из Басры, известный как Ибн 'Улайя (110/728—193/809), но его не звали Ибн Аби Зийад. В. Полосин указал мне на попытку отождествить данную личность с сыном Абу Зийада Муслима ал-Баззара, которого упоминает Туси, см.: Додж. Цит. соч. Т. 2. С. 1018, но определенности личности это не прибавляет. Есть еще одна возможность. В поколении Судди мы знаем шиита из Куфы по имени Ибн Аби Зийад (ум. 137/755), учителя Суфйана ибн 'Уйайны (№ 13) в хадисоведении. В корановедении он принадлежал к школе Ибн 'Аббаса, будучи учеником Муджахиды и 'Иkrimы. Только имя его было Йазид, см.: *Захаби*. Сийар а'лам ан-нубала'. Бейрут, 1992. Т. 6. С. 129—133. Если наше предположение верно, два обстоятельства могут объяснить путаницу с личным именем. Одним из передатчиков от

10. Книга *тафсира* Давуда ибн Аби Хинда ²³.
11. Книга *тафсира* Абу Раука ²⁴.
12. Книга *тафсира* Саййида ибн Давуда ²⁵.
13. Книга *тафсира* Суфйана ибн 'Уйайны ²⁶.
14. Книга *тафсира* Нахшала ²⁷, который передавал ее от ад-Даххака ибн Музахима ²⁸.
15. Книга *тафсира* 'Икримы ²⁹, который передавал ее от Ибн 'Аббаса.
16. Книга *тафсира* ал-Хасана ибн Аби-л-Хасана ал-Басри ³⁰.
17. Книга *тафсира* Абу Бакра ал-Асамма ³¹, который был из *мутакаллимов*.

Ибн Аби Зийада был Исма'ил ибн Аби Халид (ум. 140/759 или 145/764), который приходился ему родственником, см.: Цит. соч. С. 176—178. Это, а также то, что рядом упомянут Исма'ил ас-Судди, принадлежавший к тому же кругу, может объяснить, почему кто-то — может быть, писец — написал Исма'ил вместо Йазид. В любом случае, этот Ибн Аби Зийад подходит очень хорошо.

²³ Давуд ибн Аби Хинд (= ибн Динар) ал-Кушайри ал-Басри (ум. 139/756), передатчик хадисов из Басры и знаток *тафсира*, который учился у Абу-л-'Алийи, Анаса ибн Малика, 'Икримы и Ша'би.

²⁴ Абу Раук 'Атиййа ибн ал-Харис (ум. 105/723) из Куфы, учился хадисам и *тафсиру* у ад-Даххака ибн Музахима и 'Икримы.

²⁵ Другие чтения имени — Рашид (Flügel), Са'ид или Санад (Beatty MS), Санид (в алжирском издании, как указал Полосин), а имя отца иногда пишется как Дад. Можно предположить, что упомянутое лицо — это Сунайд ибн Давуд (ум. 841), точнее Абу 'Али Хусайн ибн Давуд ал-Миссиси, известный как Сунайд, передатчик хадисов и автор *тафсира*.

²⁶ Суфйан ибн 'Уйайна (107/725—198/814), второй после Малика ибн Анаса крупнейший авторитет хиджазской школы хадисоведения. Ибн ан-Надим упоминает его среди зайдитских ученых (с. 226—227).

²⁷ Нахшал ибн Са'ид ибн Вардан, Абу 'Абдаллах ал-Хурасани ан-Найсабури (ум. после 105/723), родился в Басре, но жил в Хорасане, хадисовед и комментатор Корана.

²⁸ Абу-л-Касим ад-Даххак ибн Музахим ал-Балхи ал-Хурасани (ум. 105/723), передатчик хадисов и комментатор школы Ибн 'Аббаса, жил и умер в Хорасане.

²⁹ 'Икрима ибн 'Абдаллах ал-Барбари ал-Мадани (25/645—105/723), *маула* Ибн 'Аббаса, знаток *тафсира*, хадисов и ранней истории ислама, жил в Магрибе, где стал одним из основателей традиции религиозных наук.

³⁰ Ал-Хасан ал-Басри (21/642—110/728), сын вольноотпущенника Зайда ибн Сабита, хадисовед, тец и комментатор Корана, ключевая фигура в становлении мусульманской теологии, учитель многих видных му'тазилитов, один из первых подвижников, стоявших у истоков суфизма.

³¹ Абу Бакр ал-Асамм, 'Абд ар-Рахман ибн Кайсан (ум. ок. 225/840), му'тазилит, современник Абу-л-Хузайла ал-'Аллафа. В другом месте Ибн

18. Книга *тафсира* Абу Каримы Йахйи ибн ал-Мухаллаба ³².
19. Книга *тафсира* Шайбана ибн 'Абд ар-Рахмана ан-Нахви ³³.
20. Книга *тафсира* Са'ида ибн Башира ³⁴, который передавал ее от Катады ³⁵.
21. Книга *тафсира* Мухаммада ибн Саура ³⁶, который передавал ее от Ма'мара ³⁷, а тот передавал ее от Катады.
22. Книга *тафсира* Мухаммада ибн ас-Са'иба ал-Калби ³⁸.
23. Книга *тафсира* Мукатила ибн Сулаймана ³⁹.
24. Книга *тафсира* Йа'куба ад-Даураки ⁴⁰.

ан-Надим упоминает, что его обвиняли в приверженности 'Али (с. 214). Его *тафсир* упомянут еще раз, в самом конце списка (№ 44).

³² Возможно, отпрыск ал-Мухаллаба (ум. 73/702), знаменитого омейядского полководца, чьи сыновья правили в Хорасане, начиная с правления халифа 'Абд ал-Малика. Вполне вероятно, что упомянутый персонаж — это Йахйя ибн ал-Мухаллаб ал-Баджли, кунья которого была Абу Кудаййа или Абу Кудайна, что графически очень близко к «Абу Карима». Хотя Абу Кудайна не был учеником ал-Хасана ал-Басри, он входил в тот же самый басрийский круг, являясь учеником Мухаммада ибн Сирина (ум. 729), что делает его современником прямых учеников ал-Хасана, упомянутых после него.

³³ Абу Му'авийя Шайбан ибн 'Абд ар-Рахман ат-Тамими ан-Нахви (ум. 164/780), ттец Корана, хадисовед, грамматист, ученик ал-Хасана ал-Басри. Родился в Басре, жил в Куфе и умер в Багдаде.

³⁴ Абу 'Абд ар-Рахман Са'ид ибн Башир (98/717—168/784), хадисовед и комментатор Корана. Получив образование в Басре, вернулся в свой родной город, Дамаск, где и умер.

³⁵ Катада ибн Ди'ама (60/680—117/735), ученый разнообразных интересов, ученик ал-Хасана ал-Басри, разделявший взгляды му'тазилитов в вопросе о свободе воли.

³⁶ Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн Саур ас-Сан'ани ал-Йамани (ум. 190/806), хадисовед, законовед и комментатор Корана из Саны.

³⁷ Ма'мар ибн Рашид Абу 'Урва ибн Аби 'Амр ал-Азди ал-Басри (95/713—153/770), знаток религиозных наук, который переехал из Басры в Йемен, где считается основоположником традиции письменной науки. Не путать со знаменитым му'тазилитским богословом Абу 'Убайдой Ма'маром (или Му'аммаром) ибн ал-Мусанной (ум. 209/824).

³⁸ Мухаммад ибн ас-Са'иб ал-Калби (ум. 146/763), из Куфы, отец Хишама ал-Калби, принадлежал к шиитской секте *саб'итов*. Считался авторитетом в толковании Корана и доисламской племенной истории арабов, но не в хадисоведении.

³⁹ Абу-л-Хасан Мукатил ибн Сулайман ибн Бишр ал-Балхи (ум. 150/767), корановед и комментатор, ученик Муджахида и ад-Даххака, жил в Басре и Багдаде. Ибн ан-Надим помещает его среди величайших зайдитских ученых (с. 226—227).

⁴⁰ Абу Йусуф Йа'куб ибн Ибрахим ад-Даураки (166/782—252/866), главный хадисовед Ирака своего времени, учившийся в том числе у Суфьяна

25. Книга *тафсира* ал-Хасана ибн Вакида ⁴¹, [который также является автором книги об отменяющих и отмененных айатах] ⁴².
26. Книга *тафсира* Мукатила ибн Хайяна ⁴³.
27. Книга *тафсира* Са'ида ибн ал-Джубайра ⁴⁴.
28. Книга *тафсира* Ваки'а ибн ал-Джарраха ⁴⁵.
29. Книга *тафсира* Абу Раджа' Мухаммада ибн Сайфа ⁴⁶.
30. Книга *тафсира* Йусуфа ал-Каттана ⁴⁷.
31. Книга *тафсира* Мухаммада ибн Аби Бакра ал-Мукаддами ⁴⁸.
32. Книга *тафсира* Абу Бакра ибн Аби Шайбы ⁴⁹.
33. Книга *тафсира* Хушайма ибн Башира ⁵⁰.
34. Книга *тафсира* Абу Ну'айма ал-Фадла ибн Дукайна ⁵¹.
35. Книга *тафсира* Абу Са'ида ал-Ашаджжа ⁵².

ибн 'Уйайны (ум. 814), шиита-зейдита из Медины, составивший собственный свод хадисов под названием «Муснад».

⁴¹ Имеется в виду Абу 'Али ал-Хусайн ибн Вакид ал-Марвази (ум. 159/775), кади, хадисовед и комментатор Корана из Мерва, источник Бухари и Муслима.

⁴² В. Полосин считает текст в квадратных скобках поздней интерполяцией.

⁴³ Абу Бистам Мукатил ибн Хайян ал-Балхи ал-Харраз (ум. 150/767), толкователь Корана, хадисовед и историк из Хорасана, суннитский ученый. Был современником Мукатила ибн Сулаймана, с которым его часто путают.

⁴⁴ Абу 'Абдаллах Са'ид ибн ал-Джубайр (45/665—95/714), ученый из Куфы, ученик Ибн 'Аббаса. Был казнен ал-Хаджжаджем за участие в восстании против омейядского халифа 'Абд ал-Малика.

⁴⁵ Абу Суфйан Ваки' ибн ал-Джаррах ар-Ру'аси (129/746—197/812), из Куфы, захирит, учитель Ахмада ибн Ханбалы.

⁴⁶ Абу Раджа' Мухаммад ибн Сайф ал-Азди ал-Басри (ум. ок. 130/747), хадисовед из Басры, ученик ал-Хасана ал-Басри.

⁴⁷ Абу Йа'куб Йусуф ибн Муса ал-Куфи ал-Каттан (ум. 252/866), из Куфы, жил в Багдаде.

⁴⁸ Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн Аби Бакр ал-Мукаддами (ум. 234/849), хадисовед и комментатор Корана из Басры.

⁴⁹ 'Абдаллах ибн Мухаммад ибн Аби Шайба Ибрахим ибн 'Усман, Абу Бакр (159/776—235/849), хадисовед и комментатор Корана из Куфы, ученик Ваки'а ибн ал-Джарраха. Жил и умер в Багдаде.

⁵⁰ Хушайм ибн Башир ибн Аби Хазим ас-Сулами, Абу Му'авийа (104/722—183/799), глава хадисоведов Багдада, учитель Ахмада ибн Ханбалы.

⁵¹ Абу Ну'айм ал-Фадл ибн Дукайн (130/748—219/834), хадисовед из Куфы, учитель Бухари и Муслима, принадлежал к имамитскому течению шиизма.

⁵² Абу Са'ид (или Абу Са'д) 'Абдаллах ибн Са'ид ибн Хусайн ал-Кинди, известный как ал-Ашаджж (ум. 257/871), хадисовед и комментатор Корана из Куфы.

36. Книга «Толкование аятов, ниспосланных о конкретных народах» (*Tafsīr al-āy alladhī nazala fī aqwām bi-a'yānihim*) Хишама ал-Калби⁵³.

37. Книга *тафсира* Абу Джа'фара ат-Табари⁵⁴.

38. Книга *тафсира* Ибн Аби Давуда ас-Сиджистани⁵⁵.

39. Книга *тафсира* Абу Бакра ибн Аби-с-Салджа⁵⁶.

40. Книга Абу 'Али Мухаммада ибн 'Абд ал-Ваххаба ал-Джубба'и⁵⁷.

41. Книга Абу-л-Касима ал-Балхи⁵⁸.

42. Книга Абу Муслима Мухаммада ибн Бахра ал-Исфахани⁵⁹.

43. Книга Абу Бакра ибн ал-Ихшида⁶⁰, представляющая собой сокращение (*ikhtisār*) книги Абу Джа'фара ат-Табари.

44. Книга «Введение в толкование Корана» (*al-Madkhal ilā tafsīr al-Qur'ān*) Ибн ал-Имама ал-Басри⁶¹.

⁵³ Хишам ибн Мухаммад ал-Калби (ум. 204/819), куфийский авторитет по доисламской и раннеисламской истории, разделял вместе с отцом, см. выше, шиитские пристрастия.

⁵⁴ Абу Джа'фар Мухаммад ибн Джарир ат-Табари (224/839—310/923), один из наиболее известных мусульманских историков и комментаторов Корана. Его *тафсир*, подводящий итог раннему периоду мусульманской экзегетики, единодушно считался первым среди прочих комментариев.

⁵⁵ Сулайман ибн ал-Аш'ас, Ибн Аби Давуд ас-Сиджистани (ум. 316/929), хадисовед и комментатор Корана, сын Абу Давуда (ум. 889), автор одного из шести канонических сводов хадисов. Ибн Аби Давуд — автор знаменитой книги «Китаб ал-масахиф», важного источника по истории письменного текста Корана.

⁵⁶ Это не может быть Бакр ибн Мухаммад ибн 'Абдаллах ибн Исма'ил ал-Багдади, Ибн Аби-с-Салдж (ум. 257/870), багдадский комментатор Корана, так как все ученые, упомянутые после Табары, жили позже него. Более вероятный кандидат — Абу Бакр Мухаммад ибн Ахмад ал-Катиб ал-Багдади, Ибн Аби-с-Салдж (ум. 325/927), шиитский историк, правовед и хадисовед, написавший трактат под названием «Книга о ниспосланном в Коране об 'Али» (*Kitāb mā nazala fī 'Alī min al-Qur'ān*), однако среди его книг не упоминается *тафсир*.

⁵⁷ Абу 'Али Мухаммад ибн 'Абд ал-Ваххаб ал-Джубба'и (235/849—303/916), один из ведущих му'тазилитов Басры, учитель Аш'ари.

⁵⁸ 'Абдаллах ибн Ахмад, Абу-л-Касим ал-Ка'би ал-Балхи (ум. 319/931), му'тазилит, ученик Абу-л-Хусайна ал-Хаййата.

⁵⁹ Абу Муслим Мухаммад ибн Бахр ал-Исфахани (254/868—322/934), му'тазилит. Его *тафсир* был одним из главных источников Фахр ал-Дина ар-Рази в его комментарии.

⁶⁰ Ахмад ибн 'Али, Абу Бакр ибн ал-Ихшид, или ибн ал-Ихшаз (270/883—326/936), му'тазилит из Багдада.

⁶¹ Вероятно имеется в виду Ахмад ибн ал-'Аббас ибн 'Убайдаллах, Абу Бакр ал-Багдади, известный как Ибн ал-Имам (ум. 355/966), корановед из Хорасана. В. Полосин предложил другую идентификацию, основанную на тексте рукописи Честера Битти, где нисба приводится как «ал-Мисри», —

[45. Книга *тафсира* Абу Бакра ал-Асамма.]⁶²

Разбор текста

В начале анализа укажем, что воплощенная в списке комментаторов историческая конструкция имеет два основных параметра: хронологический и географический.

Список начинается с ученых, которые жили в первой половине VIII в., и постепенно, шаг за шагом, хотя и со многими анахронистическими вставками, доходит до X в., где и останавливается, что не удивительно, поскольку сам Ибн ан-Надим жил во второй половине этого века. Самый ранний из упомянутых персонажей — № 2 — Ибн 'Аббас (ум. 686), «отец *тафсира*», который отмечает начальную точку в истории экзегетики, а самый поздний — № 44 — Ибн ал-Имам. Дата его смерти, согласно разным идентификациям, — либо 966, либо 991. Во втором случае Ибн ал-Имам должен был быть еще жив, когда Ибн ан-Надим писал свой «Фихристу», что делает более раннюю идентификацию более вероятной. В любом случае, список охватывает собой период более трехсот лет, доходя практически до времени самого Ибн ан-Надима.

Второй параметр, географический, осложняющий хронологическую картину, имеет отношение к делению комментаторов по четырем основным региональным центрам, или «школам»: двум хиджазским (Мекка и Медина) и двум иракским (Куфа и Басра). Школы *тафсира* в других регионах — Сирии, Йемене, Египте, Иране, Магрибе и Центральной Азии — представлены в списке как ответвления от одного из четырех основных центров.

Оба принципа группировки материала, хронологический и географический (который часто переходит в деление по «школам»), не являются изобретением Ибн ан-Надима. Они очень частотны в арабских исторических сочинениях, особенно в биографических сводах

'Абд ал-'Азиз ибн 'Али ибн Ахмад ибн Мухаммад ибн Исхак ибн ал-Фарадж, Абу 'Ади, тоже известный как Ибн ал-Имам (ум. 381/991), чтец Корана и хадисовед, но он жил после даты, названной в авторском предисловии к «Фихристу», которая позволяет предположить, что книга была закончена в 377/987—988, а возможно и после смерти автора. Й. Фюк в «Энциклопедии ислама» называет наиболее вероятными датами смерти Ибн ан-Надима 995 или 998 г., однако В. Полосин предлагает более раннюю датировку — 990 г. В силу этого первая кандидатура представляется более вероятной.

⁶² Книга уже упоминалась выше. В. Полосин полагает, что это поздняя интерполяция.

жанра *табакат*. После X в., то есть уже после «Фихриста», книги, построенные по образцу *табакат*, начали сочинять и о корановедах. Классический пример подобного построения дает нам «Совершенство в коранических науках» Джалал ад-Дина ас-Суйути⁶³. Однако, судя по всему, целью Ибн ан-Надима было нечто отличное от обычного изложения по принципу *табакат*. Он хотел изложить оригинальную историческую концепцию, замаскированную под традиционное изложение, которая должна была подчеркнуть роль шиитов и му'тазилитов в становлении коранической экзегетики.

Логически первым шагом в достижении поставленной цели стало удаление со сцены «лишних» центров, наличие которых могло бы сделать менее отчетливой основополагающую для Ибн ан-Надима концептуальную триаду. Как известно, в первые века ислама было не менее пяти центров культурной и научной жизни: в Хиджазе — Медина и Мекка, в Ираке — Куфа и Басра, к которым позднее присоединился Багдад, постепенно вышедший на первое место, в Сирии — Дамаск, к которому иногда добавляют Хомс.

Таблица 1

«География» ранних сводов, чтений и *тафсиров*

Центр	Своды	Чтения	<i>Тафсир</i>
Медина	Зайд ибн Сабит (ум. 674)	Нафи' (ум. 785)	Зайд ибн Аслам (ум. 753)
Мекка		Ибн Касир (ум. 738)	Ибн 'Аббас (ум. 686)
Дамаск	Убайй ибн Ка'б (ум. 642)	Ибн 'Амир (ум. 736)	Убайй ибн Ка'б
Куфа	Ибн Мас'уд (ум. 653)	'Асим (ум. 774) Хамза (ум. 773) Киса'и (ум. 805)	Ибн Мас'уд
Басра	Абу Муса ал-Аш'ари (ум. 662)	Абу 'Амр ибн ал-'Ала' (ум. 771 или 776)	Ал-Хасан ал-Басри (ум. 728)

⁶³ См.: Джалал ад-Дин ас-Суйути. Ал-Иткан фи 'улум ал-Кур'ан. Каир, 1978. Т. 2. С. 239—244. Русский перевод см. в: Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 1. Учение о толковании Корана / Вступит. ст., пер. и примеч. Д. В. Фролова. М.: Муравей, 2000. Гл. 80: О разрядах комментаторов. С. 97—109. Прекрасное изложение истории коранической экзегетики по принципу *табакат* дает также: Бадр ад-Дин аз-Заркаши. Ал-Бурхан фи 'улум ал-Кур'ан. Бейрут, 1988. Т. 2. С. 147—216.

Ранняя история коранического текста и коранической экзегетики тоже привязана к этим основным центрам (*amṣār*). В таблицу 1 мы свели данные о географической локализации авторов ранних сводов, основоположников «семи чтений» и основателей школ *тафсира* по данным мусульманской традиции⁶⁴.

Из пяти главных центров⁶⁵ в картине экзегетики, которую рисует Ибн ан-Надим, «выпадают» два центра.

Во-первых, Мекка, которая, как можно заметить, практически сливается с Мединой в единый «сдвоенный» центр мусульманской учености, в хиджаскую школу. В ней не было никакого своего раннего свода Корана, по некоторым версиям для нее даже не делалось отдельного списка «Османова кодекса», особое чтение Ибн Касира было одним из наименее распространенных, в отличие от мединского чтения Нафи'а, которое дожило до наших дней и даже получило фиксацию в печатном издании Корана. Кроме того, Ибн 'Аббас может считаться основателем общей для двух центров экзегетической традиции, ибо он жил и там, и там, а в конце жизни вообще обосновался в Таифе, и ученики у него были и из Мекки, и из Медины, как, впрочем, и из самых разных мест. Особая же мединская традиция *тафсира*, если вести отсчет ее возраста от Зайда ибн Аслама⁶⁶, минимум на два поколения моложе школы Ибн 'Аббаса. Начало ее относится уже к позднеомейядскому времени.

Во-вторых, Дамаск, столица омейядских халифов. Дамасская школа никак не может быть моложе иракских школ, но в концепции

⁶⁴ Имена семи канонических чтцов Корана и их «географическое» распределение по центрам раннего ислама хорошо известны. Данные о ранних кодексах мы сверили по «Книге сводов Корана» (*Kitāb al-maṣāḥif*) Ибн Аби Давуда (ум. 929), изданной в: *A. Jeffery. Materials for the History of the Text of the Qur'an. The Old Codices. Leiden, 1937*, а данные об основателях региональных традиций *тафсира* — по вышеупомянутым трактатам Заркаши и Суйути.

⁶⁵ Этот список из пяти главных центров, в том числе и для истории мусульманского корановедения, подтверждается и преданием о числе сделанных списков «Османова кодекса» и центрах, куда они были разосланы. Главная версия этого предания говорит о пяти списках, один был оставлен в Медине, где был составлен свод, а оставшиеся четыре были отосланы в Мекку, Дамаск, Куфу и Басру. Однако есть извод, где говорится о четырех списках. В таком случае общий список остается для «двух священных городов»: Мекки и Медины. С другой стороны, есть и извод предания, где говорится о семи списках, причем число стран не увеличивается, ибо два дополнительных списка не вышли за пределы Аравии (Йемен и Бахрейн).

⁶⁶ Кстати, в списке комментаторов у Ибн ан-Надима Зайда нет.

Ибн ан-Надима она отодвинута на второстепенные позиции и помещена среди более поздних региональных школ, представляющих собой (или представленных как) ответвления от основных школ. Первый упомянутый ученый из Дамаска, Са'ид ибн Башир (ум. 784), поставлен на двадцатое место в списке, причем в тексте «Фихриста» подчеркнуто, что он научился толковать Коран у Катады, басрийского ученого.

Естественно, что из списка выпал Убайй ибн Ка'б, сподвижник родом из Медины, секретарь Мухаммада, которого Табари упоминает в числе тех, кто записывал Коран при жизни Пророка под его диктовку, и наконец которого Суйути включил в первый разряд (*tabaqa*) комментаторов Корана. Десятка имен, входящих у Суйути в этот первый разряд, была затем повторена во многих сочинениях по истории *тафсира* и стала краеугольным камнем традиционной картины⁶⁷. Включение Убаййа в список означало бы слишком ранний старт для дамасской традиции.

Второй шаг — отождествление ранних школ с тремя основными течениями мусульманской идеологии первых веков хиджры, которые были в центре внимания Ибн ан-Надима. Если судить по именам, включенным в список, хиджаская школа являлась центром становления традиционалистского *тафсира* в русле формирующегося суннитского правоверия, Куфа — центром шиитской школы *тафсира*, Басра — центром му'тазилитской рационалистической экзегетики. Эта картина не совсем беспочвенна, хотя реальность намного более сложна. Так, например, в подобной схеме из списка выпадает Ибн Мас'уд⁶⁸, так же как другие куфийские ученые, которые не разделяли шиитские пристрастия.

Третий шаг — это перемена мест трех школ таким образом, чтобы куфийская (шиитская) школа возглавила список, хотя если соблюдать хронологию, то первой должна стоять более ранняя школа,

⁶⁷ Остальные девять имен — это четыре праведных халифа: Абу Бакр, 'Умар, 'Усман, 'Али, и далее Ибн Мас'уд, Ибн 'Аббас, Зайд ибн Сабит, Абу Муса ал-Аш'ари и 'Абдаллах ибн аз-Зубайр (ум. 692).

⁶⁸ Суйути, говоря о ранних региональных школах экзегетики, прямо утверждает, что куфийские *муфассирун* — «это ученики (*aṣḥāb*) Ибн Мас'уда». Следует добавить, что из своей «десятки первых» Суйути, который учитывает только суннитскую традицию, прослеживает реальные цепи передатчиков только от трех комментаторов, а именно от Ибн 'Аббаса, Убаййа и Ибн Мас'уда, причем последние двое отсутствуют в списке Ибн ан-Надима.

идушая от Ибн 'Аббаса, а также чтобы отодвинуть басрийскую школу на третью позицию, представив ее более молодой чем первые две школы. Возможно, ради этого из списка был вычеркнут Абу Муса ал-Аш'ари, который внес вклад в формирование басрийской школы, ибо он жил на одно-два поколения ранее ал-Хасана ал-Басри.

Предложенная реконструкция того, какими соображениями мог руководствоваться Ибн ан-Надим, составляя список, имеет то достоинство, что она позволяет объяснить большую часть «нарушений порядка» и проявлений «непоследовательности» в череде имен и представить список как имеющий столь же четкую композицию, как и картина истории школ «чтений» Корана, нарисованная автором «Фихриста».

В построении списка можно выделить пять композиционных «ядер» или «блоков», из которых и складывается рисуемая картина:

Блок 1 (№ 1—15)⁶⁹ — VIII в.⁷⁰ — (Куфа — Мекка — Медина):

Первой в списке Ибн ан-Надим ставит куфийскую школу, которая представлена как исключительно шиитская в своей ориентации. Из восьми ученых, связанных с Куфой, пятеро — шииты, причем трое из них (№ 1 — Абу-л-Джаруд, № 3 — Ибн Таглиб, № 4 — Абу Хамза ас-Сумали) — ученики и последователи 5-го шиитского имама ал-Бакира (ум. 736), который считался и, по-видимому, являлся основателем шиитской школы экзегетики. Именно с него и начинается список комментаторов у Ибн ан-Надима. Хотя сам ал-Бакир жил и умер в Медине, он предстает как основатель школы, локализованной в Куфе, и доктринальный и географический аспекты в характеристике школы сливаются воедино.

⁶⁹ Среди лиц, вошедших в этот блок, опознать не удалось № 6 — Мухаммад ибн 'Али ибн Джинни (или: Джани). Правда, В. Полосин считает этот пункт списка позднейшей интерполяцией. Некоторая неуверенность остается и относительно идентификации № 12, которого мы предположительно отождествили с Абу 'Али Хусайном ибн Давудом ал-Миссиси, известным как Сунаид (ум. 841), поскольку он жил намного позже всех персонажей, входящих в этот блок. Возможно, если они когда-то будут окончательно опознаны, и сомнения рассеются, картина может несколько измениться. Еще одно замечание. В пунктах № 1—2 упоминается не два, а восемь человек, а в пункте № 14 — двое имевших отношение к экзегетике. Таким образом, общее число упомянутых в этом блоке корановедов равняется 22.

⁷⁰ Подавляющее большинство лиц, упомянутых в составе этого блока, жили в VIII веке. Исключений очень мало — с одной стороны, Ибн 'Аббас (ум. 686) и с другой — Сунаид (ум. 841), если это отождествление верно.

Как можно заметить, представители школы ал-Бакира помещены в списке компактно, чтобы подчеркнуть ее значение и вес. Этого нельзя сказать о школе Ибн 'Аббаса, другими словами, хиджазской школе, которая поставлена в списке второй, хотя и хронологически и по значению она должна была бы стоять первой. В пункте 2 кроме самого Ибн 'Аббаса упоминается еще пять экзегетов его школы, причем трое из них жили в Мекке (Хумайд, Ибн Аби Нуджайх и 'Иса ибн Маймун), а двое — в Куфе (Муджахид и Варка'). Окруженная с обеих сторон учениками ал-Бакира школа Ибн 'Аббаса выглядит локальным, мекканским явлением, хотя уже по составу учеников, упомянутых рядом с учителем, ясно, что это не так. Еще более ситуация с хиджазской школой проясняется, если мы посмотрим на всех, кто с ней связан в данном блоке. Это еще три куфийца: шииты Судди (№ 8) и Ибн Аби Зийад (№ 9), а также Абу Раук (№ 11); басриец Давуд ибн Аби Хинд (№ 10); Нахшал и ад-Даххак (оба — № 14), которые перенесли традиции школы из Басры в Хорасан; 'Икрима (№ 15), который основал традицию экзегетики в Магрибе. Всего вместе с самим Ибн 'Аббасом получается 13 человек.

Из сказанного можно сделать два вывода. Во-первых, школа Ибн 'Аббаса через учеников основателя распространила свое влияние на Ирак (и Куфу, и Басру), далее — на Хорасан, а также — на Магриб, не говоря уже о Хиджазе, причем уже тогда, когда школы ал-Бакира еще не существовало. Во-вторых, влияние Ибн 'Аббаса на куфийскую школу экзегетики было не меньшим, чем влияние ал-Бакира, а, судя по датам жизни Муджахиды и Абу Раука, еще и более ранним.

Если вспомнить «забытого» Ибн ан-Надимом Ибн Мас'уда и его учеников, то получается, что основы толкования Корана в Куфу были привнесены прежде всего Ибн Мас'удом и Ибн 'Аббасом, а уж затем на это основание легло влияние ал-Бакира, которое охватило собой часть прошиитски настроенных экзегетов. Другими словами, получается именно та картина, которую Ибн ан-Надим тщательно старается затушевать, выпятив роль одного и приуменьшив роль других. Причем добивается этого он исключительно средствами отбора имен и их расстановки в определенном порядке.

Масштаб влияния школы Ибн 'Аббаса затушеван прежде всего тем, что, как можно заметить, ее представители расположены не компактно, а разбросаны по всему блоку, так что, не зная в деталях послужной список каждого ученого, их связь со школой можно и не заметить. Кроме того, из четырех главных передатчиков *тафсира*

Ибн 'Аббаса — 'Али ибн Аби Талхи (ум. 761), Са'ида ибн ал-Джубайра (ум. 714), Муджахиды (ум. 722), 'Икримы (ум. 723) — первый был «забыт», а второй «отодвинут» и анахронистически помещен в третью десятку имен списка, образующих третий композиционный «блок».

Ситуация с экзегетикой в Куфе подверглась «ретуши» с помощью тех же средств, то есть сочетания отбора (исключение Ибн Мас'уда) и композиции (куфийские экзегеты из школы Ибн 'Аббаса, как шииты, так и не-шииты, были отодвинуты назад, а не поставлены рядом с учениками ал-Бакира).

Третьей в составе блока идет мединская школа — сунниты Зайд ибн Аслам (ум. 753) — № 6, Малик ибн Анас (ум. 795) — № 7, и шиит-зайдит Суфйан ибн 'Уйайна (ум. 814) — № 13. Последний уже выходит за рамки VIII в., но помещен здесь, видимо, в качестве противовеса Малику, чтобы и в этой школе продемонстрировать наличие шиитского влияния. Отметим, что мединец ал-Бакир явно ассоциируется у Ибн ан-Надима не с мединской, а с куфийской школой как ее основатель. Укажем также, что появление особой мединской школы в картине Ибн ан-Надима происходит позже, если судить по датам жизни упомянутых ее представителей, чем становление школы ал-Бакира, что и требовалось доказать.

Общий результат отбора и компоновки имен состоит в том, что шиитская ученость предстает как главная и вездесущая линия развития экзегетики, в то время как экзегеты суннитской ориентации выглядят как разрозненные локальные явления. Излишне говорить, что когда историю мусульманской экзегетики пишут суннитские ученые, например, Суйути, картина получается иной.

Блок 2 (№ 16—21)⁷¹ — VIII век — (Басра):

Эта группа меньше в численном отношении, но более однородная, чем предыдущая, так как она включает в себя только ал-Хасана ал-Басри (ум. 728) — № 16 и его учеников, прямых или косвенных. Таким образом, этот блок можно назвать блоком басрийской школы, которая возникает примерно в то же время, что и школы, упомяну-

⁷¹ Всего в пяти номерах списка упоминается восемь экзегетов. Из них один — Абу Карима Йахйа ибн ал-Мухаллаб (№ 18) — не поддается точной идентификации, а другой, упомянутый в списке дважды (№ 17 и № 44) му'тазилит Абу Бакр ал-Асамм (ум. 840), выбивается из ряда хронологически, причем в обоих случаях.

тые выше, с ее ответвлениями в Дамаске — Са'ид ибн Башир (ум. 784), в Куфе и Багдаде — Шайбан ибн 'Абд ар-Рахман ан-Нахви (ум. 780), и в Йемене — Ма'мар ибн Рашид (ум. 770) и его ученик Мухаммад ибн Саур (ум. 806).

Место, отведенное известному му'тазилитскому богослову Абу Бакру ал-Асамму, 'Абд ар-Рахману ибн Кайсану (ум. 840), который по чисто хронологическим соображениям не может быть назван учеником ал-Хасана ал-Басри, сразу после учителя, можно гипотетически объяснить стремлением Ибн ан-Надима установить связь между басрийской школой экзегетики и му'тазилитизмом, а также и шиизмом, поскольку Ибн Кайсан был известен своими симпатиями к 'Али.

Отметим еще один весьма примечательный момент. В составе этого блока, насколько мы можем судить, кроме Абу Бакра ал-Асамма нет ни одного шиита.

Первые два блока в какой-то степени отражают представления Ибн ан-Надима о связях между ранними и поздними школами *тафсира*. Так, Магриб и Хорасан представлены, как мы помним, ответвлениями от хиджазской школы, а Сирия, Багдад и Йемен — ветвями басрийской школы.

Блок 3 (№ 22—29) — VIII в.⁷²

Этот третий блок менее структурирован по сравнению с первыми двумя с точки зрения географического распределения — Ирак: Куфа, Басра, Багдад; Иран: Мерв, Хорасан. Обращает на себя внимание в этом отношении, во-первых, «восточный» крен этой части списка (как и в блоке № 2, представителей Хиджаза в списке нет); во-вторых, тот факт, что куфийцев опять в списке много (трое из восьми: Калби, Мукатил ибн Сулайман, Ваки' ибн ал-Джаррах).

Однако можно заметить, что начинает складываться образ генезиса багдадской школы экзегетики. К Шайбану ибн 'Абд ар-Рахману ан-Нахви (ум. 780), ученику ал-Хасана ал-Басри, который сначала жил в Куфе, а потом переехал в Багдад, включенному во второй блок, здесь добавляются Мукатил ибн Сулайман (ум. 767), шиит-

⁷² Как и в предыдущих блоках, некоторые ученые, включенные в блок, хронологически выбиваются из ряда. Большинство лиц жило в середине или второй половине VIII века, однако Са'ид ибн ал-Джубайр (ум. 714), о котором речь шла выше, жил в основном в VII веке, а Йа'куб ад-Даураки (ум. 866) — фигура уже следующего, IX в. Он моложе остальных почти на сто лет.

зейдит, в толковании Корана принадлежавший к школе Ибн 'Аббаса, который жил в Басре и Багдаде, а также Йа'куб ад-Даураки (ум. 866), главный хадисовед Ирака, который учился в том числе у Суфйана ибн 'Уйайны (ум. 814), шиита-зейдита из Медины, включенного в первый блок.

Таким образом, роль шиизма опять оказывается доминирующей в становлении багдадской школы, а влияние ал-Хасана ал-Басри и Ибн 'Аббаса предстает как некий дополнительный фактор ее формирования. Вместе с тем Хиджаз оказывается главным центром, повлиявшим на багдадскую экзегетику, а Басра, соперница Куфы, отодвигается на второй план, что далеко не соответствует действительности.

Обращает на себя внимание одна повторяющаяся во всех трех блоках случайность или закономерность. Все блоки хронологически представляют экзегетику VIII в. При этом в каждую из трех групп включена фигура, относящаяся к следующему, IX в.: 1 блок — Сунаид (ум. 841), 2 блок — му'тазилит Абу Бакр ал-Асамм (ум. 840), 3 блок — главный хадисовед Ирака, мединец Йа'куб ад-Даураки (ум. 866). Возможная символическая значимость таких анахронистических вставок подкрепляется тем фактом, что следующий, четвертый блок весь посвящен экзегетике IX в. В двух случаях точно эта хронологически более поздняя фигура как бы намечает направление дальнейшего развития: басрийской школы — как воплощения рационалистической (му'тазилитской) линии в толковании Корана, багдадской школы — как воплощение традиционалистской линии, связанной с процессом становления суннитского правоверия. Относительно первого же случая у нас просто недостаточно данных, не говоря уже о том, что сама идентификация не безусловна.

Блок 4 (№ 30—37) — IX в.:

Этот блок, заканчивающийся на Табари (ум. 923), тем самым завершает весь ранний период истории мусульманской экзегетики, итог которому как раз и подводит внушительный многотомный *тафсир* этого великого историка и комментатора Корана. Суйути в «Иткане» был совершенно прав, считая *тафсир* Табари поворотной точкой в истории экзегетики. Эта оценка Табари стала общим местом в корановедческих исследованиях.

Судя по именам, включенным в список, IX в. — это век куфийской и багдадской школ в тесном переплетении между собой, причем шиитский элемент занимает весьма заметное место в этом сим-

биоэ. Пять из восьми (даже семи, если не считать Табари, занимающего совершенно особое место) экзегетов связаны с Куфой (Йусуф ал-Каттан, Абу Бакр ибн Аби Шайба, Абу Ну'айм ал-Фадл ибн Дукайн, Хишам ал-Калби), причем два последних — шииты. Трое — багдадцы, как правило, прошедшие выучку в Куфе (Йусуф ал-Каттан, Абу Бакр ибн Аби Шайба, Хушайм ибн Башир). Кроме куфийцев и багдадцев, часто к тому же в одном лице, есть еще только один басрийец (Мухаммад ибн Аби Бакр ал-Мукаддами), и все.

В списке есть только один анахронизм — Хушайм ибн Башир (ум. 799), который относится не к IX, а к предыдущему, VIII в. Будучи главой хадисоведов Багдада своего времени, он в этом качестве является прямым аналогом Йа'куба ад-Даураки (ум. 866), который, тоже анахронистически, попал в третий блок, оказавшись среди экзегетов VIII в. Создается впечатление, что эти два ученых как бы поменялись местами, оказавшись каждый не в своем времени. Однако если мы вспомним, что Йа'куб был учеником шиита-зейдита из Медины Суфйана ибн 'Уйайны и тем самым воплощал в себе правильную, с точки зрения Ибн ан-Надима, связь багдадской школы с ранней фазой экзегетики, а Хушайм ибн Башир был учителем крайнего традиционалиста Ахмада ибн Ханбала, тем самым воплощая в себе дальнейшую фазу развития суннитского правоверия именно в Багдаде, то место каждого из них покажется не столь уж нелогичным.

Отметим еще один момент, общий для блоков 3 и 4. Все экзегеты в них также и хадисоведы, что демонстрирует тот объективный факт, что именно в IX в. две ветви мусульманской науки — богословски-рационалистическая и хадисоведчески-законоведческая — сливаются воедино, и именно на этом основании вырастает вся классическая мусульманская экзегетика, которая начинается с Табари (Ибн Касир, Замахшари, Байдави, Куртуби, Фахр ад-Дин ар-Рази, Суйути и др.).

Блок 5 (№ 38—44) — X в.:

Нигде концептуализм и конфессиональная ангажированность Ибн ан-Надима не проступают столь отчетливо, как в первом и последнем композиционных блоках его списка комментаторов Корана. О первом блоке мы уже говорили выше, что касается этого, последнего блока, то состав экзегетов, упоминаемых Ибн ан-Надимом, весьма далек от реального развития экзегетики в это время, когда му'тазилитизм стал в значительной мере делом прошлого, а шиизм все

дальше расходился с суннитским правоверием, идя своим особым путем. Между тем четыре из семи (или пять из восьми, если считать и здесь повторенного дважды Абу Бакра ал-Асамма) экзегетов — му‘тазилиты, а один — шиит. В отличие от предыдущего блока, где абсолютно преобладали Куфа и Багдад, здесь доминируют Багдад и Басра, что совершенно естественно, поскольку в основном упоминаются му‘тазилиты, а две основные школы му‘тазилитизма — это как раз басрийская и багдадская.

Таким образом, картина истории экзегетики, нарисованная Ибн ан-Надимом и охватывающая, как минимум, три века (VIII—X вв.), начинается с шиитов, которые оказываются важным фактором ее формирования, а завершаются му‘тазилитами, которые тоже вплетены в эту историю как вполне различимая нить, связывающая ее воедино. Между ними же, местами почти незаметная, растворяется главная и основная линия развития мусульманской экзегетики, связанная с этапами становления и консолидации в мусульманской науке традиции суннитского правоверия. Если говорить, опираясь на личности, то можно сказать, что эта история начинается не с Ибн ‘Аббаса и завершается не Табари, как должна была бы, а начинается с шиита ал-Бакира и завершается му‘тазилитом Абу Бакром ал-Асаммом, который, возможно, именно ради этого и повторен второй раз.

Отметим еще один момент. Список завершают две книги, свидетельствующие о том, что наука о толковании Корана (*‘ilm at-tafsīr*) уже обретает, вслед за наукой о чтении Корана (*‘ilm al-qirā’ān*), зрелость и определенность.

Во-первых, сокращение тафсира Табари, сделанное му‘тазилитом из Багдада Абу Бакром ибн ал-Ихшидом (ум. 936). Появление книг жанра *mukhtaṣar* «сокращение», примерно соответствующего тому, что в современной литературе часто называют «дайджест», в мусульманской культуре означает, что в той или иной области знания появились классические сочинения, которые заслуживают того, чтобы появились их популярные общедоступные версии.

Во-вторых, «Введение в толкование Корана» (*al-Madkhal ilā tafsīr al-Qur‘ān*) Ибн ал-Имама ал-Басри (ум. 966?). Появление книг жанра «Введение» (или «Основы») обычно означает, что та или иная дисциплина обрела определенность с точки зрения проблематики и метода.

В завершение анализа сделаем два заключительных замечания. Во-первых, хотя об арабских средневековых сочинениях, все равно, адабных или научных, часто говорится обратное, ни один текст не

представляет собой полный хаос, хотя порядок, который определяет их композицию и структуру, иногда бывает трудно выявить, так как основополагающие для этого порядка принципы сильно отличаются от привычных нам. Параграф «Фихриста» о комментариях к Корану — еще одно подтверждение этого.

Второе замечание касается общего контекста, в который может быть вписана настоящая статья. Со времени «Истории Корана» Теодора Нельдеке и вплоть до нашего времени «Фихрист» вместе с «Итканом» Суйути были основными источниками по истории коранических наук в работах европейских исследователей. Оба источника часто рассматривают как части единой картины, дополняющие друг друга. Если же наш анализ верен, то эти сочинения представляют взгляды на объект с разных, противостоящих друг другу точек зрения, что необходимо учитывать при исследовании мусульманского корановедения и коранической экзегетики.

К ВОПРОСУ О РАСПРОСТРАНЕНИИ ГРАМОТНОСТИ В МЕККЕ И МЕДИНЕ В ПЕРИОД ПРОПОВЕДИ МУХАММАДА *

Мусульманская традиция сохранила для нас списки грамотных жителей обоих центров раннего ислама, очертив тем самым круг тех, кто мог начать запись коранического откровения. На наш взгляд, этот материал заслуживает самого пристального внимания независимо от того, как относиться к его исторической достоверности. Один из таких списков содержится в главе об арабской письменности, завершающей знаменитое сочинение историка Абу-л-Хасана ал-Балазури (ум. 892) «Покорение стран»¹. Глава эта примечательна тем, что содержит самое раннее изложение предания о происхождении арабского письма, дошедшее до нас.

Книга охватывает историю первого века хиджры, от переселения Мухаммада в Медину (622) до завоевания Синда (Пенджаба), которое произошло при могущественном омейядском полководце и государственном муже ал-Хаджаджже ибн Йусуфе (ум. 714). Изложение истории завоеваний, приведших к созданию огромного государства, завершается главами, посвященными государственному устройству халифата, как оно сложилось в эпоху 'Абд ал-Малика (685—705). Как известно, в реформу государственного управления, которую осуществил 'Абд ал-Малик по инициативе уже упоминавшегося ал-Хаджаджжа, в качестве важнейшего элемента входила реформа

* Статья была опубликована в сборнике: Гуманитарная наука в России: Соросовские лауреаты. Филология, литературоведение, культурология, лингвистика, искусствоведение. М., 1996. С. 108—114.

¹ Мы использовали издание: *Абу-л-Хасан ал-Балазури*. Футух ал-булдан. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийя, 1978. Глава о письме, последняя в книге, находится на с. 456—460.

арабской письменности, которая окончательно превратила арабский язык в письменный, государственный и литературный. Вероятно, это объясняет появление в ряду завершающих трактат глав, носящих названия «О печати», «О монетном деле», главы — «О письме», которая на первый взгляд выглядит инородной в сочинении совершенно не филологического характера.

Главным источником сведений у Балазури выступает Мухаммад ибн 'Умар ал-Вакиди (747—823), который вместе с создателями жизнеописания Пророка (*сирь*) Ибн Исхаком (ум. 768) и Ибн Хишамом (ум. ок. 833) образует важнейшее начальное звено собственно мусульманской историографии. Текст Балазури скомпонован из 17 автономных свидетельств — 14 раз в качестве источника информации назван Вакиди, причем по способу цитирования видно, что Балазури опирается как на письменные тексты Вакиди, так и на сообщения, которые передавались от него устно, в том числе и через его знаменитого ученика Ибн Са'да (ум. 845), основоположника традиции биографических сводов, ставшей характернейшей приметой классической арабо-мусульманской культуры. Именно у Вакиди берет Балазури сведения о грамотных мекканцах, современниках Мухаммада. Всего он перечисляет 17 мужчин. Вот их список (в том порядке, в каком их перечисляет Балазури):

1) 'Умар ибн ал-Хаттаб (584—644), 2-й праведный халиф (634—644), инициатор составления первого свода Корана Зайдом ибн Сабитом (ум. 665). Происходил из клана 'ади ибн ка'б, входившего в число «внешних», или пригородных, курайшитов (*quraysh al-zawāhir*). Ислам принял рано, став сороковым или сорок пятым мусульманином.

2) 'Али ибн Аби Талиб (600—661), 4-й праведный халиф (656—661). Из рода хашим, двоюродный брат Мухаммада и его зять, муж Фатимы. Рано осиротел и воспитывался в доме Мухаммада. Один из первых мусульман (по преданию третий, после жены Мухаммада Хадиджи и его вольноотпущенника и приемного сына Зайда ибн ал-Харисы). Согласно Табари, 'Али «писал» для Мухаммада. По сведениям Ибн ан-Надима он составил собственный свод Корана, который до нас не дошел и о котором мы не имеем практически никаких сведений.

3) 'Усман ибн 'Аффан (577—656), 3-й праведный халиф (644—656), инициатор составления комиссией во главе с Зайдом ибн Сабитом «Османова кодекса», ставшего важной вехой в процессе унификации

Корана и основой его нынешнего канонического текста. Из рода умаййа, дважды зять Мухаммада (муж двух его дочерей — Рукайи и Умм Кулсум). Ислам принял очень рано. Эмигрировал в Эфиопию, откуда вернулся уже в Медину.

4) Абу 'Убайда ибн ал-Джаррах, 'Амир ибн 'Абдаллах ал-Фихри (584—639), мусульманский полководец, завершивший покорение Сирии после Халида ибн ал-Валида. Из рода ал-харис ибн фикр из «внешних курайшитов». Ислам принял очень рано.

5) Талха ибн 'Убайдаллах ал-Джуд (596—656), выдающийся сподвижник из курайшитского рода тайм. Из числа первых восьми мусульман².

6) Йазид ибн Аби Суфйан (ум. 639), сын предводителя мекканцев в борьбе против Мухаммада Абу Суфйана, брат Му'авии, будущего основателя омейядской династии. Из рода умаййа. Как и его отец и брат, принял ислам в день взятия Мекки (629).

7) Абу Хузайфа ибн 'Утба ибн Раби'а (ум. 633), сын знаменитого 'Утбы ибн Раби'а, одного из авторитетнейших людей Мекки в преисламскую эпоху, погибшего в битве при Бадре на стороне мекканцев. Рано осиротевший 'Утба, происходивший из побочного рода клана 'абд шамс, воспитывался в доме отца Абу Суфйана — Харба ибн Умайи. Один сын 'Утбы — Абу Хузайфа — рано принял ислам и позже эмигрировал в Эфиопию, другой — Абу Хашим — сражался до последнего и принял ислам лишь в день взятия Мекки, оставив, однако, более заметный след в истории новой религии.

8) Хатиб ибн 'Амр, «брат Сухайла ибн 'Амра ал-'Амири из курайшитов». Из рода 'амир из «внешних курайшитов». Ислам принял поздно, в день взятия Мекки. Из двух братьев более известен Сухайл, бывший знаменитым оратором еще до ислама.

9) Абу Салама ибн 'Абд ал-Асад ал-Махзуми — сподвижник из рода махзум, первый муж Умм Саламы, на которой после его смерти

² Эти пять человек вошли в десятку тех, кому, по слову Мухаммада, был обещан рай еще при жизни. Остальные пять — Абу Бакр ас-Сиддик, аз-Зубайр ибн ал-'Авамм, Са'д ибн Аби Ваккас, Са'ид ибн Зайд, 'Абд ар-Рахман ибн 'Ауф. Пережившие 'Умара из этих десяти шестеро составили «Совет» (Шуру), назначенного 'Умаром на смертном ложе для выборов нового халифа. В Шуру, таким образом, вошли: 'Али, 'Усман, Талха, аз-Зубайр, Са'д ибн Аби Ваккас, 'Абд ар-Рахман ибн 'Ауф. Из сопоставления двух списков можно заключить, что половина избранных (*mubashsharūn*) была неграмотна.

женился Мухаммад. Ислам, как и его жена, принял рано. Эмигрировал в Эфиопию, умер в Медине после хиджры.

10) Абан ибн Са'ид ибн ал-'Ас (ал-'Аси) ибн Умаййа (ум. 634) — первоначально активный противник ислама, принявший новую веру лишь в день взятия Мекки. Табари упоминает его среди тех, кто «писал» для Мухаммада. Из рода умаййа.

11) Халид ибн Са'ид (ум. 635), брат Абана, рано принял ислам и позже эмигрировал в Эфиопию, откуда вернулся уже в Медину после взятия Мекки. Табари также упоминает его среди тех, кто «писал» для Мухаммада. По некоторым свидетельствам, Халид был катибом Пророка еще в Мекке, но это сомнительно, ибо вряд ли уже перед хиджрой в Эфиопию Мухаммад нуждался в секретарях.

12) 'Абдаллах ибн Са'д ибн Аби Сарх ал-'Амири (ум. 657) — выдающийся полководец, завоеватель Африки. Молочный брат 'Усмана, из рода 'амир. Ибн Аби Сарх — очень противоречивая фигура в истории раннего ислама. Табари упоминает его среди тех, кто «писал» для Мухаммада. В некоторых источниках говорится, что он записывал для него кораническое откровение. Хвастался тем, что вписывал в Коран, что хотел, или что Мухаммад вставлял в Коран то, что он советовал пророку. Отступил от ислама и вернулся в новую веру лишь в день взятия Мекки. Мухаммад приказал казнить его, но 'Усман выпросил для него помилование.

13) Хувайтиб ибн 'Абд ал-'Узза ал-'Амири (ум. 674) — один из долгожителей среди сподвижников. Из рода 'амир. Ислам принял поздно, в день взятия Мекки.

14) Абу Суфйан ибн Харб ибн Умаййа (567—652) — предводитель мекканцев в борьбе против ислама из рода умаййа, отец Йазиды и Му'авии. Принял ислам в день взятия Мекки.

15) Му'авийа ибн Аби Суфйан (ум. 680) — основатель омейядской династии. Принял ислам поздно, в день взятия Мекки. Табари упоминает его среди тех, кто «писал» для Мухаммада.

16) Джухайм ибн ас-Салт ибн Махрама ибн ал-Мутталиб ибн 'Абд Манаф — был в армии мекканцев при Бадре. Остался в памяти потомков своим пророческим сном, предсказавшим гибель многим в этом сражении.

17) Ал-'Ала' ибн ал-Хадрами, «союзник курайшитов» (ум. 642) — крупный полководец раннего ислама. Табари упоминает его среди тех, кто «писал» для Мухаммада. Его отец был выходцем из Хадрамаута, переселившимся в Мекку и установившим союзнические отношения с Харбом ибн Умаййей.

Помимо этого списка из 17 мужчин Балазури добавляет еще ряд разрозненных свидетельств о грамотных мекканках, в основном, того же Вакиди и один раз — Мухаммада аз-Зухри (678—742), знаменитого передатчика хадисов, который первым начал их записывать, а также соединять их в связное повествование, которое стало основой для жизнеописания Мухаммада.

Всего упоминается 7 женщин, но две из них жили гораздо позже и к доисламскому периоду вряд ли имеют отношение³.

Остаются пять мекканок:

1) Аш-Шифа' бинт 'Абдаллах ал-'Адавиййа (ум. ок. 640) из того же рода 'ади, что и 'Умар. Была грамотной еще до принятия ислама, в который обратилась в Мекке задолго до хиджры. Примечательно, что именно она научила читать и писать Хафсу, дочь 'Умара и жену Мухаммада, которой был вручен на хранение первый свод Корана.

2) Хафса (604—665) — дочь 'Умара и жена Мухаммада, научилась грамоте у аш-Шифа'.

3) Умм Кулсум бинт 'Укба (ум. 653) — сводная сестра 'Усмана, рано приняла ислам. Узнав о хиджре Мухаммада, одна пешком отправилась в Медину. Впоследствии была последовательно женой четырех ближайших сподвижников Мухаммада.

4) 'Аиша бинт Аби Бакр (ум. 678) — жена Мухаммада, умела читать Коран, но не писать.

5) Умм Салама Хинд бинт Сухайл (596—681) — из рода махзум. Жена Абу Саламы (см. выше). Овдовев, вышла в Медине за Мухаммада. Была известна своей образованностью, передавала много хадисов. Умела читать, но не писать.

Распределение лиц из списка по родам и кланам племени курайш весьма примечательно. Из 17 курайшитских родов в списке представлены только семь. При этом на четыре рода, восходящие к общему предку, легендарному основателю города вокруг Ка'бы — Кусаййу: хашим (род Мухаммада и предков Аббасидских халифов), умаййа (род основателя омейядской династии), тайм и махзум, приходится 12 мужчин из 17, а из женщин с ними связаны кровными или брачными узами 4 из 5.

³ Это 'Аиша бинт Са'д ибн Аби Ваккас (653—735), которая говорила: «Грамоте меня обучил отец» (?), и Карима бинт ал-Микдад, дочь йеменца, приехавшего в составе делегации к Мухаммаду — ал-Миклада ибн Ма'дикариба ал-Кинди (ум. 706).

Больше всего грамотных мекканцев происходило из рода умайя или было связано с ним (8 мужчин и 1 женщина). Это вполне согласуется с преданием об изобретении письма и проникновении его в Мекку, которое Балазури передает в версии семейства Калби. По этому преданию, арабское письмо привез в Мекку христианин Бишр ибн 'Абд ал-Малик, брат Укайдира, правителя Думат ал-Джандал (ныне — ал-Джауф), оазиса в северо-западной части Аравии по дороге в Сирию. Одним из двух мекканцев, которые научились от него письму, был Суфйан ибн Умайя, старше Мухаммада на поколение. От него письмо и распространилось в поколении современников Мухаммада, прежде всего, среди членов рода умайя.

Грамотные из рода умайя распределяются по трем семьям. Наиболее многочисленны они в семье Харба ибн Умайи, брата Суфйана ибн Умайи. Это Абу Суфйан ибн Харб и два его сына — Йазид и Му'авийа, Абу Хузайфа, сын воспитанника Харба — 'Утбы ибн Раби'а, и ал-'Ала' ибн ал-Хадрами, сын йеменца, принявшего покровительство Харба.

Род в целом занимал враждебное отношение к исламу и активно боролся против Мухаммада. Его представители приняли ислам в последний момент, когда пала Мекка и перед ними встал выбор — либо ислам, либо смерть. Единственное исключение — Абу Хузайфа. Однако двое из них, по данным Табари, были писцами Мухаммада — Му'авийа и Ибн ал-Хадрами. Тем не менее представляется сомнительным, чтобы кто-то из перечисленных лиц записывал коранические откровения.

Во-первых, большинство из них могли находиться рядом с Мухаммадом лишь последние три года его жизни (629—632), а Абу Хузайфа, рано принявший ислам, очень скоро уехал в Эфиопию и мог слышать и запоминать проповедь Мухаммада лишь в самом начале или в самом конце его пророческой деятельности. Таким образом, ни у кого из этих лиц не могло быть достаточного знания коранического текста не понаслышке.

Во-вторых, принятие ислама было для многих из них, во всяком случае, сначала, вынужденным и достаточно формальным.

В-третьих, члены этого влиятельного в доисламское время рода были гораздо больше заинтересованы в вопросах власти, государства (*dawla*), а не веры (*dīn*). Не случайно, двое из перечисленных лиц стали позднее выдающимися полководцами и государственными деятелями — Му'авийа и ал-'Ала' ибн ал-Хадрами.

Вторым очагом грамотности в роде омейядов была семья 'Усмана ибн 'Аффана, в которой кроме него самого умели читать и писать по-арабски его молочный брат Ибн Аби Сарх и его сводная сестра Умм Кулсум бинт 'Укба. Отношение этого клана, богатого, но значительно менее влиятельного, чем семья Харба, к исламу было совершенно иным. Все перечисленные лица ислам приняли рано, причем оба мужчины, «писавшие» для Мухаммада, сыграли, по-видимому, значительную роль в формировании письменного текста Корана.

Третьим центром грамотности среди бану умаййа был клан ал-'Ас ибн Умаййа, два внука которого попали в перечисленный выше список — Абан ибн Са'ид и Халид ибн Са'ид. Первоначальное отношение братьев к исламу было разным, но после взятия Мекки оба оказались в Медине рядом с Мухаммадом и оба, по свидетельству Табари, «писали» для него.

Таким образом, из числа грамотных омейядов очень многие выполняли (в основном, в конце мединского периода) постоянно или от случая к случаю секретарские обязанности при Мухаммаде. По свидетельству Табари, это — Му'авийа ибн Аби Суфйан, ал-'Ала' ибн ал-Хадрами, 'Усман ибн 'Аффан, Ибн Аби Сарх, братья Абан и Халид, причем один из них, по сохранившимся свидетельствам, занимался записью (и редактированием) текста Корана под руководством самого Мухаммада, что, правда, кончилось конфликтом и временным разрывом.

Род хашим, из которого происходил Мухаммад⁴, представлен в списке всего лишь двумя лицами: 'Али, который с раннего детства воспитывался в доме Мухаммада, и Джухаймом, который принял сторону противников ислама и особого следа в истории не оставил. Судя по всему, 'Али, в отличие от членов рода умаййа, выучился грамоте уже как мусульманин и специально для того, чтобы выполнять секретарские функции при Мухаммаде, при котором он находился неотлучно до самой кончины посланника Аллаха⁵. 'Али, таким образом, оказывается идеально приспособленным для роли составителя свода Корана. Действительно, мы знаем, что он записывал Коран еще при жизни Мухаммада и часто под его руководством, что

⁴ Напомним, что согласно мусульманскому преданию сам Мухаммад был неграмотным.

⁵ Только в Медине у Мухаммада появляются новые секретари — Убайй ибн Ка'б и Зайд ибн Сабит.

он составил свой свод Писания. Однако в отличие от других ранних сводов о своде 'Али мы не имеем никаких свидетельств⁶.

Прежде чем двигаться дальше со списком грамотных мекканцев, сравним уже полученные нами данные со списком катибов Мухаммада у Табари. Оказывается, что кроме шести перечисленных омейядов и единственного хашимита — 'Али ибн Аби Талиба, в нем есть только один человек, Ханзала ал-Усаййиди, которого нет в списке грамотных людей⁷. Таким образом, три свидетельства: предание о проникновении арабского письма в Мекку, список грамотных мекканцев, современников Мухаммада, и список катибов Пророка из числа мекканцев, сохранившиеся в разных источниках, хорошо согласуются между собой. Они представляют собой звенья единой исторической картины, в которой трудно найти бреши, а никаких независимых внешних свидетельств, способных подтвердить или опровергнуть ее, нет и, судя по всему, в принципе не может быть.

Грамотные люди из других курайшитских родов, судя по всему, не выполняли секретарских функций при Мухаммаде и не имели отношений к начатой им в Медине записи Корана, за исключением, может быть, 'Умара. Перечислим эти кланы:

— бану тайм (Талха);

— бану махзум (Абу Салама и его жена, впоследствии жена Мухаммада — Умм Салама);

— бану 'амир (Хатиб и Хувайтиб);⁸

— бану 'ади ибн ка'б ('Умар ибн ал-Хаттаб, родственница 'Умара — аш-Шифа' и дочь 'Умара — Хафса, которую по просьбе Мухаммада научила письму аш-Шифа');

— бану ал-харис ибн фихр (Абу 'Убайда).

⁶ Даже у прошиитски настроенного Ибн ан-Надима в «Фихристе», одном из основных источников сведений о составе ранних сводов Корана, в тексте именно там, где должно было быть описание состава свода 'Али, — лакуна.

⁷ См.: *Табари. Тарих*. Каир: Дар ал-Ма'ариф, б. г. Т. 3. С. 173. В книгах по истории корановедения приводится фактически тот же список Табари, обычно без каких-либо добавлений (иногда, правда, упоминается еще и Абу Бакр и 'Умар), но часто автоматически предполагается, что все «писавшие» для Мухаммада обязательно записывали также и Коран.

⁸ Из этого же рода происходил и Ибн Аби Сарх. Отметим весьма интересную переключку имен этих двух персонажей: Хувайтиб — это уменьшительная форма от Хатиб. Искусство письма проникло в этот род вероятнее всего через Ибн Аби Сарха, который мог выучиться грамоте у своего молочного брата 'Усмана или у кого-то из грамотных омейядов помимо него.

Если мы посмотрим на проанализированный материал под несколько иным углом зрения, то получается следующая картина.

Почти половина грамотных мекканцев поначалу отнеслась к новой вере враждебно и приняли ислам только под давлением обстоятельств, всего за три года до смерти Мухаммада. Из числа тех, кто ислам принял рано, большинство эмигрировало в Эфиопию и вернулось в общину, когда Мухаммад был уже в Медине. Из числа тех, кто оставался при нем неотлучно ('Умар, 'Али, Талха, Абу 'Убайда), только двое могли начать записывать Коран под руководством Мухаммада еще в Мекке. К ним можно условно добавить еще Ибн Аби Сарха, хотя свидетельства о нем довольно запутаны и нуждаются в дополнительном изучении.

Поскольку сама идея писания ислама как свода отдельных откровений сложилась у Мухаммада, как об этом свидетельствует текст Корана, лишь в позднемекканский период, а целенаправленная запись и редактирование текста могли начаться лишь после этого, можно заключить, что основная работа в этом направлении велась уже в Медине. И не случайно, что оба человека, которые могли начать или стимулировать подобную запись еще в Мекке, 'Али и 'Умар, имели прямое отношение к составлению ранних сводов Корана сразу после смерти Мухаммада. Равно не случайно и то, что к этим ранним сводам имели отношение и два секретаря Мухаммада из мединцев — Убайй и Зайд ибн Сабит, причем именно работа последнего оказалась решающей для составления канонического свода — «Османова кодекса». Зайд повлиял и на становление корановедения и коранической экзегетики как учитель знаменитого Ибн 'Аббаса, основателя мусульманской традиции изучения и толкования Корана.

ДВА РАННИХ ТЕКСТА О ПРОИСХОЖДЕНИИ АРАБСКОГО ПИСЬМА *

Две сугубо филологические проблемы имеют прямое отношение к истории «писания ислама» — Корана. Одна — это происхождение арабского языка, другая — происхождение арабского письма. Обе темы весьма занимали в определенный период мусульманских ученых. Однако судьба их сложилась по-разному.

Интерес к происхождению арабского языка возник в кругах теологов-рационалистов и имел скорее умозрительную, схоластическую природу. Корни как самой проблемы (какого происхождения арабский язык: божественного или человеческого?), так и предлагавших ее решений находились не в истории, а в вероучении и имели тесное отношение к вопросу о сотворенности или несотворенности Корана, который, как известно, занимал важное место в му'тазилитской доктрине. Поэтому, когда был выработан взгляд на Коран, безразличный в принципе к выбору точки зрения на происхождение арабского языка («небесный прототип Корана не человеческим языком писан»), интерес к проблеме угас, а сама проблема была снята с повестки дня, потеряла актуальность¹.

* Эта публикация впервые увидела свет в журнале «Восток», 1996. № 4. С. 108—119.

¹ Начало изучению этой проблемы, как, впрочем, и многих других проблем, было положено И. Гольдциером. Как указывает Б. Вайс, в статье Гольдциера, написанной в 1878 г. на венгерском языке, девять страниц было посвящено мусульманским спорам по поводу происхождения языка, см.: *I. Goldziher. A nyelvtudomány történetéről az araboknál // Nyelv Tudományi Közlemények.* 14. 1878. С. 309—375. Из современных работ, дающих в совокупности более или менее полное представление о проблеме, упомянем: *Roger Arnaldez. Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue.* Paris, 1956, особенно глава 1; *L. Kopf. Religious Influences on Arabic Medieval Philology //*

Если ниспослание Корана было делом божественным, то запись коранического текста была делом человеческим, хотя и богоугодным, а значит, имела отношение не столько к теологии, сколько к истории. Записанное сравнительно поздно мусульманское предание инкорпорировало доисламские рассказы о появлении письма у арабов, имевшие хождение в Мекке и Медине, сделав эти рассказы органической частью предания о записи Корана. Укоренившись в корановедении, истории и языковедении, предание о происхождении письма стало неотъемлемой частью этих дисциплин и вошло в круг тем, освещавшихся в литературе *адаба*, очерчивавшей для средневекового мусульманина границы вежества, и тем обеспечило себе постоянное внимание ученых, литераторов и просто образованных людей.

Самым ранним дошедшим до нас текстом, содержащим связный рассказ о происхождении письма у арабов, является книга историка Абу-л-Хасана ал-Балазури (ум. 279/892)² «Покорение стран» (Футух ал-булдан)³. Книга охватывает историю первого века хиджры, от переселения Мухаммада в Медину (622) до завоевания Синда (Пенджаба), которое произошло при могущественном омейядском полководце и государственном муже ал-Хадждадже ибн Йусуфе (ум. 714).

Studia Islamica. 5. 1956. P. 33—60; *Henri Loucel*. L'Origine du langue d'apres les grammairiens arabes // *Arabica*. 10. 1963. P. 188—208, 253—281; 11. 1964. P. 57—187; *Bernard G. Weiss*. Medieval Muslim Discussions of the Origin of Language // *ZDMG*. 124. 1974. P. 33—41. В отечественной науке, которая в пятидесятые — восьмидесятые годы занималась совсем иными проблемами, работ на эту тему пока нет.

² С именем Абу-л-Хасана Ахмада ибн Йахйи ал-Балазури связана запоминающаяся, но абсолютно лишенная достоверности легенда, что он умер от неумеренного приема беладонны (араб. — *балазур*), которая, в сущности, лишь подчеркивает смутность его происхождения: ни дата, ни место рождения ученого неизвестны. Основные его интересы лежали в области ранней мусульманской истории, географии покоренных стран и генеалогии знатных арабских родов. Представляет интерес сообщение о том, что Балазури хорошо знал персидский язык и даже перевел на арабский труд о правлении Аздашира. Был близок к ал-Ма'муну (813—833) и писал панегирики в его честь, остался придворным и в правление ал-Мутаваккила (847—861), был учителем знаменитого 'Абдаллаха ибн ал-Му'тазза (уб. 908). О Балазури см.: *И. Ю. Крачковский*. Арабская географическая литература // *И. Ю. Крачковский*. Избр. соч. Т. 6. М.; Л., 1957. С. 154.

³ Мы пользовались следующим изданием: *Абу-л-Хасан ал-Балазури*. Футух ал-булдан. Бейрут. Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1978. Глава о письме, последняя в книге, расположена на с. 456—460.

Гибб называет Балазури самым ранним компилятором, объединившим материалы из разнородных источников в связное историческое повествование⁴. Действительно, текст Балазури производит впечатление одного из первых (если не первого) свода, где в единый рассказ соединены доисламское по возникновению предание о происхождении арабского письма и мусульманское предание о «тех, кто писал для Пророка» и о начале записи Корана, причем сами предания взяты из разных источников.

Предание о происхождении арабского письма из Хиры и путях его проникновения в Мекку Балазури берет от семейства Калби, которое вместе с традицией Абу 'Убайды (ум. 824) — Мада'ини (ум. между 830—849) представляло собой две главные линии сбора и обработки сведений о доисламской древности в складывающейся мусульманской письменной культуре. Интересно отметить в этой связи, что Хишам ал-Калби (ум. ок. 819), которого упоминает Балазури, специально занимался историей Хиры, привлекая не только устные рассказы, но и письменные источники (церковные архивы Хиры и переводы каких-то персидских материалов)⁵.

Предание о писцах Мухаммада, которые начали уже при его жизни записывать Коран, Балазури берет у другого авторитетнейшего историка — Мухаммада ибн 'Умара ал-Вакиди (747—823), который образует важнейшее начальное звено собственно мусульманской историографии. В 14 случаях из 17 в качестве источника назван Вакиди, причем по способу цитирования видно, что Балазури опирается как на письменные тексты Вакиди, так и на сообщения, которые передавались от него устно, в том числе и через его знаменитого ученика Ибн Са'да (ум. 845), основоположника традиции биографических сводов⁶. К сведениям, взятым от Вакиди, Балазури добавил еще один рассказ Мухаммада аз-Зухри (ум. 742), главного и единственного предшественника Ибн Исхака, который первым сделал попытку соединить сведения из предания о пророке в цельное повествование, а также один рассказ из семейного предания Зайда ибн Сабита (ум.

⁴ Х. А. Р. Гибб. Мусульманская историография // Х. А. Р. Гибб. Арабская литература. М., 1960. С. 128.

⁵ См.: Там же. С. 122.

⁶ Ибн Са'д был также учеником выдающегося законоведа Шафи'и (ум. 820), создателя метода фикха и одного из четырех его толков. Его «Книга разрядов» стала важным звеном в развитии не только историографии, но и законоведения и хадисоведения.

665), секретаря Мухаммада, сыгравшего ключевую роль в создании письменного свода Корана — «Османова кодекса».

В заключение характеристики текста Балазури необходимо отметить, что для него, так же как, по-видимому, и для его информантов история арабского письма начинается в Хире незадолго до возникновения ислама.

Следующим ученым, поставившим историю арабского письма в связь с письменной историей Корана, оказался не историк, а корановед и хадисовед — Абу Бакр ас-Сиджистани (ум. 929), известный как Ибн Аби Давуд⁷, автор «Книги о списках Корана» (*Kitāb al-maṣāḥif*), единственной в этом жанре, которая дошла до нас. А. Джеффри, обнаруживший и издавший рукопись сочинения Ибн Аби Давуда, предпослал изданию обстоятельное введение, к которому мы и отсылаем читателя⁸. К сожалению, начало рукописи, где помещены интересующие нас главы, дефектно и первая глава начинается где-то с середины текста, буквально с полуслова.

Тема, которой Балазури завершал рассказ о становлении государства, оказывается у Сиджистани логическим началом рассказа о записи Корана.

Как и Балазури, Абу Бакр соединяет вместе два предания: доисламское — о происхождении письма и раннемусульманское — о писцах Мухаммада, однако порядок их следования обратный тому, который мы видим у Балазури. Сначала идет рассказ о тех, кто записывал Коран, а потом уже о том, как возникло письмо.

Текст Сиджистани похож на книгу Балазури и тоже представляет собой коллаж из отдельных сообщений, взятых из устного предания. Автора «Покорения стран» Абу Бакр не упоминает, и ничто в его тексте не заставляет предположить наличие у него письменных источников. В рассказе о записи Корана, где центральное место занимает Зайд ибн Сабит, Сиджистани также использует семейное предание Зайда, и, кроме того, сводит воедино сообщения из самых разных линий передачи предания, демонстрируя обширную эрудицию, подобающую сыну автора одного из канонических сводов хадисов.

⁷ Он был сыном Абу Давуда ас-Сиджистани (ум. 888), автора одного из шести канонических сводов хадисов, по авторитетности стоящего после сводов Бухари (ум. 870) и Муслима (ум. 875).

⁸ Materials for the History of the Text of the Qur'an. The Old Codices: The *Kitāb al-maṣāḥif* of Ibn Abī Dāwūd together with a collection of the variant readings... / Ed. by A. Jeffery. Leiden, 1937.

Источниками сообщений у него выступают куфиец А'маш (ум. 765), басриец Анас ибн Малик (ум. 712), мединец Зайд ибн Аслам (ум. 753), йеменец 'Абдаллах ибн Тавус (ум. 750). В рассказе же о происхождении письма главные источники у него те же, что и у Балазури: прежде всего это Хишам ал-Калби, а также Мухаммад аз-Зухри.

Скомпонованное из двух частей предание, напрямую связавшее происхождение арабского письма с записью Корана, которое вошло в такие авторитетные мусульманские дисциплины, как история и корановедение, очень скоро стало частью *адаба*. Другими словами, оно превратилось в составляющую той эрудиции, которой полагалось обладать образованному мусульманину, и в таком качестве вошло в самые разнообразные сочинения литературы *адаба*, которая именно в X в. переживала свой расцвет. Традиция *адаба*, в отличие от традиции мусульманской науки IX — начала X в., опиралась уже не на устное предание, а на письменные источники, выяснение которых представляет собой отдельную и весьма сложную проблему, которой мы здесь касаться не будем. Особого упоминания в связи с нашей темой заслуживают: в первой половине X века — «Уникальное ожерелье» (ал-'Икд ал-фарид) андалусского *адиба*, одного из первых мусульманских энциклопедистов Ибн 'Абд Раббихи (ум. 940), «Книга везирей и писцов» (Китаб ал-вузара' ва-л-куттаб) куфийского историка и литератора Мухаммада ибн 'Абдуса ал-Джахшийари (ум. 943), «Вежество книги» (Адаб ал-китаб) багдадского филолога и литератора Абу Бакра ас-Сули (ум. 946), а во второй половине X в. — монументальный «Фихрист» историка арабской книжной культуры, энциклопедиста Ибн ан-Надима (ум. 990 или 995 или 998) и «Послание Сахиба о языковедении» (ас-Сахиби фи фикх ал-луга) лексикографа, филолога и *адиба* Ахмада ибн Фариса (ум. 1004).

Из сочинений более позднего времени отметим «Мукаддиму» знаменитого историка Ибн Халдуна (ум. 1404), который сделал рассматриваемое предание частью своей оригинальной исторической концепции, а также «Несущий свет в науке о языке» (ал-Музхир фи 'улум ал-луга) выдающегося египетского ученого, автора итоговых обобщающих трудов практически по всем дисциплинам мусульманской науки Джалал ад-Дина ас-Суйути (ум. 1505), который в изложении вопроса о происхождении письма опирается, прежде всего, на упомянутого выше Ахмада ибн Фариса.

Переходя из книги в книгу, предание о происхождении письма обростало все новыми подробностями и вбирало в себя все новые

элементы, уходя все дальше в глубь времен. Однако историческим и, по всей видимости, наиболее достоверным ядром предания остались тексты Балазури и Ибн Аби Давуда, перевод которых на русский язык мы и предлагаем вниманию читателей.

Абу-л-Хасан ал-Балазури (ум. 892)

Покорение стран⁹

Глава об арабской письменности

Рассказывал мне 'Аббас ибн Хишам ибн Мухаммад ас-Са'иб ал-Калби¹⁰ со слов отца, а тот — со слов деда, а также со слов аш-Шарки ибн ал-Кутами¹¹: «Собрались в Бакке¹² три таййита: Мурамир ибн Мурра, Аслам ибн Садра и 'Амир ибн Джадра¹³, и изобрели письмо (*khaff*), а алфавит (*hijā'*) арабский они сделали по образцу алфавита сирийского¹⁴. От них этому письму научились жители Анбара¹⁵, а от жителей Анбара — жители Хиры¹⁶. В Хиру наезжал Бишр ибн 'Абд ал-Малик, брат Укайдира ибн 'Абд ал-Малика ибн 'Абд ал-Джинна ал-Кинди, далее — ас-Сакуни, повелителя Думат ал-Джандал¹⁷, а Бишр был христианином. Бишр научился арабскому

⁹ Перевод выполнен по изданию: *Абу-л-Хасан ал-Балазури*. Футух ал-булдан. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийя, 1978. Глава о письме, последняя в книге, находится на с. 456—460.

¹⁰ 'Аббас ибн Хишам ибн Мухаммад ас-Са'иб ал-Калби, передатчик хадисов середины IX в., происходивший из семьи известных куфийских знатоков домусульманской древности, Корана, хадисов и раннемусульманской истории, к которой принадлежали Мухаммад ибн ас-Са'иб ал-Калби (ум. 763) и Хишам ибн Мухаммад ал-Калби (ум. 819).

¹¹ Ал-Валид ибн Хусайн ал-Калби по прозвищу аш-Шарки ибн ал-Кутами (ум. 772), куфийский знаток словесности и племенных генеалогий.

¹² Местечко или укрепленная крепость близ Хиры, где жил царь Хиры Джужайма ал-Абраш. См.: *Йакут*. Булдан. Бейрут, 1991. Т. 1. С. 559.

¹³ Все трое упоминаются только в связи с данной историей.

¹⁴ Имеется в виду арамейский алфавит.

¹⁵ Помимо знаменитого среднеазиатского города Анбара, находившегося рядом с Балхом, был еще город на Евфрате недалеко от Багдада, основанный персами и вновь отстроенный первым аббасидским халифом. Именно он имеется в виду в данном контексте.

¹⁶ Все три упомянутых топонима образовывали единое культурно-политическое пространство, центром которого была Хира. Некоторые средневековые ученые определяли Ирак как «то, что находится между Хирой, Анбаром, Баккой...».

¹⁷ Думат ал-Джандал (ныне — ал-Джауф) — оазис и город в северо-западной части Аравии по дороге в Сирию, известные вавилонским правителям еще в VII в. до н. э. Играл важную роль в жизни доисламской Аравии, нахо-

письму от жителей Хиры, а затем приехал по делам в Мекку. Там Суфьян ибн Умаййа ибн 'Абд Шамс и Абу Кайс ибн 'Абд Манаф ибн Зухра ибн Килаб¹⁸ увидели, как он пишет, и попросили его научить их писать, что он и сделал. Он объяснил им алфавит, показал, как писать, и они овладели грамотой. Затем Бишр, Суфьян и Абу Кайс отправились в Таиф по торговым делам. Их сопровождал Гайлан ибн Салама ас-Сакафи¹⁹, который научился писать от них. В Таифе Бишр оставил спутников и двинулся к станциям мударитов, где от него письму научился 'Амр ибн Зурара ибн 'Удус, прозванный 'Амр ал-Катиб (Писец)²⁰. Затем Бишр прибыл в Дамаск, где тоже несколько человек научились от него грамоте. Кроме того, от трех таййитов выучился писать некий человек из рода табиха племени калб, который научил одного жителя Вади ал-Кура, а затем заехал в эту долину и поселился там, научив письму еще нескольких людей.

Рассказывали мне ал-Валид ибн Салих²¹ и Мухаммад ибн Са'д²², что им рассказывал Мухаммад ибн 'Умар ал-Вакиди со слов Халида ибн Илйаса²³, а тот — со слов Абу Бакра ибн 'Абдаллаха ибн Аби Джахма ал-'Адави²⁴: «К приходу ислама умело писать семнадцать курайшитов:

дьясь под влиянием Византии. Укайдир (уб. 733), последний правитель Думат ал-Джандал из рода *сакун* южноаравийского племени *кинда*, к которому возводили свое происхождение большинство династий Северной Аравии, в том числе правители Хиры, был христианином, как и его брат Бишр, который упоминается в источниках только в связи с происхождением арабского письма. См. например: *Ибн Хазм*. Джамхарат ансаб ал-'араб. Каир, 1977. С. 429.

¹⁸ Оба — знатные курайшиты из поколения, предшествовавшего Мухаммаду.

¹⁹ С именем Гайлана ибн Саламы (ум. 644), бывшего до ислама третьей-ским судьей, связана история установления предела многобрачия четырьмя женами. По преданию, он принял ислам, имея 10 жен, и Мухаммад повелел ему выбрать четырех из них.

²⁰ 'Амр ибн Зурара ибн 'Удус, прозванный 'Амр ал-Катиб (Писец), знатный бедуин из рода 'Абдаллаха ибн Дарима племени *тамим*. Упоминается в книге: *Ибн Хазм*. Джамхарат ансаб ал-'араб. С. 232.

²¹ Ал-Валид ибн Салих — личность точно не установлена. Часто выступает передатчиком сведений от Мухаммада ибн 'Умара ал-Вакиди (ум. 823), одного из самых известных историков раннего периода, главного авторитета Балазури в главе об истории письма.

²² Мухаммад ибн Са'д (784—845), хадисовед, историк, ученик Шафи'и и Вакиди, автор знаменитой книги «Табакат ас-сахаба» («Разряды сподвижников»), положившей начало жанру *табакат* в арабской литературе.

²³ Халид ибн Илйас — личность не установлена.

²⁴ Абу Бакр ибн 'Абдаллах ибн Аби Джахма ал-'Адави, передатчик хадисов, внук курайшита Абу Джахма 'Амира ибн Хузайфы (ум. ок. 690), «долгожи-

‘Умар ибн ал-Хаттаб²⁵,
 ‘Али ибн Аби Талиб²⁶,
 ‘Усман ибн ‘Аффан²⁷,
 Абу ‘Убайда ибн ал-Джаррах²⁸,
 Талха²⁹,
 Йазид ибн Аби Суфйан³⁰,
 Абу Хузайфа ибн ‘Утба ибн Раби‘а³¹,

теля», принявшего ислам в день взятия Мекки, дважды участвовавшего в строительстве Ка‘бы — до ислама и при Ибн аз-Зубайре (в 684 г.).

²⁵ ‘Умар ибн ал-Хаттаб (584—644), 2-й праведный халиф (634—644), инициатор первого свода Корана, составленного Зайдом ибн Сабитом (ум. 665). Происходил из клана ‘ади ибн ка‘б, входившего в число «внешних курайшитов» (*quraysh al-zawāhir*). Ислам принял рано, став сороковым или сорок пятым мусульманином.

²⁶ ‘Али ибн Аби Талиб (600—661), 4-й праведный халиф (656—661). Из рода хашим, двоюродный брат Мухаммада и его зять, муж Фатимы. Рано осиротел и воспитывался в доме Мухаммада. Один из первых мусульман (по преданию третий, после жены Мухаммада Хадиджи и его вольноотпущенника и приемного сына Зайда ибн ал-Харисы). Согласно Табару, «писал» для Мухаммада. По сведениям Ибн ан-Надима составил собственный свод Корана, который до нас не дошел, и о котором мы не имеем практически никаких сведений.

²⁷ ‘Усман ибн ‘Аффан (577—656), 3-й праведный халиф (644—656), инициатор составления комиссией во главе с Зайдом ибн Сабитом «Османова кодекса», ставшего важной вехой в процессе унификации Корана и основой его нынешнего канонического текста. Из рода умаййа, дважды зять Мухаммада (муж двух его дочерей — Рукайи и Умм Кулсум). Ислам принял очень рано. Эмигрировал в Эфиопию, откуда вернулся уже в Медину.

²⁸ Абу ‘Убайда ибн ал-Джаррах, ‘Амир ибн ‘Абдаллах ал-Фихри (584—639), мусульманский полководец, завершивший покорение Сирии после Халида ибн ал-Валида. Из рода ал-харис ибн фихр из «внешних курайшитов». Ислам принял очень рано. Как и предыдущие трое, входит в число десяти, кому, по словам Мухаммада, еще при жизни был обетован рай.

²⁹ Талха ибн ‘Убайдаллах ал-Джуд (596—656), выдающийся сподвижник из курайшитского рода тайм. Из числа первых восьми мусульман, один из десяти, кому был обетован рай, один из шести членов «Совета» (Шуры).

³⁰ Йазид ибн Аби Суфйан (ум. 639), сын предводителя мекканцев в борьбе против Мухаммада Абу Суфйана, брат Му‘авии, будущего основателя омейядской династии. Из рода умаййа. Как и его отец и брат принял ислам в день взятия Мекки (629).

³¹ Абу Хузайфа ибн ‘Утба ибн Раби‘а (ум. 633), сын знаменитого ‘Утбы ибн Раби‘ы, одного из авторитетнейших людей Мекки в предисламскую эпоху, погибшего в битве при Бадре на стороне мекканцев. Рано осиротевший ‘Утба, происходивший из побочного рода клана ‘абд шамс, воспитывался в доме отца Абу Суфйана — Харба ибн Умайи. Один сын ‘Утбы —

Хатиб ибн 'Амр, брат Сухайла ибн 'Амра ал-'Амири из курайшитов³²,

Абу Салама ибн 'Абд ал-Асад ал-Махзуми³³,

Абан ибн Са'ид ибн ал-'Ас ибн Умаййа³⁴,

его брат Халид ибн Са'ид³⁵,

'Абдаллах ибн Са'д ибн Аби Сарх ал-'Амири³⁶,

Хувайтиб ибн 'Абд ал-'Узза ал-'Амири³⁷,

Абу Суфйан ибн Харб ибн Умаййа³⁸,

Абу Хузайфа — рано принял ислам и позже эмигрировал в Эфиопию, а потом отличился во многих сражениях, другой — Абу Хашим — сражался до последнего и принял ислам лишь в день взятия Мекки, оставив, однако, более заметный след в истории новой религии.

³² Хатиб ибн 'Амр, «брат Сухайла ибн 'Амра ал-'Амири из курайшитов». Из рода 'амир из «внешних курайшитов». Ислам принял поздно, в день взятия Мекки. Из двух братьев более известен Сухайл, бывший знаменитым оратором еще до ислама.

³³ Абу Салама ибн 'Абд ал-Асад ал-Махзуми — сподвижник из рода махзум, первый муж Умм Саламы, на которой после его смерти женился Мухаммад. Ислам, как и его жена, принял рано. Эмигрировал в Эфиопию, умер в Медине после хиджры.

³⁴ Абан ибн Са'ид ибн ал-Ас (ал-Аси) ибн Умаййа (ум. 634) — первоначально активный противник ислама, принявший новую веру лишь в день взятия Мекки. Табари упоминает его среди тех, кто «писал» для Мухаммада. Из рода умаййа.

³⁵ Халид ибн Са'ид (ум. 635), брат Абана, рано принял ислам и позже эмигрировал в Эфиопию, откуда вернулся уже в Медину после взятия Мекки. Табари также упоминает его среди тех, кто «писал» для Мухаммада. По некоторым свидетельствам Халид был катибом Пророка еще в Мекке, но это сомнительно, ибо вряд ли еще перед хиджрой в Эфиопию Мухаммад нуждался в секретарях.

³⁶ 'Абдаллах ибн Са'д ибн Аби Сарх ал-'Амири (ум. 657) — выдающийся полководец, завоеватель Африки. Молочайший брат 'Усмана, после убийства которого прикнул к Му'авии, происходил из рода 'амир. Ибн Аби Сарх — очень противоречивая фигура в истории раннего ислама. Табари упоминает его среди тех, кто «писал» для Мухаммада. В некоторых источниках говорится, что он записывал для него кораническое откровение. Хвастался тем, что вписывал в Коран, что хотел, или что Мухаммад вставлял в Коран то, что он советовал пророку. Отступил от ислама и вернулся в новую веру лишь в день взятия Мекки. Мухаммад приказал казнить его, но 'Усман выпросил для него помилование.

³⁷ Хувайтиб ибн 'Абд ал-'Узза ал-'Амири (ум. 674) — один из долгожителей среди сподвижников. Из рода 'амир. Ислам принял поздно, в день взятия Мекки.

³⁸ Абу Суфйан ибн Харб ибн Умаййа (567—652) — предводитель мекканцев в борьбе против ислама из рода умаййа, отец Йазиды и Му'авии. Принял ислам в день взятия Мекки.

Му'авийа ибн Аби Суфйан³⁹,

Джухайм ибн ас-Салт ибн Махрама ибн ал-Мутталиб ибн 'Абд Манаф⁴⁰.

Из союзников курайшитов грамотным был ал-'Ала' ибн ал-Хадрами⁴¹».

Рассказывал мне Бакр ибн ал-Хайсам⁴², что ему рассказывал 'Абд ар-Раззак⁴³ со слов Ма'мара⁴⁴, а тот — со слов Зухри⁴⁵, а тот — со слов 'Убайдаллаха ибн 'Абдаллаха ибн 'Укбы⁴⁶, что пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал аш-Шифа' бинт 'Абдаллах ал-'Адавийе⁴⁷ родственнице 'Умара ибн ал-Хаттаба: «Не научишь ли ты Хафсу⁴⁸ украшать написанное, как ты научила ее писать?», а аш-Шифа' умела писать еще во времена невежества (*jāhiliyya*).

Рассказывал мне ал-Валид ибн Салих со слов ал-Вакиди, а тот — со слов Усама ибн Зайда⁴⁹, а тот — со слов 'Абд ар-Рахмана ибн

³⁹ Му'авийа ибн Аби Суфйан (ум. 680) — основатель омейядской династии. Принял ислам поздно, в день взятия Мекки. Табари упоминает его среди тех, кто «писал» для Мухаммада.

⁴⁰ Джухайм ибн ас-Салт ибн Махрама ибн ал-Мутталиб ибн 'Абд Манаф — был в армии мекканцев при Бадре. Остался в памяти потомков своим пророческим сном, предсказавшим гибель многим в этом сражении.

⁴¹ Ал-'Ала' ибн ал-Хадрами, «союзник курайшитов» (ум. 642) — крупный полководец раннего ислама. Табари упоминает его среди тех, кто «писал» для Мухаммада. Его отец был выходцем из Хадрамаута, переселившимся в Мекку и установившим союзнические отношения с Харбом ибн Умаййей.

⁴² Бакр ибн ал-Хайсам — личность не установлена.

⁴³ 'Абд ар-Раззак ибн Хаммам ас-Сан'ани (744—827), один из крупнейших йеменских знатоков хадисов, автор известного свода хадисов «ал-Джами' ал-кабир», а также комментария к Корану.

⁴⁴ Ма'мар ибн Рашид (713—770), известный передатчик хадисов из Басры, большую часть жизни провел в Йемене, где положил начало записи хадисов. Один из основных передатчиков от Зухри.

⁴⁵ Мухаммад ибн Муслим аз-Зухри (678—742), известный передатчик хадисов, одним из первых начал их записывать. Помнил более двух тысяч хадисов, подозревался в передаче ненадежных и подложных хадисов.

⁴⁶ Вероятно, имеется в виду 'Убайдаллах ибн 'Абдаллах ибн 'Утба (ум. 716), муфтий Медины, внук брата Ибн Мас'уда, ученик Ибн 'Аббаса. Одним из передатчиков от него был Зухри.

⁴⁷ Аш-Шифа' бинт 'Абдаллах ал-'Адавийа (ум. ок. 640), знатная курайшитка, из того же рода 'ади, что и 'Умар, умевшая писать еще до прихода ислама, который приняла задолго до хиджры.

⁴⁸ Хафса бинт 'Умар ибн ал-Хаттаб (604—665), одна из жен Мухаммада, которой был отдан на хранение первый свод Корана, составленный Зайдом ибн Сабитом.

⁴⁹ Усама ибн Зайд (615—674), сын знаменитого Зайда ибн ал-Харисы (ум. 629), одного из первых мусульман, вольноотпущенника и приемного сына Мухаммада. Известный передатчик хадисов из числа сподвижников.

Са'да⁵⁰: «Хафса, жена пророка, да благословит его Аллах и приветствует, умела писать».

Еще рассказывал мне ал-Валид со слов ал-Вакиди, а тот — со слов Ибн Аби Сабры⁵¹, а тот — со слов 'Алкамы ибн Аби 'Алкамы⁵², а тот — со слов Мухаммада ибн 'Абд ар-Рахмана ибн Саубана⁵³, что Умм Кулсум бинт 'Укба⁵⁴ умела писать.

Рассказывал мне ал-Валид со слов ал-Вакиди, а тот — со слов Фарвы⁵⁵, а тот — со слов 'Аиши бинт Са'д⁵⁶, которая говорила: «Меня научил читать отец».

Рассказывал мне ал-Валид со слов ал-Вакиди, а тот — со слов Мусы ибн Йа'куба⁵⁷, а тот — со слов его тети, а та — со слов ее матери Каримы бинт ал-Микдад⁵⁸, что она умела писать.

Рассказывал мне ал-Валид со слов ал-Вакиди, а тот — со слов Ибн Аби Сабры, а тот — со слов Ибн 'Ауна⁵⁹, а тот — со слов Ибн Маййаха⁶⁰, а тот — со слов 'Аиши⁶¹, что она умела читать список (*muṣḥaf*) Корана, но не умела писать.

⁵⁰ 'Абд ар-Рахман ибн Са'д, один из сыновей Са'да ибн Аби Ваккаса (600—675), завоевателя Ирака, сокрушившего империю Сасанидов, одного из десяти, кому, по словам Мухаммада, был обещан рай. Передатчик хадисов от отца и других сподвижников.

⁵¹ Абу Бакр Мухаммад ('Абдаллах) ибн Аби Сабра (ум. 779), известный законовед, кади Ирака.

⁵² 'Алкама ибн Аби 'Алкама, Билал ал-Мадани, известный передатчик хадисов, источник для Малика ибн Анаса.

⁵³ Мухаммад ибн 'Абд ар-Рахман ибн Саубан, потомок сподвижника Мухаммада — Саубана, сын его внука, хадисоведа Ибн Саубана, полное имя которого 'Абд ар-Рахман ибн Сабит ибн Саубан (ум. 781).

⁵⁴ Умм Кулсум бинт 'Укба (ум. 653), одна из первых мусульманок, сводная сестра 'Усмана ибн 'Аффана, была женой Зайда ибн Харисы, аз-Зубайра ибн ал-'Авамма, 'Абд ар-Рахмана ибн 'Ауфа, 'Амра ибн ал-'Аса. Прославились тем, что, узнав о хиджре Мухаммада, одна пешком отправилась из Мекки в Медину.

⁵⁵ Имеется в виду либо Фарва ибн Мусайк (ум. 650), либо Фарва ибн Науфал (уб. 662). Оба — сподвижники Мухаммада, но как передатчик хадисов более известен первый.

⁵⁶ 'Аиша бинт Са'д (653—735), дочь Са'да ибн Аби Ваккаса, известная передатчица хадисов. Возможно, что на самом деле имеется в виду не она, а жена Мухаммада — 'Аиша бинт Аби Бакр (ум. 678). См. примеч. 41.

⁵⁷ Муса ибн Йа'куб — личность не установлена.

⁵⁸ Карима бинт ал-Микдад, дочь ал-Микдада ибн Ма'дикариба ал-Кинди (ум. 706), который был известен под именем Абу Карима. Он приезжал к Мухаммаду в составе делегации Йемена, позже поселился в Сирии.

⁵⁹ 'Абдаллах ибн 'Аун ал-Артати (ум. 768), один из крупнейших хадисоведов Ирака, глава басрийской школы передатчиков предания.

⁶⁰ Ибн Маййах — личность не установлена.

⁶¹ Имеется в виду жена Мухаммада «Мать правоверных» 'Аиша бинт Аби Бакр (613—678).

Рассказывал мне ал-Валид со слов ал-Вакиди, а тот — со слов 'Абдаллаха ибн Йазида ал-Хузали ⁶², а тот — со слов Салима Сабалана ⁶³, а тот — со слов Умм Саламы ⁶⁴, что она умела читать, но не писать.

Рассказывал мне ал-Валид со слов ал-Вакиди, а тот — со слов своих учителей: «Первым стал писать для посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, по прибытии того в Медину Убайй ибн Ка'б ал-Ансари ⁶⁵. Он же первым стал добавлять в конце написанного: "Написал такой-то". Когда Убайй отсутствовал, посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, призывал Зайда ибн Сабита ⁶⁶, и тот писал ему. Убайй и Зайд записывали откровения в его присутствии. Они писали его послания к тем, с кем он переписывался, его повеления и прочее».

Вакиди говорил: «Первым курайшитом, писавшим для посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, был 'Абдаллах ибн Са'д ибн Аби Сарх, который затем отложился от ислама и вернулся в Мекку, где говорил курайшитам: "Я несу подобное тому, что принес Мухаммад"».

Ему, бывало, диктуют «угнетателям» (*al-zālimīn*), а он пишет «неверным» (*al-kāfirīn*). Диктуют ему «Всеслышащий Всезнающий» (*sa-mī'un 'alīm*), а он пишет «Всепощающий Всемилосердный» (*ghafūrūn rahīm*) и тому подобное.

Аллах ниспослал: «Кто же несправедливее измыслившего на Аллаха ложь или говорившего: "Ниспослано мне", но не было ему ниспослано ничего, или того, кто говорил: "Я низведу подобное тому, кто ниспослал Аллах"...» (6:93).

Когда пришел день взятия Мекки, посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, повелел казнить его, но за него вступился 'Усман ибн 'Аффан, который сказал: «Он — молочный брат мне и он снова обратился в ислам». Тогда посланник Аллаха, да

⁶² 'Абдаллах ибн Йазид ал-Хузали — личность не установлена.

⁶³ Салим ибн 'Абдаллах Сабалан ад-Лайси (первая половина VIII в.), передатчик хадисов, один из источников Ибн Исхака, автора жизнеописания Мухаммада.

⁶⁴ Умм Салама Хинд бинт Сухайл (596—681), одна из жен Мухаммада, знатная и образованная курайшитка, рано принявшая ислам. От нее передавали около 400 хадисов.

⁶⁵ Убайй ибн Ка'б (ум. 657), хазраджит из Медины, до принятия ислама был, как говорит предание, иудейским книжником, хорошо знал древние писания. Считается автором одного из ранних сводов Корана, имевшего хождение в Сирии.

⁶⁶ Зайд ибн Сабит (ум. 665), хазраджит, секретарь Мухаммада, автор одного из ранних сводов Корана — мединского, а также глава комиссии, составившей канонический «Османов кодекс», заменивший собой все ранние своды. Учитель знаменитого Ибн 'Аббаса, родоначальника экзегетической традиции.

благословит его Аллах и приветствует, повелел не трогать его. 'Усман потом поставил его наместником в Египет.

Для посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, писали: 'Усман ибн 'Аффан, Шурахбил ибн Хасана ат-Табиhi ⁶⁷ из рода хиндиф, союзного с курайшитами, а говорили, что он был киндит, и еще Джухайм ибн ас-Салт ибн Махрама, Халид ибн Са'ид, Абан ибн Са'ид ибн ал-'Ас, ал-'Ала' ибн ал-Хадрами. В год взятия Мекки принял ислам Му'авийа, и он тоже писал для посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует. Однажды тот позвал Му'авийю, который в это время ел и явился не сразу. Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, тогда воскликнул: «Да не насытит Аллах его утробу». Му'авийа говорил впоследствии: «Молитва посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, доставляла меня». Ел же он семь раз в день, иногда больше, иногда меньше.

Вакиди и другие говорили: «Однажды в присутствии посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, писал Ханзала ибн ар-Раби' ибн Рабах ал-Усайди из тамимитов, и оттого был прозван Ханзала Писец (ал-Катиб)» ⁶⁸.

Вакиди говорил: «Писавших по-арабски среди ауситов и хазраджитов ⁶⁹ было немного. Некий иудей выучился писать по-арабски, а затем научил мальчиков из Медины. Было это еще до всего. Когда же пришел ислам, то среди ауситов и хазраджитов писать умели: Са'д ибн 'Убада ибн Дулайм ⁷⁰, ал-Мунзир ибн 'Амр ⁷¹, Убайи ибн Ка'б, Зайд ибн Сабит, который писал и по-арабски, и по-еврейски, Рафи' ибн Малик ⁷², Усайд ибн Худайр ⁷³, Ма'н ибн 'Ади

⁶⁷ Шурахбил ибн Хасана (имя матери), военачальник из сподвижников. Рано принял ислам, затем эмигрировал в Эфиопию.

⁶⁸ Ханзала ибн ар-Раби' ибн Рабах ал-Усайди, прозванный Ханзала ал-Катиб (ум. 665), сподвижник, сначала был сторонником 'Али, затем отложился от него. В конце жизни поселился в Куфе.

⁶⁹ Мединские племена аус и хазрадж, давшие большое число сподвижников-ансаров, имели общее происхождение с большим южноаравийским племенем азд и претендовали на родство с Гассанидами, сирийскими вассалами Византии. К моменту хиджры занимали в оазисе Йасриб, куда переселились сравнительно недавно, подчиненное положение по отношению к жившим там иудейским племенам.

⁷⁰ Са'д ибн 'Убада ибн Дулайм (ум. 635), сподвижник, вождь хазраджитов. Был соперником Абу Бакра и 'Умара в борьбе за халифат.

⁷¹ Ал-Мунзир ибн 'Амр ас-Са'иди (ум. 625), сподвижник из хазраджитов.

⁷² Рафи' ибн Малик ибн 'Аджлан считается первым хазраджитом, принявшим ислам и принесшим в Медину еще до хиджры суру «Йусуф». По преданию, во время соглашения в Акабе Мухаммад прочел Рафи'у все ранние, мекканские суры, которые тот выучил наизусть.

⁷³ Усайд ибн (ал-)Худайр (ум. 661), сподвижник из ауситов, отличившийся при Ухуде.

ал-Балави⁷⁴, союзник ансаров, Башир ибн Са'д⁷⁵, Са'д ибн ар-Раби'⁷⁶, Аус ибн Хаула⁷⁷, 'Абдаллах ибн Аби-л-Мунафик⁷⁸».

Он же говорил: «К совершенным из них причислялись (а совершенным считался тот, кто наряду с письмом умел стрелять и плавать) Рафи' ибн Малик, Са'д ибн 'Убада, Усайд ибн Худайр, 'Абдаллах ибн Убайй⁷⁹, Аус ибн Хаула. А во времена невежества из жителей Йасриба объединяли в себе эти достоинства Сувайд ибн ас-Самит⁸⁰ и Худайр ал-Катаиб⁸¹».

Вакиди говорил: «Джуфайна ал-'Ибади⁸² из жителей Хиры, христианин, был на содержании Са'да ибн Аби Ваккаса. 'Убайдаллах ибн 'Умар⁸³ обвинил его в соучастии с Абу Лу'лу'ой⁸⁴ в убийстве своего отца и казнил его и двух его сыновей».

Рассказывал мне Исхак ибн Аби Исра'ил⁸⁵, что ему рассказывал 'Абд ар-Рахман ибн Аби-з-Зинад⁸⁶ со слов своего отца⁸⁷, а тот — со

⁷⁴ Ма'н ибн 'Ади ал-Балави (уб. 634), сподвижник из ансаров.

⁷⁵ Башир ибн Са'д, известный как Ибн ал-Джулас (ум. 633), сподвижник из ансаров, хазраджит.

⁷⁶ Са'д ибн ар-Раби' (ум. 625), сподвижник-хазраджит, участник соглашения в Акабе, погиб при Ухуде.

⁷⁷ Аус ибн Хаула (ум. до 656), сподвижник из хазраджитов, отличался большой физической силой.

⁷⁸ 'Абдаллах ибн Аби-л-Мунафик — личность не установлена.

⁷⁹ 'Абдаллах ибн Убайй ибн Малик ал-Хазраджи (ум. 630), известный как Ибн Салул, один из вождей хазраджитов, предавший Мухаммада в битве при Ухуде.

⁸⁰ Сувайд ибн ас-Самит, поэт из племени хазрадж, в преклонном возрасте принявший ислам при встрече с Мухаммадом еще до хиджры, за что был убит хазраджитами.

⁸¹ Худайр ибн Саммак, прозванный Худайр ал-Ката'иб (ум. 617), вождь ауситов, погиб в сражении с хазраджитами.

⁸² Джуфайна ал-'Ибади (уб. 644) был учителем, что объясняет помешение данного рассказа в главу о письме.

⁸³ 'Убайдаллах ибн 'Умар (ум. 657), сподвижник, сын 'Умара ибн ал-Хаттаба. Был сторонником Му'авии в борьбе за халифат.

⁸⁴ Файруз, известный как Абу Лу'лу'а (уб. 644), пленный ремесленник из Ирана, убийца 'Умара ибн ал-Хаттаба.

⁸⁵ Исхак ибн Аби Исра'ил (ум. 860), известный передатчик хадисов, источник Бухари, Наса'и и других.

⁸⁶ 'Абд ар-Рахман ибн Аби-з-Зинад (718—790), известный передатчик хадисов из Медины.

⁸⁷ Абу-з-Зинад 'Абдаллах ибн Закван (684—748), передатчик хадисов, глава мединской школы хадисоведов своего времени, получил прозвище «Повелитель правоверных в хадисоведении».

слов Хариджи ибн Зайда⁸⁸, что отец его Зайд ибн Сабит говорил: «Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, повелел мне научиться для него писать по-еврейски. Он говорил мне: “Я не доверяю евреям писать для меня”. Не прошло и полмесяца, как я выучил еврейское письмо. Я писал его письма к евреям, а когда они писали в ответ, я читал их послания».

Абу Бакр ибн Аби Давуд ас-Сиджистани (ум. 929)

Книга о списках Корана⁸⁹

Глава о записывавших откровение для посланника Аллаха⁹⁰

... Рассказывал мне ‘Абдаллах⁹¹, что ему рассказывал Мухаммад ибн Кудама⁹², что ему рассказывал Джарир⁹³ ибн ал-А‘маш⁹⁴ со слов Сабита⁹⁵, а тот — со слов Зайда ибн Сабита, который говорил: «Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, спросил меня: “Знаешь ли ты сирийский, а то приходят ко мне письма?”. Я отвечал: “Нет”. Тогда он сказал: “Так выучи его”». Зайд добавлял, что выучил этот язык за девятнадцать дней.

⁸⁸ Хариджа ибн Зайд (650—717), последователь, сын знаменитого Зайда ибн Сабита, один из семи основателей мединской традиции передачи хадисов.

⁸⁹ Перевод сделан по изданию: *Абу Бакр ‘Абдаллах ибн Аби Давуд Сулайман ибн ал-Аш‘ас ас-Сиджистани*. Китаб ал-масахиф. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 1985. Переведенные главы, открывающие книгу, расположены на с. 7—10.

⁹⁰ В начале рукописи, с которой сделано издание, утрачены лист или два, поэтому текст начинается с полуслова. Из перевода я выпустил обрывок фразы в начале как малоинформативный.

⁹¹ Имеется в виду автор книги, личное имя которого ‘Абдаллах. Свидетельство того, что автор диктовал свою книгу.

⁹² Мухаммад ибн Кудама ибн А‘йан — упоминается лишь как передатчик от Джарира ибн ‘Абд ал-Хамида.

⁹³ У ал-А‘маша не было сына по имени Джарир. Вероятно, речь идет о передатчике хадисов от ал-А‘маша — Джарире ибн ‘Абд ал-Хамиде (728—804) из Рея, получившем образование в Куфе, от которого передавал хадисы Мухаммад ибн Кудама ибн А‘йан. Подобный перевод предполагает возможность прочтения слова *ibn* ‘сын’ как предлог ‘an ‘от’, что для арабской графики вполне возможно.

⁹⁴ Сулайман ибн Махран ал-А‘маш (681—765), последователь, знаменитый передатчик хадисов из Куфы, знаток коранического чтения по версии Ибн Мас‘уда.

⁹⁵ Сабит ибн ‘Убайд — сын передатчика хадисов от Зайда — ‘Убайда ибн ас-Саббака, источник ал-А‘маша.

Рассказывал мне 'Абдаллах, что ему рассказывал Мухаммад ибн Йахйя⁹⁶, что ему рассказывал Абу Салих⁹⁷, что ему поведал ал-Лайс⁹⁸ со слов Абу 'Усмана ал-Валида ибн Аби-л-Валида⁹⁹, а тот — со слов Сулаймана ибн Хариджи ибн Зайда¹⁰⁰, а тот — со слов Хариджи ибн Зайда, который говорил: «Пришли как-то люди к Зайду ибн Сабиту и попросили: “Расскажи нам что-нибудь о посланнике Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует”. Тот отвечал: “Что же рассказать вам? Был я соседом посланника Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, и когда снисходило на него откровение (*al-waḥy*), он посылал за мной, и я записывал откровение. Было так: что он делал, то и я. Когда он вспоминал о будущей жизни, тогда и я вспоминал, когда он вспоминал о делах мирских, тогда и я вспоминал, когда он вспоминал о пище, тогда и я вспоминал. Обо всем этом я и расскажу вам”».

Рассказывал мне 'Абдаллах, что ему рассказывал Исхак ибн Ибрахим ибн Зайд¹⁰¹, что ему рассказывал ал-Мукри¹⁰², что ему рассказывал ал-Лайс ибн Са'д то же самое.

Рассказывал мне 'Абдаллах, что ему рассказывал Йунус ибн Хабиб¹⁰³, что ему рассказывал Абу Давуд¹⁰⁴, что ему рассказывал Хаммад ибн Салама¹⁰⁵ со слов Сабита¹⁰⁶, а тот — со слов Анаса ибн Малика¹⁰⁷, что некий человек писал для посланника Аллаха, да бла-

⁹⁶ Вероятно, речь идет о сыне Йахйи ибн Ма'ина (775—848), багдадского хадисоведа и историка.

⁹⁷ Абу Салих ал-Джухани, 'Абдаллах ибн Салих, «секретарь ал-Лайса» (ум. 838), видный хадисовед египетской школы, ученик ал-Лайса ибн Са'да.

⁹⁸ Ал-Лайс ибн Са'д (713—791), глава законоведческой и хадисоведческой школы Египта.

⁹⁹ Абу 'Усман ал-Валид ибн Аби-л-Валид — личность не установлена.

¹⁰⁰ Сулайман ибн Хариджа ибн Зайд — сын Хариджи ибн Зайда (ум. 717), известный только тем, что передавал от отца хадисы.

¹⁰¹ Исхак ибн Ибрахим ибн Зайд — личность не установлена.

¹⁰² 'Абдаллах ибн Йазид ал-'Адави, известный как ал-Мукри' (738—828), видный хадисовед и чтец Корана из Мекки. Образование получил в Басре.

¹⁰³ Йунус ибн Хабиб, Абу Бишр ал-'Иджли (ум. 880), тезка знаменитого басрийского грамматиста, хадисовед, ученик Абу Давуда и источник сведений для его сына.

¹⁰⁴ Абу Давуд ат-Тайалиси, Сулайман ибн Давуд (750—819), тезка знаменитого Абу Давуда ас-Сиджистани, отца автора книги. Автор свода хадисов «Муснад».

¹⁰⁵ Хаммад ибн Салама (ум. 784), муфтий Басры, хадисовед, грамматист.

¹⁰⁶ Имеется в виду уже упоминавшийся Сабит ибн 'Убайд.

¹⁰⁷ Анас ибн Малик (612—712), сподвижник из ансаров, хазраджит. С детства был слугой Мухаммада, после смерти которого жил в Дамаске, потом в Басре, где и умер последним из сподвижников. От него передавали более двух тысяч хадисов.

гословит его Аллах и приветствует. Бывало, диктуют ему «Всеслышашим Всевидающим», а он пишет «Всеслышашим Всезнающим». Диктуют ему «Всеслышашим Всезнающим», а он пишет «Всеслышашим Всевидающим». Уже после того, как этот человек прочел суры «Корова» (№ 2) и «Семейство 'Имрана» (№ 3), а прочитавший их знает многое из Корана, он принял христианство. Позже он говорил: «Я писал для Мухаммада, что хотел и как хотел». Когда он умер и был похоронен, земля его исторгла. Его снова похоронили, но земля опять его исторгла». Анас рассказывал, что Абу Талха¹⁰⁸ сказал тогда: «Видите, отвержен он с лица земли».

Глава о записи Корана

Рассказывал мне 'Абдаллах, что ему рассказывал Йахйа ибн Хаким¹⁰⁹, что ему рассказывал Абу-л-Валид, что ему рассказывал Хаммам¹¹⁰, а также что ему рассказывал Мухаммад ибн 'Абд ал-Малик, что ему рассказывал Йазид¹¹¹, что ему рассказывал Хаммам, который говорил со слов Зайда ибн Аслама¹¹², а тот — со слов 'Ата' ибн Йасара¹¹³, а тот — со слов Абу Са'ида¹¹⁴, а тот — со слов пророка, да благословит его Аллах и приветствует, который говорил: «Не пишите за мной ничего, кроме Корана! Тот же, кто уже записал за мной что-либо помимо Корана, пусть сотрет это!».

Рассказывал мне 'Абдаллах, что ему рассказывал Мухаммад ибн 'Абд ал-Малик ад-Дакики, что ему рассказывал Хаммам то же самое.

Рассказывал мне 'Абдаллах, что ему рассказывал Исхак ибн Ибрахим ибн Зайд, которого зовут Шазан¹¹⁵, что ему рассказывал Абу 'Амир¹¹⁶, что ему рассказывал Зума'а¹¹⁷ со слов Ибн Тавуса¹¹⁸,

¹⁰⁸ Абу Талха Зайд ибн Сахл ал-Ансари (585—654), сподвижник, прославленный воин.

¹⁰⁹ Вероятно, имеется в виду Абу Са'ид Йахйа ибн Хаким ал-Мукавими (ум. 870), хадисовед из Басы, автор свода хадисов «Муснад».

¹¹⁰ Возможно, Хаммам ибн Йахйа ибн Динар ал-Аузи (ум. 781), басрийский хадисовед, передававший хадисы в том числе и от Зайда ибн Аслама.

¹¹¹ Йазид — личность не установлена.

¹¹² Зайд ибн Аслам (ум. 753), мединский хадисовед и комментатор Корана.

¹¹³ 'Ата' ибн Йасар — личность не установлена.

¹¹⁴ Абу Са'ид — личность не установлена.

¹¹⁵ Шазан — личность не установлена.

¹¹⁶ Абу 'Амир ал-Хазаз, Салих ибн Рустам (ум. ок. 770), басрийский хадисовед, один из тех, кто начал записывать предание.

¹¹⁷ Зума'а ибн Салих ал-Джунди (или ал-Джанади) — нередко упоминается в иснадах хадисов.

¹¹⁸ 'Абдаллах ибн Тавус (ум. 750), знаток предания, ставший авторитетной фигурой в религиозных кругах Йемена.

а тот — со слов своего отца ¹¹⁹, который говорил: «Он не любил, когда записывали (либо: когда записывали на кожах ¹²⁰)».

Рассказывал мне 'Абдаллах, что ему рассказывал 'Абдаллах ибн Мухаммад аз-Зухри ¹²¹, что ему рассказывал, как было угодно Аллаху, Суфйан ¹²² со слов Муджалида ¹²³, а тот — со слов аш-Ша'би ¹²⁴, который говорил: «Я спросил мухаджиров: “От кого вы научились писать?”. Они отвечали: “От жителей Хиры”. Я спросил жителей Хиры: “А вы от кого научились писать?”. Они отвечали: “От жителей Анбара”».

Рассказывал мне 'Абдаллах, что ему рассказывал 'Али ибн Харб ¹²⁵ со слов Хишама ибн Мухаммада ибн ас-Са'иба ¹²⁶, который говорил: «Укайдир, повелитель Думат, — это ал-Укайдир ибн 'Абд ал-Малик ал-Кинди, а брат его Бишр ибн 'Абд ал-Малик — это тот, кого научили этому нашему письму жители Анбара. Бишр отправился в Мекку, где взял в жены ас-Сахба' бинт Харб ибн Умаййа ¹²⁷, которая родила ему двух девочек».

Рассказывали помимо 'Али со слов Хишама ибн Мухаммада, что это наше письмо называлось *ал-джази* и что впервые на нем стали писать люди из племени тайй, а говорят, что они были из Баулана ¹²⁸.

Аш-Шарки ¹²⁹ говорил, что их звали Мурамир ибн Мурра и Салама ибн Харза ¹³⁰, и что они и изобрели эту письменность.

Также помимо 'Али рассказывали, что Бишр, женившись на ас-Сахба' бинт Харб, научил этому письму Суфйана ибн Харба.

¹¹⁹ Абу 'Абдаллах Мухаммад Тавус ибн Кайсан (653—724), перс по происхождению, последователь, один из крупнейших знатоков хадисов.

¹²⁰ Букв. *на 'l* — кожаная обувь, кожаное снаряжение лука.

¹²¹ Один из сыновей Мухаммада ибн Муслима аз-Зухри (ум. 742), см. примеч. 36.

¹²² Вероятно, имеется в виду Суфйан ас-Саури (716—778), знаменитый передатчик хадисов из Куфы.

¹²³ Муджалид ибн Са'ид ал-Хамазани (ум. 762), хадисовед и историк из Куфы.

¹²⁴ 'Амир ибн Шарахил аш-Ша'би (640—721), последователь, передатчик хадисов из Куфы.

¹²⁵ 'Али ибн Харб ат-Таи ал-Маусили (786—879), хадисовед и историк из Мосула, уроженец Азербайджана.

¹²⁶ См. примеч. 10.

¹²⁷ Харб ибн Умаййа (ум. 588), дед основателя омейядской династии Му'авии ибн Аби Суфйана ибн Харба.

¹²⁸ Местечко неподалеку от Басры, где жили таййиты.

¹²⁹ Имеется в виду аш-Шарки ибн ал-Кутами (ал-Валид ибн Хусайн), куфийский знаток древности, авторитет по генеалогии арабских племен.

¹³⁰ Упоминается, как и Мурамир, лишь в связи с этим преданием, см. примеч. 13.

‘Умар ибн ал-Хаттаб говорил: «Курайшиты в Мекке научились письму от Харба ибн Умайи».

Абу Бакр говорил: «Му’авийа научился письму от своего дяди Суфйана ибн Харба». Абу Бакр говорил также: «Бакка — это селение за Анбаром, где водятся клопы (бакка)»¹³¹.

¹³¹ См. примеч. 12 и 16.

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В КОРАНЕ *

Споры о том, что такое мусульманская эстетика, идут давно. Достаточно вспомнить, например, работы таких противоположных по своей позиции исследователей, как Л. Масиньон¹ и А. В. Сагадеев². Однако, хотя совместными усилиями спорящих сторон сделано уже немало, точку ставить еще рано. Не до конца ясен пока генезис тех представлений, которые сложились в рамках культуры мусульманских народов в более или менее законченную систему эстетических взглядов.

Возможно, дело тут в том, что, излагая и доказывая определенную точку зрения на суть мусульманской эстетики, ученые хотя и ссылаются на Коран, но, как правило, делают это мельком, сосредотачивая внимание на текстах значительно более поздних. В данной статье предметом рассмотрения является именно коранический текст.

Откровение ниспосылалось Мухаммаду частями в течение более чем 20 лет³, и оттого коранический текст обладает внутренней вре-

* Доклад на данную тему был сделан, если мне не изменяет память, на конференции в конце 80-х — начале 90-х г. По материалам этого доклада были опубликованы две статьи: Мусульманская эстетика и Коран // Восток. 1992. № 6. С. 73—88; Эстетические мотивы в Коране // Эстетика бытия и эстетика текста в культурах средневекового Востока. М., 1995. С. 105—133. Основой настоящей публикации является статья 1995 года, но с некоторыми добавлениями из более раннего варианта.

¹ Л. Масиньон. Методы художественного выражения у мусульманских народов // Арабская средневековая культура и литература. М., 1978.

² А. В. Сагадеев. Очеловеченный мир в философии и искусстве мусульманского средневековья (По поводу одной типологической концепции) // Эстетика и жизнь. Вып. 3. М., 1974.

³ В зависимости от того, каким годом предлагается датировать первое откровение на горе Хира' близ Мекки, 610 или 612 г. н. э., ученые называют разные сроки продолжительности, однако в мусульманской традиции чаще всего говорят о 23 годах.

менной перспективой, в которой нашла отражение эволюция первоначального учения. Эту внутреннюю хронологию мы будем учитывать в исследовании.

В мусульманской традиции суры Корана по времени и соответственно месту пребывания Мухаммада делятся на ранние, мекканские (90 сур), и поздние, мединские (24 суры)⁴.

В европейском корановедении усилиями Г. Вейля⁵, Т. Нельдеке⁶ и других ученых сложилась более дробная периодизация. Мекканские суры были распределены по трем периодам: первый («поэтические» суры) — 48 сур; второй («рахманские» суры) — 21 сура; третий («пророческие» суры) — 21 сура⁷. В композиции Корана, где суры расположены в соответствии с нестрогим выдержанным принципом длины, реализована своего рода «обратная» хронология, так как самые длинные, поздние суры оказываются в начале текста, а самые короткие, древнейшие — в конце.

⁴ Вопрос о делении сур на мекканские и мединские решается в мусульманской традиции, равно как и в европейском исламоведении, далеко не однозначно. Так, Суйути приводит всего восемь списков, в которых суры Корана поделены на мекканские и мединские (шесть — в первой главе и два — в седьмой главе своего трактата), см.: *Суйути. Совершенство. Вып. 2*. Как показано нами в предисловии к *Суйути-2*, число мединских сур в этих списках варьируется от 24 до 28. В настоящее время наибольшее практическое значение имеют два списка: тот, согласно которому суры в стандартном каирском печатном издании Корана отмечаются как мекканские и мединские, и список, соответствующий периодизации Т. Нельдеке, который повторяет Крачковский в приложении к своему переводу Корана. В каирском списке число мединских сур максимальное; мединскими в нем считаются 28 сур: 2—5, 8, 9, 13, 22, 24, 33, 47—49, 55, 57—66, 76, 98, 99, 110. В списке Нельдеке—Крачковского в отличие от каирского списка число мединских сур — минимальное (24 суры). По сравнению с каирским списком отсутствуют суры 13, 55, 76, 99. Кроме того, для анализа эволюции коранических образов, идей и мотивов важно иметь в виду, что и мусульманская, и европейская наука согласны в том, что имеются мединские вставки в мекканские суры и, наоборот, мекканские вставки в мединские суры, хотя в конкретных случаях между разными учеными имеются расхождения.

⁵ *Weil G. Historisch-Kritische Einleitung in den Koran*. 1st ed. Bielefeld; Leipzig, 1844 (Русский перевод: *Г. Вейль. Историко-критическое введение в Коран* / Пер. с нем. Еф. Малого. Казань, 1875 (= Миссионерский противомусульманский сборник. Вып. IV. С. 151—244).

⁶ *Nöldeke Th. Geschichte des Qorans* / Eds. F. Schwally, G. Bergsträsser, O. Pretzl. Vol. 1—3. 2 ed. Leipzig, 1909—1938.

⁷ Подробнее см.: *Коран* / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М., 1966.

Во многих случаях для анализа содержания и стиля Корана удобнее объединить второй и третий мекканские периоды, грань между которыми сильно размыта. В получающейся трехчленной схеме: раннемекканские — позднемекканские — мединские суры, каждый период образует отчетливый качественный этап:

- в эволюции вероучения (учение о Творце и творении — учение о пророчестве — закон);
- в соотношении с внешним культурным контекстом (ориентация на арабийский контекст — усвоение иудейско-христианского наследия — самоопределение ислама);
- в стилистике текста (ритмизованная речь по типу архаической поэзии — историческое повествование — правовой текст).

Первый период (поэтические суры)

Эти суры, число которых равно 48, расположены более или менее компактно во второй половине текста (№ 68—114 с единичными вкраплениями сур более позднего периода: № 98, 110 — мединские; № 71, 72, 76 — рахманские). Отдельно расположенная группа сур (№ 51—53, 55—56) довольно сильно отличается от остальных сур этого периода и по стилю, и по содержанию, более походя на суры следующих периодов, куда их многие исследователи и относят, либо полностью, либо частично.

Этот древнейший слой коранического текста прямо продолжает традицию древнеаравийского *саджа* и в наиболее чистом виде отражает менталитет жителей доисламской Аравии, который положил начало становлению мусульманской идеологии. Суры этого времени не позволяют говорить о близком знакомстве с библейской традицией; лишь в конце периода в тексте появляются упоминания ветхозаветных персонажей — Ибрахима (Авраама), Мусы (Моисея), Нуха (Ноя), «спутника кита», т. е. Йунуса (Ионы), гонителя иудеев — фараона⁸.

Коран начинается как книга грозного этического императива. Заклипания уверовать в Единого Бога перемежаются с впечатляющими угрозами неверным и обещаниями воздаяния уверовавшим. Дескриптивный момент, если не считать красочных, «сюрреалистиче-

⁸ См. суры № 51, 53, 68, 69, 73, 79, 85, 87, 89, причем для пяти сур предлагались датировки, относившие либо всю суру целиком, либо соответствующие аяты в ней к более поздним периодам.

ских» образов, всполохами освещающих страстную проповедь монотеизма, довольно слаб. Может показаться, что в этом раннем пласте текста эстетический момент отсутствует вовсе, настолько мощно этическое учение ислама вбирает в себя все остальное. Красота, прекрасное, как таковые, ни разу не попадают в центр внимания, фактически оставаясь вне поля зрения смотрящего. Тем не менее в распоряжении исследователя оказывается весьма любопытный материал, крупными разбросанный по тексту и зафиксированный в лексике Корана и его образной системе.

Безусловно, мир этих сур, как и всего Корана, — это мир Божественного провидения, человеческих деяний и воздаяния за них, разворачивающийся в эсхатологической перспективе, то есть, прежде всего, во времени, а не в пространстве, в отличие от греческого космоса. Однако представление о наличии миропорядка и устройства мироздания присутствует уже на этой стадии. Воплощением этого представления стал сквозной для Корана образ здания с колоннами и сводчатой крышей — храма или дворца.

В первый раз этот образ появляется как «огнь Аллаха», который «воздвигнут сводом на колоннах, вытянутых» над сердцами грешников (104:6—9)⁹.

Оба ключевых слова из этого контекста в Коране редки. Слово *tu'şada*, которое И. Ю. Крачковский правильно перевел как «свод», хотя лексически оно ближе к значению «крыша» вообще, независимо от формы, повторяется в Коране лишь раз, в точно таком же контексте — «огонь сводчатый» (90:20).

Лексема *'amad* (или *'imād*) «колонны» еще трижды встречается в тексте, но два позднемекканских контекста (13:2; 31:10) реализуют совсем иной образ¹⁰.

Третий же контекст, где упоминается «Ирам многоколонный» (*iram dhāt al-'imād*) в связи с уничтожением Аллахом за грехи южно-аравийского племени 'ад (89:7), прорисовывает генезис этого образа в две стороны¹¹.

⁹ Отсылки на коранический текст даются по нумерации аятов, принятой в стандартном арабском издании. Цитаты приводятся в переводе И. Ю. Крачковского, иногда с некоторой стилистической правкой. В статье использованы также примечания Крачковского к русскому переводу Корана, а также комментарии к Корану.

¹⁰ В контекстах (13:2; 31:10) это образ «неба без опор» (*as-samawāt bi-ghayri 'amad*), характерный для поздних откровений.

¹¹ См.: Мифологический словарь. М., 1990. С. 253.

С одной стороны, он проясняет его возможное земное основание — это либо легендарные древние города Йемена, либо, согласно современным данным, набатейский храм ар-Рамм в Северной Аравии.

С другой стороны, этот контекст намекает на его небесный прототип: комментаторы (Замахшари) утверждали, что Ирам был построен в Южной Аравии царем Шаддадом в подражание раю. Некоторые исследователи видели в образе Ирама отзвук древнейших космогонических представлений аравийских племен.

«Примеренный» к аду (90:20; 104:6—9), а также к раю — косвенно, через образ «Ирама многоколонного» (89:7), образ здания со сводом и колоннами утвердился как модель описания устройства мира поюстороннего, правда, в несколько ином лексическом облачении.

На новый объект были перенесены три основных структурных элемента образа: свод, колонны-опоры и плоский пол, которые соотносились с тремя составляющими Вселенной в представлении жителя Аравии: небесным сводом, горами и пустынной равниной земли.

Образ этот с различными вариациями повторяется в сурах раннего периода многократно, обычно как одно из главных доказательств совершенства и всемогущества Творца. Приведем контекст, где скелет образа дан в наиболее чистом виде, правда, с добавлением примечательной детали, делающей пейзаж пустыни почти зримым:

Что ж не посмотрят они на верблюдов, как они созданы, и на небо, как оно возвышено, и на горы, как они водружены, и на землю, как она распростерта (88:17—20)¹².

Обращает на себя внимание тот факт, что все три «локализации» образа: к адскому огню, к раю, к мирозданию, расположены подряд, одна за другой: 90:20 — 89:7 — 88:17—20, словно специально для того, чтобы подчеркнуть универсальность этого образа.

Постепенно «скелет» образа обрастает «мясом» подробностей, таких как иерархическое устройство неба из семи твердей (образ довольно постоянный в Коране, равно как и число семь само по себе);

¹² Данный контекст рисует образ мироздания так, как его видит бедуин, рядом с которым всегда верблюд. Бедуин смотрит сначала на верблюда, а потом вокруг себя, обозревая дали. И. Ю. Крачковский упоминает Саккаки, который объяснял появление верблюда в картине мира влиянием бедуинской среды. В комментарии Замахшари я нашел похожее толкование: «Если спросят, в чем красота и смысл упоминания верблюдов рядом с небом, горами и землей, я отвечу, что эти вещи перечислены так, как они предстают взору бедуина в их долинах и степях. Как он видит их, так они и перечислены».

в пространственную картину мироздания вплетается второй аспект, второй план миропорядка — временной; само же мироздание, вернее, его остов путем добавления деталей во все большей мере превращается в дом, созданный для безбедного жилья в нем человека, а Всемогущий Творец предстает также и Всеблагим. Тем самым образ в какой-то степени эстетизируется, представляя жизненный идеал, соотносенный с условиями существования араба, кочевника и земледельца:

Вы ли труднее для создания или **небо**? Он его построил, воздвиг свод (*samk*) его и устроил, омрачил ночь его и вывел зарю, и землю после этого распростер, вывел из нее ее воду и пастбище, и **горы** — Он утвердил их, на пользу вам и вашим скотам (79:27—33).

Разве Мы не сделали землю подстилкой и **горы** — опорами (*awtādan*); и создали Мы вас парами, и сделали сон ваш отдыхом, и сделали ночь покровом, и сделали день временем жизни, и построили над вами семь твердей, и сделали пылающий светильник, и низвели из выжимающих дождь воду обильную, чтобы произвести ею зерна и растения и сады густые (78:6—16).

В отдельных случаях может выпадать один из трех базисных элементов образа, как правило, горы:

Клянусь солнцем и его сиянием, и месяцем, когда он за ним следует, и днем, когда он его обнаруживает, и ночью, когда она его покрывает, и **небом**, и тем, что его построило, и **землей**, и тем, что ее распростерло, и всякой душой, и тем, что ее устроило и внушило ей распушенность ее и богобоязненность! (91:1—8).

В данном случае место отсутствующего элемента занял объект другого ряда — душа человеческая, и целостный образ обрел этическую грань. Микрокосм оказывается включенным в одну модель с макрокосмом.

В двух других контекстах, входящих, что примечательно, в суры обособленного блока, более похожего на поздние, чем на ранние суры, падение третьего элемента происходит без компенсации, и исходная трехчленная модель фактически уступает место двучленной («небо-земля»):

И **небо** Мы воздвигли руками, ведь Мы — расширители. И землю Мы разостлали. И прекрасные (*ni'ta*) устроители Мы! (51:47—48).

Милосердный. Он научил Корану, сотворил человека, научил его изъясняться. Солнце и луна — по сроку, трава и деревья поклоняют-

ся. И небо Он воздвиг и установил весы, чтобы вы не нарушали весов! И устанавливайте вес справедливо и не уменьшайте весов. И землю Он положил для тварей. На ней — плоды и пальмы с чашечками, и злаки с травой, и благоуханные травы (55:1—12).

Отметим два новых момента. В первом контексте в структуру образа впервые введен оценочный момент, выраженный словесно: «И прекрасные устроители Мы!», хотя стандартное клише, употребленное в оригинале, указывает скорее на совершенство вообще, чем на красоту в собственном смысле.

Во втором контексте в картину мироздания включены Коран, то есть знание, данное в откровении, и способность человека изъясняться, то есть язык.

Подведем итоги. Развертывание образа мироздания на основе четко оформленной трехчленной структуры, включение в нее все новых и новых граней приводит в конце концов к размыванию, разложению этой первоначальной структуры. Конечный образ, ни в одном из контекстов не выраженный полностью, охватывает помимо статического момента еще и динамический аспект миропорядка. Человек с его душой, этическими нормами, ниспосланным знанием (Коран) и языком введен в эту картину, которая рисует мир как дом, где человеку (скотоводу, земледельцу, торговцу) предназначено жить. В образе дома, а также в образе Творца, этот дом создавшего, непросто, но все-таки можно разглядеть зарождение эстетического восприятия объекта, еще не только не обособленное, но, скорее всего, даже и не вполне осознанное.

Второй образ, в котором воплощено представление о прекрасной жизни, — это образ рая, тоже ключевой для Корана. Описаний рая уже в текстах первого периода много, больше десятка, длиной от одного до десяти-двенадцати аятов. Правда, большая часть этих описаний (7 контекстов) приходится на суры № 51, 52, 55, 56, входящие в уже упоминавшуюся композиционно обособленную группу, ближе стоящую к поздним, чем к ранним сурам. Описания эти не имеют столь жесткой структуры, как картины мироздания, и в них трудно усмотреть эволюцию образа, разве что они становятся более пространственными, а образ гурий все заметнее выдвигается на первый план.

Многое в этом образе определяет менталитет жителя знойной Аравии. Рай в Коране — это, прежде всего, сад, оазис, с которым связано то, о чем бедуин мечтает более всего: вода, прохлада, тень,

покой и нега, изобилие пищи. Коротенькая формула, содержащая первое в Коране описание рая — «сады, под которыми текут реки» (85:11), — выделяет главное в образе и оттого становится в последующие периоды стандартным клише для обозначения этого понятия.

Другие лаконичные описания рая варьируют те же идеи, например:

покой, и аромат, и сады благодати (56:89);

богобоязненные — среди садов и источников (51:15);

Богобоязненные ведь среди тени, и источников, и плодов, каких ни пожелают. Ешьте и пейте во здравие за то, что творили! (77:41—43).

Постепенно в описания рая, остающиеся почти столь же лаконичными, вплетаются темы роскоши (ложа, подушки, ковры) и наслаждений (вино и гурии):

Ведь для богобоязненных есть место спасения, сады и виноградники, и полногрудые сверстницы, и кубок полный (78:31—34);

в саду возвышенном... Там источник проточный, там ложа воздвигнута, и чаши поставлены, и подушки разложены, и ковры разостланы (88:10, 12—16);

праведники в благоденствии на ложах созерцают!.. Поят их вином запечатым, после которого — аромат мускуса... Смесь его из *таснима* — источника, из которого пьют приближенные (83:22—23, 25—28);

богобоязненные — среди садов и источников, забавляясь тем, что дал им Господь их, и Господь их избавил от мучений геенны. Ешьте и пейте во здравие за то, что совершали, возлежа на ложах, расставленных рядами. И Мы сочетаем их с черноглазыми, большеокими... И снабдим Мы их плодами и мясом из того, что они пожелают. Они передают одни другим кубок, — нет пустословья там и побуждения к греху. И обходят их юноши, точно они сокровенный жемчуг (52:17—20, 22—24).

В заключение приведем два наиболее развернутых описания, каждое из которых представляет собой соединение двух описаний, следующих практически одно за другим в одной суре:

в садах благодати... на ложах расшитых, облокотившись на них друг против друга. Обходят их мальчики вечно юные с чашами, сосудами и кубками из текущего источника, от которого не страдают головной болью и ослаблением, и плодами из тех, что выберут, и мясом птиц из тех, что пожелают. А черноокие, большеглазые, подобные жемчу-

гу хранимому, — в воздаяние за то, что они делали... среди лотоса, лишенного шипов, и *талха*¹³, увешанного плодами, и тени протянутой, и воды текущей, и плодов обильных, не истощаемых и не запретных, и ковров разостланных. Мы ведь создали их творением и создали их девственницами, мужа любящими, сверстницами (56:12, 15—23, 27—36);

два сада... обладающие ветвями... В них два источника протекают... В них — из всяких плодов два сорта... Опираясь на ложа, подкладка которых из парчи, а сорвать плоды в обоих садах — близко... Там скромнокие, которых не коснутся до них ни человек, ни джинн... Они — точно яхонт и жемчуг... И помимо двух — еще два сада..., темно-зеленые... В них — два источника, бьющие водой... В них плоды, и пальмы, и гранаты... В них совершенные, прекрасные, ...скрытые в шатрах,... Не коснулся их до них ни человек, ни джинны, ... опираясь на зеленые подушки и прекрасные ковры (55:46, 48, 50, 52, 54, 56, 58, 62, 64, 66, 68, 70, 72, 74, 76).

Не вдаваясь в детали этих чрезвычайно подробных описаний, где специально оговаривается даже то, что от райских напитков не болит голова, укажем, что именно в картинах рая возникают отчетливо эстетизированные объекты.

Прежде всего, это райские девы, в обстоятельной характеристике которых эстетический момент довольно силен. Гурии в Коране черноокие, большеглазые, большегрудые, подобные жемчугу и яхонту (драгоценные камни на Востоке издревле были воплощением красоты) и, наконец, просто прекрасные (*his ān*)¹⁴.

Затем это юные виночерпии, появляющиеся только в текстах, переходных к следующему периоду, которые также подобны жемчугу и никогда не стареют¹⁵.

Далее это предметы роскоши: ложа расшитые, с подкладкой из парчи, подушки зеленые (единственный цвет, упомянутый в этих описаниях, ставший в конце концов цветом ислама), ковры прекрасные (*his ān*). Обращает на себя внимание то обстоятельство, что складывающееся понятие о красоте весьма избирательно, даже «призем-

¹³ *Талх* (*талха*) — это либо акация, либо мимоза, либо банан.

¹⁴ Подробнее о гуриях см.: Т. С. Налич. Гурии в Коране и комментарии Ибн Касира (ум. 1373) // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. М., 2000. № 2. С. 70—93.

¹⁵ О райских юношах см.: Т. С. Налич. Ангелология и демонология ислама: ангелы, гурии, джинны, шайтаны в арабо-мусульманской литературе // КД. М., 2002.

лено». Например, в раю нет ни музыки, ни искусства вообще, если не считать прикладного, связанного с предметами роскоши. Однако в целом, как и можно было ожидать, описаниярая более эстетизированы, чем картины мироздания.

И мироздание, и рай, и ад, который мы здесь не рассматриваем, — это все обиталища для человека в его нынешней и грядущей жизни.

А что же сам человек? В ранних сурах есть представление о человеке как совершеннейшем творении Бога:

Мы сотворили человека в прекраснейшем облике (*aḥsan taqwīm*) (95:4)¹⁶.

Комментаторы толковали этот аят по-разному, в том числе и как относящийся непосредственно к телесной красоте. Ибн Касир, толкуя этот аят, пишет: «... Всевышний сотворил человека по наилучшему образу, с прямым станом, пропорциональными членами, красивыми чертами».

Применительно к акту творения человека регулярно употребляются близкие по значению глаголы *sawwā* 'выровнял', 'устроил', '*adala* 'соразмерил', 'выпрямил', отражающие идею внесения порядка, гармонии в его природу (75:38; 82:7; 87:2).

Точно так же, как выровнена, устроена природа (душа и тело) человека, устроена и его жизнь. Ее порядок — это *qadar* 'предопределение', 'судьба', 'рок', а установление этой судьбы в процессе творения выражается однокоренными глаголами *qaddara* и *qadara* (77:22, 23; 80:19; 87:3).

Для ориентации в этой судьбе Аллах направил (*hadā*) человека, человеку же по отношению к року, к Божественному предопределению положено обладать *ṣabr* 'терпением', 'стойкостью', 'смирением'. Именно в сочетании со словом *ṣabr*, то есть в связи с этической категорией, являющейся одной из главных мусульманских добродетелей, впервые в Коране появляется прилагательное *jamīl* 'прекрасный', 'красивый', 'хороший' (70:5).

Если обратиться от творения к Творцу, можно заметить, что уже в ранних сурах встречается около четверти всех тех эпитетов, которые на основании коранической формулы, хотя и относящейся к бо-

¹⁶ Так переводит ключевые слова Османов, а вслед за ним и Кулиев. Крачковский переводит по-иному — «лучшим сложением», Саблуков — «наипрекраснейшее устройство», Порохова — «в прекраснейшей из форм».

лее позднему времени (7:180; 17:110; 20:8; 59:24), получили в мусульманском богословии название «прекраснейшие имена» (*al-asmā' al-ḥusnā*).

Среди них: Господь (№ 114¹⁷ — *rabb*), Царь (№ 114 — *malik*), Высший Судия (№ 95 — *aḥkam al-ḥākimīn*), Единый (№ 112 — *aḥad*), Вечный (№ 112 — *ṣamad*), Высочайший (№ 87 — *a'lā*), Великий (№ 69 — *'aẓīm*), Величественный и Всеславный (№ 55 — *dhū-l-jalāl wa-l-ikrān*), Достохвальный (№ 85 — *ḥamīd*), Могучий (№ 85 — *'azẓ*), Мощный (№ 53 — *shadīd al-quwwa*), Могущественный (№ 53 — *dhū mirra*), Сильный (№ 51 — *dhū-l-quwwa*), Крепкий (№ 51 — *matīn*), Щедрейший (№ 96 — *akram*), Щедрый (№ 82 — *karīm*), Прощающий (№ 85 — *ghafūr*), Любезолюбивый (№ 85 — *wadūd*), Милосердный (№ 78 — *raḥmān*), Милостивый (№ 73 — *raḥīm*), Благодетель (№ 52 — *barr*), Кормилец (№ 51 — *raẓāq*)¹⁸.

Однако эти эпитеты, подчеркивающие в совокупности величие, мощь и благодать Бога, совершенство Его во всех отношениях, в общем-то эстетизированы крайне слабо и нового материала для нашей темы не содержат.

Эстетический момент сильнее в наборе эпитетов, характеризующих Коран и истину ислама в целом. Так, Коран характеризуется как: «славный» (85:21 — *majīd*), «почтенный» (*mukarram*), «возвышенный» (*marfū'*), «чистый» (*muṭahhar*) — все в (80:13—14), «великий» (78:2 — *'aẓīm*), «благородный» (56:76 — *karīm*)¹⁹.

Укажем также на фрагмент из суры «Ночь»:

Но тот, кто был щедр и богобоязнен и считал истиной прекраснейшее (*al-ḥusnā*), тому Мы облегчим путь к легчайшему. А кто был скуп и обогащался и считал ложью прекраснейшее (*al-ḥusnā*), тому Мы облегчим путь к тягчайшему (92:5—7).

В этом фрагменте слово *al-ḥusnā* толкуется обычно, хотя и с вариациями, как относящееся либо к Корану непосредственно, либо к какой-то части откровения.

¹⁷ Мы указываем номер только одной суры, где встречается данный эпитет.

¹⁸ Жирным шрифтом выделены те эпитеты, которые вошли в список 99 «прекраснейших имен» Аллаха, засвидетельствованный хадисом от Абу Хурайры.

¹⁹ Легко заметить, что набор эпитетов Корана и набор эпитетов Аллаха частично совпадают. Подробнее об этом см.: *Джалал ад-Дин ас-Суйути*. Совершенство в коранических науках. Вып. 3. Учение о своде Корана. М., 2003. Гл. 17 и Предисловие.

Эпитеты, связанные с образом Мухаммада, набор которых весьма невелик и состоит либо из функциональных характеристик («напоминатель», «увещатель»), либо из «отрицаний» («не поэт», «не прорицатель», «не одержимый», «не властитель»), либо, редко, характеристик оценочных, к эстетическому аспекту в Коране отношения практически не имеют и специально здесь рассматриваться не будут.

Завершая обзор текстов первого периода, выделим два момента.

Во-первых, представление о прекрасном, еще не вполне оформленное, уже расщеплено и существует как бы на двух уровнях — возвышенном, в отнесении к понятиям, связанным с исламом и мусульманскими добродетелями, и бытовом, заниженном, связанном с женской красотой и предметами роскоши.

Во-вторых, оба корня, через которые, прежде всего, выражается в арабском языке идея красоты (*ḥusn* и *jamāl*), уже встречаются в соответствующих текстах, хотя и нечасто.

Второй период (рахманские суры)

Как говорилось выше, второй и третий периоды не отделены четко друг от друга ни содержанием, ни стилем текстов. Речь может идти лишь о смещении акцентов в рамках общей ориентации. Во многих аспектах, в том числе и в рассматриваемом нами аспекте, суры этих двух периодов противопоставлены как единое целое и раннемекканским и мединским сурам. Главными в содержании позднемекканских сур являются два момента.

Первый момент — это освоение библейского наследия, сюжеты и персонажи которого буквально наводняют коранический текст, опора на всю древнюю ближневосточную (иудео-христианскую) традицию монотеизма, формирование представления о единой «абрахамитической» религиозной традиции от Адама до Мухаммада, «печати пророков».

Второй момент, вероятно тесно связанный с первым, — это интенсивная разработка учения о писании ислама, представляющая в связи с нашей темой особый интерес. Образ Корана, едва намеченный в первый период, проходит сквозь все позднемекканские суры. Так, клятв, которых было очень много в ранних сурах, становится значительно меньше в рахманских сурах, и в основном это клятвы Кораном. В третий период тема писания ислама вообще выходит на

первый план, став организующим мотивом всего текста, а затем резко отступает в тень в мединских сурах.

Не случайно внешним признаком, объединяющим суры двух периодов и противопоставляющим их раннемекканским и мединским сурам, является сознательное и преднамеренное оформление зачинов сур, подчеркивающее, что они — части единого писания. Делается это с помощью двух приемов.

Первый — упоминание Корана (Откровения, Писания) в первом, втором, редко — третьем аяте суры. Из 21 суры второго периода так начинаются 16, а из 21 суры третьего периода — 15, то есть, всего таковы зачины 31-й позднемекканской суры из 42 (около 75 %).

В двух других периодах картина совсем иная. Из 48 сур первого периода так начинаются лишь две суры, причем одно упоминание — туманное и косвенное (68:1): «*Нун*. Клянусь каламом и тем, что пишут», а другое — в суре 55: «*Милосердный*. Он научил Корану» (55:1—2), ранняя датировка которой весьма сомнительна, как отмечалось выше. Из 24 сур мединского периода таких упоминаний — три:

Эта книга — нет сомнения в том — руководство для богобоязненных (2:1—2);

Ниспослал Он тебе писание в истине... (3:3—4);

Сура — Мы низвели ее, и поставили законом, и низвели в ней знамения ясные... (24:1).

Второй прием — помещение в самом начале сур таинственных «букв» (арабская традиция называет их *ḥurūf muqatta'a* 'разрозненные харфы'), о назначении и смысле которых высказывались самые разнообразные, но равно неубедительные гипотезы²⁰. Во втором периоде так начинаются 9 сур, в третьем — 16, то есть, всего такие зачины есть у 25 позднемекканских сур из 42 (60 % от общего числа сур). Сравним эти данные с другими периодами. Среди 48 раннемекканских сур такой зачин имеет только одна (68:1), см. выше, а среди мединских — две суры (2:1; 3:1).

Примечательно и соотношение двух множеств между собой. Из общего числа сур с буквенными зачинами (28 сур) только в двух

²⁰ Мусульманские взгляды на буквенные зачины сур см.: *Джалал ад-Дин ас-Суйути*. Совершенство в коранических науках. Вып. 4. Учение о понимании смыслов Корана. Гл. 43: О бесспорном (*muḥkam*) и неочевидном (*mutashābih*) в Коране. М., 2005.

сурах (№ 29, 30) рядом нет упоминания Корана в том или ином виде. Другими словами, два приема явно связаны между собой и выполняют, по сути дела, одну задачу, ограниченную в основном позднемекканскими периодами, — утвердить в сознании верующих идею наличия целостного текста, включающего в себя отдельные и разновременные откровения. Видимо, в первый период сама идея еще до конца не сложилась, а в четвертый — уже не нуждалась в дополнительном утверждении, как самоочевидная.

Хотя оба периода и образуют тесное единство, тем не менее, различия между ними существуют, и, следуя избранному хронологическому принципу рассмотрения, мы будем придерживаться традиционного деления текста на четыре периода.

Главным формальным признаком сур второго периода является частое повторение эпитета Аллаха — «Милосердный» (*raḥmān*). Этот эпитет в сурах первого периода упоминается считанные разы, причем это все «пограничные» случаи: № 1 — «Фатиха», главная мусульманская молитва, отнесение которой к раннему исламу достаточно условно²¹; № 55 — относится, как было сказано выше, к переходной зоне между двумя периодами; № 78 — где аят с этим эпитетом (78:38)²² — считается поздней вставкой. В сурах третьего периода эпитет «Милосердный» упоминается крайне редко (13:30; 41:1), равно как и в сурах четвертого, мединского периода (2:163; 59:22). В сурах же второго периода этот эпитет встречается в 12 сурах из общего числа двадцать один, а суммарное число упоминаний его достигает приблизительно 60.

В сурах второго периода образ мироздания по-прежнему остается одним из центральных, но претерпевает существенные изменения.

С одной стороны, горы — опоры свода, соотносимые с колоннами — опорами храма, как третий элемент мироздания обретают постоянный эпитет-название — *rawāsī* 'прочно стоящие' (перевод

²¹ Никаких обстоятельств ниспослания, позволяющих датировать данную суру, мусульманская традиция не сохранила. Содержание последнего айата указывает скорее на более позднее, возможно даже мединское время. Кроме того, как мы помним в раннем кораническом своде, составленном авторитетным сподвижником Мухаммада — Ибн Мас'удом, этой суры не было, поскольку Ибн Мас'уд не считал, что принадлежность данной молитвы к кораническому тексту установлена достаточно надежно.

²² Это утверждает И. Ю. Крачковский в примечаниях к переводу Корана, отнеся аята (78:37—38) ко второму периоду. Р. Белл же, по словам И. Ю. Крачковского, помещал эти аята в более позднее время.

Крачковского)²³. Этот эпитет один раз встретился уже в ранних сурах (77:27), но тут он становится весьма частотным, см. (21:31; 27:61; 50:7).

С другой стороны, происходит сдвиг в семантике образа с формального, структурного момента на момент функциональный. Образ храма мироздания преобразуется в образ обителя человека, пространственно ограниченной тремя координатами: небо, земля, горы, которая существует в соответствии с размеренным ходом времени, где все, в том числе и человек, имеет свой Богом данный порядок, свою судьбу (*qadar*). Это постепенно приводит к тому, что при сохранении трехчленной структуры образа третий член переосмысливается как «весь этот мир» или «то, что между небом и землей», где горы лишь одна из составных частей²⁴. Так кристаллизуется получающее широкое распространение клише — «небо, земля и то, что между ними», где Бог — Творец и Господин, см. (20:6; 21:16; 25:59; 38:10, 27; 44:38)²⁵.

Развернутые картины становятся еще пространнее, и хотя во многих из них три элемента присутствуют, но они едва проглядывают сквозь массу подробностей. Эстетический аспект, аспект совершенства и красоты творения в них выражен сильнее и откровеннее. В нем появляется совершенно новый момент, начисто отсутствующий в сурах первого периода, — понимание красоты как украшения (*zīna*), приданного миру извне, а не внутренне присущего ему.

Вот образцы описаний, где три элемента налицо:

Разве не смотрели они на небо над ними, как Мы воздвигли его и разукрасили (*zayyanā*), и нет в нем расщелин? И землю Мы распростерли и устроили на ней прочностоящие (*rawāsīl*) и произрастали на ней всякие красивые (*bahj*) пары для созерцания и напоминания всякому рабу обращающемуся. И низвели Мы с неба воду благословенную и произрастили ею сады и зерна посевов, и пальмы высокие — у них плоды рядами, — в удел рабам, и оживили ею мертвую страну. Таков исход (50:6—11);

²³ Большинство переводчиков переводят этот эпитет субстантивами, ср. Саблуков — «горные твердыни», Богуславский, Османов, Шидфар — «горы».

²⁴ Ср. 18:8: «И Мы сделаем то, что на ней, возвышением, лишенным растительности».

²⁵ У этой формулы есть библейский аналог, ср. Неемия 9:6: «Ты создал небо... землю и все, что на ней».

Тот ли, кто создал небеса и землю и низвел вам с неба воду, и Мы взрастили ею сады великолепные (*dhāt bahja*)... Тот ли, кто сделал землю твердой, и устроил в расщелинах ее каналы, и устроил для нее прочностоящие, и устроил между двумя морями преграду?.. (27:60—61);

Разве не видели те, которые не веровали, что небеса и земля были соединены, а Мы разделили их и сделали из воды всякую вещь живую. Неужели они не уверуют? И Мы устроили на земле прочностоящие, чтобы она не колебалась с ними²⁶. И устроили там расщелины дорогами, — может быть, они пойдут правым путем! И Мы устроили небо крышей охраняемой, а они от знамений его отвращаются. Он — тот, который создал день и ночь, и солнце и месяц. Все по своду плавают (21:30—33).

Вот описания, где сохранены лишь два элемента:

Почему же вы не надеетесь на величие Аллаха? Он сотворил вас по периодам. Разве вы не видите, как сотворил Аллах семь небес рядами? И сделал месяц на них светом, а солнце сделал светильником. И Аллах взрастил вас из земли растением, потом возвращает вас в нее и выводит выведением. Аллах сделал для вас землю подстилкой, чтобы вы ходили по ней дорогами широкими (71:13—20);

А если ты их спросишь, кто сотворил небеса и землю, они, конечно, скажут: сотворил их Славный Мудрый, который устроил для вас землю колыбелью и устроил для вас на ней дороги, — может быть, вы пойдете прямо! — и который низвел с небес воду по мере. И подняли Мы ею страну мертвую... и который сотворил все пары и сделал вам из судна и животных то, на чем вы ездите, чтобы вы утверждались на их спинах, а потом поминали милость Господа вашего... (43:9—13).

Есть два контекста, где остается всего один элемент. В первом из них это — земля, поскольку акцент смещен на описание того, что земля дает человеку, и на характеристику временного, динамического порядка мироздания:

И знамением для вас — земля мертвая; Мы оживили ее и вывели из нее зерно, которое вы едите. Мы устроили на ней сады из пальм и виноградника и извели в ней источники, чтобы они ели плоды их и то, что сделали их руки. Разве ж они не возблагодарят? Хвала тому,

²⁶ Отметим специфический коранический образ, встречающийся в ряде контекстов: горы держат не небо, а землю, чтобы она не колебалась.

кто создал все пары из тех, что выращивает земля, и из них самих, и из того, чего они не знают. И знамением для них — ночь. Мы снимаем с нее день, и вот — они оказываются во мраке. И солнце течет к местопребыванию своему. Таково установление Славного Мудрого! И месяц Мы установили по стоянкам, пока он не делается точно старая пальмовая ветвь. Солнцу не надлежит догнать месяц, и ночь не опередит день, и каждый плавает по своду (36:33—40).

Легко заметить, что и здесь структура образа фактически двучленна, ибо не названное по имени небо, но обозначенное намеком в слове «свод» (*falak*), незримо присутствует во второй части отрывка, где речь идет о порядке времени.

Во втором контексте остается только небо. Именно его, и совершенно справедливо, цитирует Сагадеев в работе о мусульманской эстетике как один из ключевых контекстов²⁷. Приведем этот отрывок в полном и законченном виде, чтобы показать, что это не изолированное утверждение, что оно логично вписывается в выстроенный выше ряд однотипных контекстов, представляя собой обобщение сквозной для них идеи порядка мироздания:

Благословен тот, в руках которого власть и который властен над всякой вещью, который создал смерть и жизнь, чтобы испытать вас, кто из вас лучше (*ahsan*) по деяниям... который создал семь небес рядами. Ты не видишь в творении Милосердного никакой несоразмерности. Обрати свой взор: увидишь ли ты расстройство? Потом обрати свой взор дважды: вернется к тебе взор с унижением и утомленный. Мы украсили (*zayyannā*) уже небо ближайшее светильниками и сделали их побиением для дьяволов... (67:1—5).

Образ рая продолжает оставаться в центре внимания, и описания в общем не претерпевают значительных качественных изменений. Появляется ряд новых элементов. Например, наряду с гуриями, которые будут улаживать праведников, упоминаются и праведные жены, которым также отведено место в раю (36:56; 43:70). Образ сада-оазиса, центральный для идеи рая, дополняется и усложняется элементами образа дворца. Так, в (25:75—76) рай отождествляется с горницей (*ghurfa*):

Они будут вознаграждены горницей за то, что терпели, встречены будут в ней приветом и миром, — вечно пребывая там. Прекрасно (*hasunat*) это пребывание и место.

²⁷ А. В. Сагадеев. Цит. соч. С. 457.

Еще большую роль в устройстве рая начинает играть роскошь, которая несколько оттесняет на задний план первоначальные идеи прохлады, покоя и сытости. Вот некоторые образцы:

И вознаградил их за то, что они вытерпели, садом и шелком. Лежа там на седалищах, не увидят они там солнца и мороза. Близко над ними тень их, и снижены плоды их низко. И будут обходить их с сосудами из серебра и кубками хрустала — хрустала серебряного, который измерили они мерой. Будут поить там чашей, смесь в которой с имбирем — источником там, который называется *салсабилем*. И обходят их отроки вечные — когда увидишь их, сочтешь за рассыпанный жемчуг. И когда увидишь, там увидишь благодать и великую власть. На них одеяния зеленые из сундуса и парчи, и украшены они ожерельями из серебра, и напоил их Господь их напитком чистым (76:12—21);

Поистине, богобоязненные — в месте надежном, среди садов и источников, облакаются они в атлас и парчу, друг против друга. Так! И сопрягли Мы их с черноглазыми, большеокими. Требуют они там всякие плоды в безопасности. Не вкусят они там смерти, кроме первой смерти, избавил Он их от наказания геенны... (44:51—56);

Для них — определенный надел — плоды, и они будут в почете в садах благоденствия, на ложах друг против друга. Будут обходить их с чашей из источника прозрачного, услады для пьющих. Нет в нем буйства, и не будут они им изнурены. У них есть потупившие взоры, большеокие, точно охраняемые яйца (37:41—49);

Эти — для них сады вечности, где внизу текут реки; они украсятся (*yuhallawna*) там в браслеты из золота и облакутся в одеяния зеленые из атласа и парчи, возлежат там на седалищах. Прекрасна (*ni'ma*) награда и хорошо (*hasunat*) убежище! (18:31).

Упоминаются еще «блюда и чаши из золота» (43:71). Остальные, беглые упоминания ничего существенного к образу рая не добавляют (19:60; 19:63; 20:76; 25:15—16).

Выше мы говорили, что уже в самых ранних сурах представление о прекрасном существует на двух уровнях: возвышенном, вероучительном и заниженном, бытовом. В сформулированной во второй период новой идее красоты как украшения явление расщепленности эстетических концептов развивается до логического предела — до внутренней полярной амбивалентности понятия. В Коране сосуществуют понятие об украшении, служащем доказательством великолетия Творца, обращающем человека к Богу и являющемся наградой для него, и представление об украшении-прелести, украшении-соблазне, которое губит человека, отвращает его взор от Творца и праведной жизни.

Основную нагрузку в выражении идеи украшения, как в положительном, так и в отрицательном смысле, несет корень (*z-y-n*), производными от которого являются слова *zīna* ‘украшение’ и *zauyana* ‘украшать’. Кроме того, частотно слово *zukhruf* ‘украшение’, вынесенное в заглавие одной из сур (№ 43), которое поставлено в прямую связь с *zīna* в (10:24): «... когда земля приобрела свой блеск (*zukhruf*) и украсилась (*izzauyanat*)...». Однако слово *zukhruf* имеет специфический оттенок, обозначая прежде всего украшения из золота, которые в суре № 43 упоминаются не раз, в том числе и в описании рая, а также роскошную обстановку дома и т. д. Наконец, третий корень, выражающий данную идею, — это (*h-l-y*), дающий слова *ḥilya* (мн. ч. — *ḥilā*) ‘украшение из драгоценных камней и металлов’ и *ḥallā* ‘украшать’.

Вот контексты, реализующие положительный вариант идеи украшения, творцом которого выступает сам Аллах: «Мы ведь украсили (*zauyannā*) небо ближайшее украшениями звезд...» (37:6); «Уже устроили Мы в небе башни (= созвездия) и разукрасили (*zauyannā*) их для смотрящих. И охранили Мы их от всякого шайтана, побиваемого камнями» (15:16—17) — как часть описания мироздания. Ср. также описание рая (18:31), приведенное выше: «... украсятся (*yuḥallawna*) там в браслеты из золота...».

Контекстов, где смысл идеи украшения прямо или косвенно негативный, больше. В некоторых случаях украшение — это соблазн-испытание, насылаемое Аллахом:

... Мы бы для тех, кто не верует в Милосердного, устроили из серебра у домов крыши и лестницы, по которым они поднимается, и у домов их двери и ложа, на которых они возлежат, и украшения (*zukhruf*). Но все это — только блага здешней жизни, а будущая — у твоего Господа для богобоязненных (43:33—35);

Тем, которые не веруют в последнюю жизнь, Мы разукрасили (*zauyannā*) их деяния, и они скитаются слепо (27:4);

Мы сделали то, что на земле, украшением (*zīna*) для нее, чтобы испытать их, кто из них лучше (*aḥsan*) поступками (18:7).

В других случаях соблазн насылается непосредственно сатаной. Так, Сулайман говорит о царице Савской:

Я нашел, что она и ее народ поклоняются солнцу вместо Аллаха, и шайтан разукрасил (*zauyana*) им их деяния и отвратил их с пути, и они не идут прямо... (27:24).

В аяте (15:39) сатана говорит Богу: «... За то, что Ты сбил меня, я украшу (*la-uzayyinan*) им то, что на земле, и собью их всех...».

В этот общий идейный фон вписываются контексты, где просто говорится об украшениях здешней жизни. Иногда эти «прелести» прямо противопоставляются высшему благу:

Богатство и сыновья — украшение (*zīna*) здешней жизни, а пребывающее благое — лучше (*khayr*) у Господа твоего... (18:46);

... пусть твои глаза не отвращаются от них (= праведников. — Д. Ф.) со стремлением к украшениям (*zīna*) здешней жизни... (18:28).

Ср. также (17:93; 43:18).

Иногда тон таких упоминаний бывает более или менее нейтральным (20:59; 20:87).

Кратко коснемся тех сюжетов, о которых речь шла выше, когда мы говорили о ранних сурах.

Человек. Концепция человека, обитателя мироздания, развивается в рамках, определенных текстами предшествующего периода. В основном эстетически оценивается не облик или дарования человека, а его поступки (17:7; 17:23; 18:3; 18:104). Ключевое слово здесь — глагол *aḥṣana* ‘творить добро, делать что-то хорошее’ и его производные. В этическом контексте употребляется, как и в ранних сурах, прилагательное *jamīl* ‘красивый’, ‘прекрасный’, ‘хороший’, см. (15:85). Внешняя красота упоминается лишь один раз, да и то косвенно:

А сколько Мы погубили поколений, прекраснее (*aḥṣanu*) достатком и видом (*riʿyan*)... (19:74).

Аллах. Набор эпитетов Аллаха, безусловно, пополняется и расширяется по сравнению с первым периодом, причем акцент делается на утверждении, что Всевышний во всем лучший из лучших — «лучший из творцов» (23:14), «лучший из кормильцев» (23:72), «лучший из милующих» (23:118), «лучший из наследующих» (21:89), «милостивейший из милосердных» (21:83). Однако главное новшество — появление самого понятия «прекраснейшие имена» (*al-asmāʾ al-ḥusnā*), см. (17:110; 20:8), добавляющего эстетическое измерение всему набору эпитетов.

Мухаммад. В характеристике Пророка ислама акцент с указания на то, чем он не является, характерного для ранних сур, смещается на позитивный момент. За Мухаммадом закрепляются два эпитета:

«увещатель» — *nadhīr* или *mundhir* (см. 25:56; 27:92; 38:65; 50:2; 67:8, 9) и «посланник» — *rasūl* (см. 21:25; 25:41), вместе с двумя постоянными определениями: «верный» — *amīn* (см. 26:107, 162, 178, 191) и «ясный» — *mubīn* (см. 15:84; 26:115; 38:70; 43:29; 67:26). Второе из них, метонимический перенос характеристики с откровения на того, кто передает его людям, является результатом одного из главных новшеств этого периода, см. ниже.

Как было отмечено выше, образ Корана в позднемекканских сурах выдвигается на первый план, хотя учение о писании мусульман разворачивается полностью не в этот, а в следующий период. Однако уже в рахманских сурах Коран упоминается чуть не на каждой странице, растет и разнообразие его эпитетов. Некоторые из них — общие с самим Аллахом: «вознесенный» (43:4 — *'aliyy*), «мудрый» (43:4 — *ḥakīm*), «истина» (43:29 — *ḥaqq*). Среди других эпитетов: «дивный» (72:1 — *'ajab*), «славный» (50:1 — *majīd*), «напоминание» (15:6, 9; 36:69; 37:3 — *dhikr*), ср. также (38:1), «благословенный» (38:29 — *mubārak*), «прямой» (18:2 — *qayyim*), «милость» (27:77 — *rahma*), «различение» (25:1 — *furqān*), «великая весть» (38:67 — *naba' 'azīm*), «ниспослание» (36:5 — *tanzīl*), «руководительство» (27:3, 77 — *hudan*), «благая весть» (27:3 — *bushrā*). И конечно, «писание, книга» (*kitāb*), встречающееся постоянно.

Главное новшество сур этого периода — формулирование понятия «ясности» как одной из главных характеристик Корана. Определение «ясный», ранее не встретившееся ни разу, в этих сурах «прирастает» к Корану: «книга ясная» (*mubīn* — 26:2; 27:2, 75; 36:69; 43:2; 44:2; *mustabīn* — 37:117), «Коран ясный» (*mubīn* — 15:1), «истина ясная» (*mubīn* — 27:79), «айаты ясные» (*āyāt bayyināt* — 19:73), ср. (17:101), где данное выражение встречается в связи с Мусой, а также (20:133), где слово *bayyina* «явное доказательство» отнесено к древним свиткам, и (36:17), где речь идет о «ясном сообщении» (*balāgh mubīn*).

Именно здесь — фундамент арабского риторического учения — «науки о ясности» (*'ilm al-bayān*). Понятие «ясности» как первостепенного достоинства Корана связано в тексте Писания с арабским языком как языком откровения. Дважды употреблено выражение «арабский Коран», см. (20:113; 43:3). В другом месте говорится, что откровение ниспослано на «языке арабском, ясном» (*lisān 'arabiyy mubīn* — 26:195). Ср. (19:50), где в связи с Ибрахимом и его потомками сказано: «... и сделали язык истины для них высоким». Таким

образом, в число эстетизированных объектов, пусть не сразу, вошел язык откровения — арабский, которому суждено было стать одним из основных символов арабского самосознания, объектом гордости арабов и выразителем их самобытности.

Эпитет «ясный» оказался важен для образа не только Мухаммада, о чем речь шла выше, но и пророка вообще. Не случайно Фираун, стремясь показать, что Муса — не пророк, говорит в Коране: «Не я ли лучше того, который ничтожен и едва объясняется (*lā yakādu yubīn*)?» (43:52).

Однако понятие «ясности», как и понятия «красоты» и «украшения», в Коране амбивалентно, имеет и положительный, и отрицательный вариант.

Позитив реализуется, помимо вышеперечисленных контекстов, где «ясность» сопряжена с такими объектами, как Коран, Мухаммад и арабский язык, а также Откровение и пророки в широком смысле, еще и в (36:12), где речь идет о том, что для каждой вещи у Аллаха есть «ясный оригинал» (*imām tubīn*), напоминающий, судя по всему, «эйдос» Платона²⁸.

Негатив реализуется, прежде всего, в сочетаниях «явное заблуждение» (*dalāl tubīn* — 19:38; 36:24, 47), «явный враг» (*‘aduww tubīn* — 17:53). Сюда же примыкают по общему смыслу (27:21), где речь идет о «явной власти» (*sultān tubīn*), противостоящей Богу, и (43:18) — «Разве ж тот, кто взращен в украшениях (*ḥilā*) и кто препирается, не ясен (*ghayr tubīn*)?» (одни комментаторы считали, что имеются в виду женщины, другие — что идола).

Коран и его язык, который, впрочем, является также языком и «прекраснейших имен» Аллаха, вошли в систему мироздания в качестве эстетизированных объектов первой величины именно в рассматриваемый период, причем Коран занял в этой системе очень важное место, закрепленное через связь его с символизмом «семи» (15:87), который распространяется также на «семь твердей» (78:12) или «семь небес» (17:44; 23:86 — «Господь семи небес и Господь великого трона»; 67:3; 71:14), «семь путей выше вас» (23:17), «семь врат (геенны)» (15:44). Позднее этот символ охватывает и другие объекты, например «семь морей» (31:27), ср. также (12:43—48).

Введение филологических объектов (Корана и арабского языка) в эстетическую систему, выработка понятия «ясности», ставшего од-

²⁸ Суйути в комментарии «Джалалайн» связывает это выражение с «храимой скрижалью», где записано начало и прототип всего.

ним из главных концептов арабской стилистики и риторики, а также выработка понятия «украшение», многое определившего в развитии арабских словесных и пластических искусств, — главные достижения сур второго периода в эстетической области. Оставшееся вне нашего поля зрения не представляется существенным и радикально изменить нарисованную картину не может.

Третий период (пророческие суры)

В текстах третьего периода освоение библейского наследия продолжается еще более интенсивно. Формируется представление о единой абрахамитической религиозной традиции. Одновременно продолжает активно разрабатываться концепция писания ислама, представляющая первостепенный интерес в связи с нашей темой.

Выше мы говорили о двойном зачине большинства позднемекканских сур, состоящем в сочетании упоминания Корана и разрозненных «букв». В нем тоже заметна определенная эволюция. При переходе от «рахманских» сур к «пророческим» множество наборов «букв» и формул упоминания Корана сужается и становится более упорядоченным. Создается впечатление, что некий порядок, бывший во втором периоде предметом поисков, в третьем уже найден.

Идея писания, книги, развитая более глубоко и обстоятельно, становится сквозным организующим мотивом всех «пророческих» сур. Ряд контекстов вырастает фактически до законченных фрагментов учения о Коране как писании мусульман. Приведем некоторые из них.

Алиф-лам-ра. Это — знамения книги ясной (*tubtān*). Мы ниспослали ее в виде арабского Корана... Мы расскажем тебе лучшим повествованием (*aḥṣan al-qaṣaṣ*), открыв тебе этот Коран... (12:1—3);

Потом Мы даровали Мусе книгу для придания совершенства творящему благо (*alladhī aḥṣana*) и для разъяснения (*tafṣīl*) каждой вещи... И это (= Коран. — Д. Ф.) — книга, которую Мы ниспослали, благословенная; следуйте же за ней и будьте богобоязненны, — может быть, вы будете помилованы! — чтобы вы не говорили: «Книга ниспослана была только двум народам до нас (= иудеям и христианам. — Д. Ф.), а мы были небрежны к ее изучению», и не говорили бы: «Если бы была ниспослана нам книга, мы были бы на более прямом пути, чем они!» Пришло уже к вам ясное знамение (*bayyina*) от Господа вашего... (6:154—157);

Читай им то, что открыто тебе из писания... И не препирайтесь с обладателями книги (= иудеями и христианами. — Д. Ф.), иначе как с чем-нибудь лучшим (*aḥṣan*), кроме тех из них, которые несправедливы²⁹... И так Мы ниспослали тебе книгу, а те, кому Мы даровали книгу, веруют в нее... Ты не читал до него никакого писания и не чертил его своей десницей; иначе пришли бы в сомнение считающие это пустым. Да, это — знамения ясные (*āyāt bayyināt*) в груди тех, которым даровано знание; отрицают Наши знамения только тираны! Они сказали: «Если бы ниспосланы были ему знамения от твоего Господа!» Скажи: «Знамение только у Аллаха, а я лишь ясный (*ṭibbīn*) увещатель». Разве не довольно им, что Мы ниспослали тебе писание, которое читается им... (29:45—51);

А те, кому Мы даровали книгу (= иудеи и христиане. — Д. Ф.), радуются тому, что ниспослано тебе; а среди партий есть такие, что отрицают часть этого... И так Мы ниспослали его как арабский судебник (*ḥukm*)... Мы посылали посланников до тебя... Не бывало, чтобы посланник приводил знамения, иначе, как с дозволения Аллаха. Для всякого предела — свое писание. Стирает Аллах и утверждает, что желает; у него — мать книги (*umm al-kitāb*) (13:36—39).

Начать распутывать клубок идей, представленных в этих контекстах, можно с ниточки — темы нескольких писаний, которая в этот период получает окончательную форму. У истоков единой пророческой традиции, к которой причисляет себя и Мухаммад, с полным правом поставлена фигура Ибрахима (Авраама):

И даровали Мы ему (= Ибрахиму. — Д. Ф.) Исхака и Йа'куба, и устроили в потомстве его пророчество и писание... (29:27).

Не случайно ближневосточную монотеистическую традицию, объединяющую три религиозных учения, современные ученые тоже часто называют авраамической (абраамитической).

Писание ниспослано было сначала Мусе (Моисею) и через него израильтянам, см. (6:91; 11:110; 28:43; 32:23; 40:23; 40:53; 41:45; 46:12). Ср. также: «Мы даровали сынам Исраила книгу, мудрость и пророчество...» (45:16). Затем писание было унаследовано христианами, см. (42:14). В (7:157) прямо упомянуты Тора и Евангелие. Объект ниспослания называется разными, общими для второго и третьего периодов терминами, которые сведены вместе в контексте:

Если они сочтут тебя лжецом, то ведь считали лжецами и тех, кто был до них. К ним приходили их посланники с ясными знамениями

²⁹ Этот аят многие, правда, с колебаниями, признают мединским.

(*bayyināt*), с писаниями (*zabur*), и с книгой просветляющей (*kitāb munīr*) (35:25),

ср. аналогичный контекст из следующего, четвертого, периода — (3:184).

За оба периода значительно расширяется список пророков из прежних времен. В него входят, в частности, Дауд (Давид), которому был ниспослан *zabūr* (И. Ю. Крачковский переводит как «псалтырь»), см. (17:55), ср. также (4:163). «Ясное откровение (знамение)» (либо ед. ч. — *bayyina*, либо мн. ч. — *bayyināt*) ниспосылалось Йусуфу (Иосифу), см. (40:34), Нуху (Ною), см. (11:28), Худу, см. (11:53), Салиху, см. (7:73; 11:63), Шу'айбу, см. (7:83; 11:88), не говоря уже о Мусе, см. (7:105; 11:17; 28:36; 29:39). Часто повторяется обобщающая формула «приходили к ним посланники с ясными знаменами», см. (7:101, 10:13; 10:74; 14:9; 16:43; 30:9; 30:47; 40:22; 40:50; 40:66; 40:83).

Возникает концепция временной ограниченности всякого предшествующего писания: «для всякого предела — свое писание» (13:38), а также наличия у каждой общины своего писания: «Всякая община будет призвана к своей книге» (45:28). В этой связи Коран выступает как писание, ниспосланное для подтверждения истинности того, что ниспослано до него, см. (6:92; 12:111; 35:31; 46:30). Ср. также:

Мы и до тебя посылали только людей, которые внушали, — спросите же людей напоминания (*dhikr*), если вы сами не знаете, — с ясными знаменами (*bayyināt*) и с писаниями (*zabur*). И послали Мы тебе напоминание (*dhikr*), чтобы ты разъяснил (*li-tubayyina*) людям, что им ниспослано... (16:43—44).

В развитие идеи преемственности, глубинной тождественности всех писаний, определяющей место Корана в религиозной истории Ближнего Востока, возникает образ «матери книги», единого прообраза писания, посылаемого людям, см. выше (13:39). С другой стороны, Коран осмысливается как писание, обращенное именно к арабам, что определяет одновременно и его специфику, и его необходимость, неизбежность. В данном контексте иудеи и христиане осмысливаются как два народа (!), см. выше (6:156). Ср. также:

И до тебя Мы посылали только людей из обитателей селений, которым ниспосылали откровение (12:109).

В этой связи особое значение приобретает язык как главный признак национального характера писания. Вот один из контекстов:

Мы отправляли посланников только с языком (*lisān*) их народа, чтобы они разъясняли (*li-yubayyina*) им... (14:4).

В другом контексте различие рас и языков ставится по значению в один ряд с творением небес и земли среди знамений Аллаха:

Из Его знамений — творение небес и земли, различие ваших языков и цветов... (30:22).

Арабский язык как язык Корана прямо противопоставлен другим языкам:

А если бы Мы сделали его Кораном иноязычным (*a'jamiyyu*), то они сказали бы: «Если бы его знамения были изложены ясно (*fuṣṣilat!*)!» Разве ж иноязычный — арабу... (41:44);

Мы знаем, что они говорят: «Учит его всего лишь человек». Язык того, на которого они указывают, иноземный, а тут — язык арабский ясный (*lisān 'arabiyyu muḥīn*) (16:103), ср. (46:12).

Несколько раз повторено выражение «арабский Коран», см. (12:2; 39:28; 41:3; 42:7), один раз употреблено выражение «арабский судейник» (*ḥukm 'arabiyyu* — 13:37). Примечательно, что Коран дает нам самые ранние из засвидетельствованных употреблений понятия «арабский язык», которые тем самым многое раскрывают в его генезисе и эволюции³⁰.

Внимание к языку проявляется в том, что основные термины, обозначающие речь, *kalima* — *qawl* — *niṭq*, выдвигаются на первый план. Речь идет преимущественно о слове Аллаха, независимо от того, используется ли термин *kalima* 'слово' или *qawl* 'речение'. Насколько можно судить, употребляются эти термины еще недифференцировано. Каковы же характеристики Божьего Слова?

Во-первых, это слово (*qawl*) — твердое, см. (14:27), никому не дано изменить слово (*kalima*) Аллаха, см. (6:34; 6:115; 10:64).

Во-вторых, Его слово (*qawl*) — истина, см. (6:73), Своими словами Аллах утверждает истину, см. (10:82), ср. также (6:115).

В-третьих, слово (*kalima*) Аллаха неисчерпаемо: «Будь все деревья на земле перьями, а морю, кроме него, помогли бы еще семь морей, не иссякло бы слово Аллаха» (31:27).

В-четвертых, слово Божье (*qawl*) творит мир: «Наше слово для чего-нибудь, когда Мы его пожелаем, — что Мы скажем ему: "Будь!" — и оно бывает» (16:40).

Ср. другой контекст со сходным смыслом, где помимо всего прочего мы видим еще один пример расщепления понятия на две проти-

³⁰ Подробнее см.: П. А. Грязневич. Развитие исторического сознания арабов (VI—VIII вв.) // Очерки истории арабской культуры V—XV вв. М., 1982.

воположности: хорошую и плохую, что мы неоднократно отмечали выше:

Разве ты не видел, как Аллах приводит притчей (*mathal*) доброе слово (*kalima*) — оно как дерево доброе: корень (*asl*) его тверд, а ветви (*farʿ*) его — в небесах. Оно приносит свои плоды в каждый миг с соизволения своего Господа. И приводит Аллах притчи (*amthāl*) людям, — может быть, они опомнятся! А притча (*mathal*) о скверном слове (*kalima*) — оно как скверное дерево, которое вырывается из земли, — нет у него стойкости (14:24—26).

Данный контекст примечателен еще и тем, что он вводит столь важную для арабо-мусульманской науки оппозицию «корень — ветви», которая служила в ней одним из универсальных средств систематизации и классификации рассматриваемых явлений.

Есть и еще несколько интересных контекстов со словом *kalima* (7:158; 10:19; 11:110).

В отличие от двух предыдущих терминов *nuṭq* 'речь' упомянут лишь один раз и то косвенно, через глагол *antaqa* 'даровать речь', и относится к дару речи, которым наделены твари Божии, а не сам Господь, см. (41:21).

Во втором и особенно третьем периодах происходит резкое увеличение частотности и разнообразия слов со значением «рассказ», «повествование», «притча», которые обычно соотносятся с библейскими сюжетами, в том числе с рассказами о пророках. Наряду со словом *ḥadīth* 'рассказ' (мн. ч. — *aḥādīth*), частотным с первого периода, появляется ранее не встречавшееся слово *qaṣaṣ* 'рассказ', см. (7:176; 12:63; 12:111; 28:25). Особенно стремительно выдвигается на первый план слово *mathal* в значении 'притча'. В первый период оно встретилось только один раз (74:31), во втором периоде оно употреблено в 12 контекстах, в третьем периоде — в 28 контекстах, в четвертом периоде — в 25 контекстах. Примечательно, что и *ḥadīth*, и *mathal* в некоторых контекстах понимаются как нечто отрицательное. Другими словами, они тоже дают нам пример отмеченного выше антиномического расщепления понятий.

Во втором и третьем периодах разрабатывается еще одна важная для утверждения статуса Корана как писания мусульман идея — понятие о неподражаемости, чудесности (*iʿjāz*) Корана³¹. Если не счи-

³¹ См. о ней: Джалаал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Глава о неподражаемости стиля Корана (XV в.) // Народы Азии и Африки. 1987. № 2. С. 102—113.

тать одного, еще не вполне оформленного контекста из первого периода (вернее из промежуточных сур — 52:34), и одного контекста из мединского периода (2:23), фактически повторяющего высказанную ранее мысль, основные контексты, раскрывающие эту идею, приходится на второй и третий периоды (10:38; 11:13—14; 17:88). Все они предлагают неверным привести что-либо подобное или лучшее, чем Коран, чтобы доказать, что он не является откровением, и выражают уверенность, что сделать это никому не удастся. Ввиду важности этой концепции для становления мусульманского риторического учения приведем, но не в хронологической, а в логической последовательности, выстроенной автором итогового средневекового трактата на тему об *‘джазе* Абу Бакром ал-Бакиллани (ум. 1013). Вот эти контексты:

Или они скажут: «Измыслил его он!» ...Пусть же они приведут подобный этому рассказ, если они говорят правду (52:34);

Может быть, они скажут: «Измыслил он его». Скажи: «Приведите же десять сур, подобных ему, измышленных, и призовите, кого вы можете, помимо Аллаха, если вы говорите правду!». Если же они не ответят вам, то знайте, что ниспослан он по велению Аллаха... (11:13—14);

Может быть, они скажут: «Измыслил он его». Скажи: «Приведите же суру, подобную ему, и призывайте, кого вы можете, помимо Аллаха, если вы правдивы!...» (10:38); ср. (2:23);

Скажи: «Если бы собрались люди и джинны, чтобы сделать подобное этому Корану, они бы не создали подобного, пусть даже одни из них были другим помощниками» (17:88).

Концепция ясности, разработанная во второй период, в третьем периоде становится еще более объемлющей, но, в сущности, почти не меняется. Это видно из приведенных выше цитат, где производные от корня (*b-y-n*) встречаются почти постоянно. Отметим, что растет и разнообразие этих однокоренных слов, как глаголов (*bayyana* ‘разъяснить’ — 16:39, *tabayyana* ‘стать ясным’ — 29:38, *istabāna* ‘стать ясным, проясниться’ — 6:55), так и имен (*tibyān* ‘разъяснение’ — 16:89). Наряду с субстантивом *bayyina* (мн. ч. — *bayyināt*) ‘ясное свидетельство, доказательство’, частотен и оборот ‘ясные знамения’ (*āyāt bayyināt*), тоже относящийся к писанию, откровению, как к кораническому, так и к более ранним, см. (10:15; 29:49; 34:43; 45:17, 25; 46:7).

Чаще же всего употребляется прилагательное *tubīn*. Это прилагательное сочетается с писанием (10:61; 11:6; 12:1), со словом «увещатель», относящимся к Мухаммаду (7:184; 29:50; 46:9), со словом «передача», определяющим роль Мухаммада по отношению к Божественному откровению (16:35; 29:18), со словом «власть» (*sulṭān*), относящимся чаще к прежним пророкам (14:10; 40:23).

Именно в прилагательном, как и в предшествующий период, проявляется антиномическая двузначность понятия ясности, ибо оно встречается также в сочетаниях «явный враг» — о сатане, см. (6:143; 7:22; 12:5; 28:15), «явное заблуждение», см. (6:74; 7:60; 12:8), «явно заблудший» — о Мусе, когда он убил человека, см. (28:18), «явное волшебство (колдовство)» — неверные о Коране, см. (6:7; 10:2 — «явный колдун»; 10:76; 11:7; 34:43; 46:7).

Пожалуй, самое значительное новшество — появление новой лексемы, связанной с понятием ясности. Это глагол *faṣṣala* ‘разъяснять’ (а также ‘распределять’, ‘расчленять’) и однокоренные с ним масдар и страдательное причастие. До этого он появляется один раз (17:12), в мединских сурах он тоже встречается однажды (9:11), а в сурах третьего периода — двадцать один раз. Соотнесенность двух рядов терминов отчетливо демонстрирует следующий контекст:

И так Мы разъясняем (*mufaṣṣilu*) знамения, чтобы стал ясным (*tastabṭā*) путь грешников (6:55).

Обычно объектом «разъяснения» выступают знамения (*āyāt*) Аллаха, выраженные в писании: «... Писание, знамения которого утверждены, потом ясно изложены (*fuṣṣilat*)...» (11:1); или: «Писание, знамения которого разъяснены (*fuṣṣilat*) в виде арабского Корана...» (41:3), либо само писание: «... Ведь Он — тот, который ниспослал вам писание, ясно изложенное (*mufaṣṣal*)...» (6:114). Однако иногда эти знамения оказываются воплощенными в явлениях окружающего нас мира: «И Мы наслали на них потоп, и саранчу, и насекомых, и жаб, и кровь, как знамения ясные (*mufaṣṣalāt*)...» (7:133).

В сурах второго и третьего периодов появляется еще одна лексема, связанная с концепцией ясности, ни до, ни после этих сур нами в тексте не отмеченная. Это — *baṣā'ir* ‘наглядные знамения’, ‘очевидности’. Связь понятий просматривается уже в первом по времени контексте (второй период):

Мы даровали Мусе девять знамений ясных (*āyāt bayyināt*) ... Он сказал: «Ты знаешь, что низвел их не кто иной, как Господь неба и земли в качестве наглядных знамений (*baṣā'ir*)...» (17:101—102).

Здесь эти знамения воплощены в чудесных явлениях, а в остальных контекстах, уже из третьего периода, — в писании (6:104; 7:203; 28:43; 45:20).

Отметим еще один контекст, в Коране единичный, но значимый тем, что в нем, хотя и в косвенной форме, вводится понятие *faṣāḥa* 'красноречие', 'чистозычие', приобретшее большое значение в арабском риторическом учении: «И брат мой, Харун, красноречивее меня языком (*afṣaḥ lis ānan*)...» (28:34).

Образ книги доминирует в сурах второго (отчасти) и третьего периодов, причем книг множество. Наряду с Кораном, как мы видели, есть предшествующие ему писания. Кроме того, помимо писаний, наставляющих людей, есть еще и книга судеб, где все предначертано, например:

У Него — ключи сокрытого; 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 и сухого, чего бы не было в книге ясной (*tubṭn*) (6:59);

... И добавляется жизнь долголетнему, и сокращается его жизнь только по книге... (35:11).

Эта книга, по всей видимости, и есть «мать книги», небесный прототип писания, из которого Аллах открывает людям то, что пожелает. Она, вероятно, является также и книгой записи деяний людских, которая будет предъявлена им в Судный день. Вот соответствующие контексты:

... от Него не утаится вес пылинки в небесах и на земле, и меньшее этого, и большее этого, если не в книге ясной (*tubṭn*), чтобы воздать тем, которые уверовали и творили добро... (34:3—4);

Это Наша книга говорит против вас в истине; Мы записывали то, что вы совершали (45:29);

Этих (= грешников. — Д. Ф.) постигнет их удел из книги (7:37); ср. также (6:38; 39:69).

И еще один момент. Писание, как мы помним, было включено в структуру мироздания как один из его важнейших элементов почти с самого начала, но в этот, третий период уже само мироздание начинает трактоваться не просто как собрание знамений Господа, но как книга таких знамений:

Ниспослание книги от Аллаха Славного, Мудрого. Поистине, в небесах и земле — знамения для верующих! В творении вас и рассеян-

ных Им животных — знамения для людей убежденных, и в чередовании ночи и дня, и в ниспосланном Аллахом с неба пропитании, которым Он оживил землю после ее смерти, в смене ветров — знамения для людей разумных. Это — знамения Аллаха, и Мы читаем их тебе истинно. В какой же рассказ (*ḥadīth*) после Аллаха и Его знамений они уверуют? (45:2—6).

Слово Божие творит мир, книга судеб предопределяет все происходящее в мире, сам мир трактуется как книга знамений Аллаха, писание, открытое людям, определяет, как им себя вести, а согласно книге, где записаны все их деяния, с ними будет произведен расчет в Судный день. Единственное чудо, дарованное Мухаммаду, — чудо неповторимого и неподражаемого Корана. Неудивительно, что при таком переплетении тем писания и мироздания многие термины и понятия функционируют и тут, и там. Мы имеем в виду, в частности все три терминологических ряда, связанные с понятием ясности, очевидности, которая является неотъемлемым атрибутом знамений Божиих как в мироздании, так и в писании. Это же относится и к термину *mathal*, который для писания выступает в значении притчи, а для мироздания — в значении образца, по которому творится этот мир. Тема вечного прототипа начата была еще во втором периоде, см. (36:12). Продолжает ее «мать книги» (13:39), предвечный прообраз (*aṣl*) Корана, как разъясняют комментаторы. Кстати, тема дерева с корнем (*aṣl*) и ветвями (*farʿ*), которому уподоблено слово Божие, творящее мир, перекидывает еще один мостик от писания к мирозданию, напоминая в то же время известные мифологические мотивы. Применительно к Аллаху употребляется клише «высочайший образец» (*al-mathal al-aʿlā*), см. (30:27; 16:60), в качестве которого Он выступает для людей, являясь недосыгаемым пределом и вершиной иерархии, где все они распределены по степеням (*darajāt*), см. (6:83; 165; 12:76; 40:15; 46:19).

Образ мироздания по-прежнему в центре внимания, сохраняя все накопленные в предшествующие периоды детали, изобилие которых совершенно заслоняет графическую трехчленную структуру образа, например:

Сотворил Он небеса и земли истиной... Он сотворил человека из капли... И скот Он создал; для вас в нем — согревание и польза, и от них вы питаетесь. Для вас в них — красота (*jamāl*), когда вы гоните их на покой и когда выпускаете. И переносят они ваши грузы в страну, которой вы бы не достигли без утомления самих себя... И коней, и мулов, и ослов, чтобы вы на них ездили и для украшения (*zīna*). И

творит Он то, чего вы не знаете. На Аллахе лежит направление к пути; и есть отступающие от него... Он — тот, который низводит с небес воду: для вас от нее питье, и от нее деревья, где вы пасете. Он вырачивает ею для вас посевы, маслины, пальму, лозу и все плоды... И подчинил Он вам ночь и день, солнце и луну; и звезды подчинены Его повелениям... И то, что рассеял Он для вас по земле разных цветом... Он подчинил море, чтобы вы питались из него свежим мясом, и извлекали оттуда украшения (*hilya*), которые надеваете. Ты видишь корабли, пересекающие его... И бросил Он на землю прочно стоящие (*rawāsīl*), чтобы она не колебалась с вами, и реки, и пути... и приметы, а по звезде они находят дорогу (16:3—16).

Отметим два момента: в число эстетизированных объектов, обладающих красотой, входит скот, животные; мир расцветает разнообразием цветов. Ср. также (35:27—28), где речь идет о плодах, животных, людях, дорогах разных цветов, и еще (30:22), где различие цветов и языков людей, то есть рас и народов, поставлено в один ряд с творением небес и земли. Вспомним в этой связи, что только в одной из ранних сур в описании рая упомянут один-единственный цвет — зеленый, ставший потом цветом ислама.

Пополняется этот образ и новыми гранями и элементами. Так, в картину мира вводится счет дней творения его, например:

Скажи: Разве вы не веруете в того, кто сотворил землю в два дня... И устроил Он на ней прочно стоящие (*rawāsīl*) сверху ее; и благословил ее и распределил на ней ее пропитание в четыре дня... Потом утвердился Он к небесам — а они были дымом — и сказал им и земле: «Приходите волей или неволей!». И сказали они: «Мы приходим добровольно». И установил Он из них семь небес в два дня и внушил каждому небу его дело и разукрасили (*zauyannā*) Мы ближайшее небо светильниками и защитили их. Таково установление (*taqdīr*) Великого Мудрого (41:9—12)³².

Получает дальнейшее развитие тема воды — постоянного атрибута рая и источника живой природы в мироздании. Легко проследить по цитированным выше отрывкам, как от периода к периоду эта тема занимает все большее место в описаниях, в которых в этот период появляются образы рек и морей, намеченные ранее, морей, которые являются источником пищи, украшений и местом судоходства. См. кроме (16:3—16) также:

³² Вообще же срок сотворения мира сводится к привычным по библейской традиции шести дням: «Аллах — тот, который сотворил небеса и землю и то, что между ними, в шесть дней, потом утвердился на троне» (32:4).

Аллах — тот, который сотворил небеса и землю, и низвел с небес воду, и вывел ею плоды в ваш удел, и подчинил вам суда, чтобы они ходили в море по Его повелению, и подчинил вам реки, и подчинил вам солнце и луну труждающимися, и подчинил вам ночь и день, и дал вам все, что вы просите... (14:32—34).

Предельная размытость трехчленной структуры образа мироздания доходит до того, что третий элемент исчезает совсем. Появляется образ неба «без опор» (*'amad*), а «прочно стоящие» (*rawāsī*), то есть горы, сохраняются в составе описания, но уже не как опора неба, а как элемент ландшафта, в некоторых контекстах держащий, как мы видели, уже не небо, а землю, предохраняя ее от землетрясений, см.:

Он сотворил небеса без опоры, которую бы вы видели, и бросил на землю прочно стоящие, чтобы она не колебалась с вами, и рассеял там всяких животных, и низвели Мы с неба воду и взрастили на ней всякую благодную пару (31:10);

Аллах — тот, кто воздвиг небеса без опор, которые бы вы видели, потом утвердился на троне и подчинил солнце и луну: все течет до определенного предела. Он управляет своим делом, устанавливает ясно (*yufaṣṣi*) знаменья... Он — тот, кто распростер землю и установил на ней прочно стоящие и реки и из всяких плодов устроил там пары по двое. Он закрывает ночью день (13:2—3)³³.

В образ Аллаха как совершеннейшего, прекраснейшего Творца вплетается явно эстетическая идея того, что Он дал всему созданному прекрасный образ — *ṣūra*³⁴. Контекстов, правда, немного, однако уже в мединский период эта идея дала одно из «прекраснейших имен» Аллаха — «устроитель образов» (*muṣawwir*): «Он — Аллах, творец, создатель, устроитель образов. У Него прекраснейшие имена...» (59:24).

Самый ранний из контекстов относится еще к первому периоду: «который сотворил тебя, выровнял и соразмерил, в таком образе

³³ В трактовке образа навеса на опорах получается своего рода круг: от «свода из огня на колонных (*'amad*) вытянутых» (104:6—9) к небесному своду на опорах гор, затем небо лишается гор и одновременно снова возникает образ «навесов (*zūlal*) из огня» (39:16).

³⁴ Это слово, о котором речь шла выше, в арабских переводах античных философов и в собственных сочинениях арабских философов употреблялось как эквивалент греческому «эйдос».

(*sūra*)³⁵, как пожелал, тебя устроил» (82:7—8). К третьему периоду относятся:

Аллах — тот, который дал вам землю пребыванием, а небо — строе-нием (*bināʾ*), и сформировал (*ṣawwara*) вас, и прекрасно дал вам формы (*aḥsana ṣawarakum*), и наделил вас благами... (40:64);

Мы создали вас, потом придали вам форму (*ṣawwamākum*)... (7:11).

Ср. исчерпывающие наличный материал контексты из мединско-го периода:

Он сотворил небеса и землю истиной, дал вам образ (*ṣawwarakum*) и прекрасно устроил ваши образы (*aḥsana ṣawarakum*)... (64:3);

Он — тот, кто придает вам форму (*yuṣawwir*) в утробах, как пожелает (3:6).

Тема украшения остается на первом плане, но трактуется совершенно в духе второго периода, если не считать большего, чем ранее, крена к негативной трактовке украшения как соблазна, исходящего от сатаны, по числу контекстов явно преобладающей. Создается впечатление, что потенциал развития этой идеи уже исчерпан в сурах второго периода. То же впечатление возникает при взгляде на контексты, где появляется образ рая, который в этот период пророческой миссии Мухаммада разрабатывается не столь активно. Упомянутый рай значительно меньше, его описания редки, кратки и стереотипны, например:

Сады рая, в которые они войдут, украсившись (*yuḥallawna*) там брас-летами из золота и жемчугом; одеяния их там — шелк... (35:33), ср. также (13:35).

Образ горницы, появившийся в предыдущий период, утверждает-ся как альтернатива образу сада, заменяя его даже в стандартном клише: «Мы поселим их в раю, в горницах, где внизу текут реки...» (29:58).

В одном из таких контекстов появляется эпитет *tabniyya* ‘соору-женные’, ‘воздвигнутые’, который ранее соотносился с образом неба:

Но те, которые убоялись своего Господа, для них — горницы, выше которых горницы воздвигнутые, а внизу их текут реки (39:20). Ср. (40:64).

³⁵ И. Ю. Крачковский переводит нейтральнее: «в таком виде».

Примечательно, что гурии, занимавшие столь видное место в описаниях рая прежде, теперь вовсе исчезают из этих описаний.

Четвертый период (мединские суры)

При обращении к сурам мединского периода отчетливо видно изменение тональности и общей атмосферы текста. Взгляд Мухаммада сосредоточен на одной сфере — сфере законодательства, служащего организации жизни общины. Космологические, теологические, эсхатологические, вероучительные вопросы в основном остались в мекканских сурах. Во всяком случае, в интересующем нас аспекте — эстетическом — нам не удалось найти ни одного контекста, который давал бы что-то принципиально новое по сравнению с рассмотренным ранее. Таким образом, рассмотрение нашей темы завершено.

Заключение

Далеко не все наблюдения, составляющие содержание данной статьи, новы. Мы отказались от конкретных и детальных ссылок, ибо это очень утяжелило бы текст, а для нас важно было организовать коранический материал под некоторым новым углом зрения, позволяющим увидеть в нем нечто, ускользающее при взгляде с каких-то иных исследовательских позиций.

Мы проследили внутреннюю эволюцию представлений в пределах коранического текста, приводящую в конце концов к тому, что характеризует и всю арабо-мусульманскую культуру, выросшую из этого текста, — к отчетливому филологизму оснований.

Мы показали, что кораническое откровение содержит большой и многогранный набор идей и образов, имеющих отношение к эстетике и в значительной степени определивших эстетические представления многих культур, входящих в мусульманский ареал.

Предложенная картина, напоминающая в некотором смысле мозаику, не данность текста, а конструкт на его основе, и как первый опыт, разумеется, далеко не совершенна. Что-то может быть добавлено, что-то убрано, что-то, из-за не всегда ясной коранической хронологии, перенесено из периода в период. Дело коллег оценить как отдельные фрагменты, так и всю картину в целом. Если же окажется, что угадано главное, — а мы надеемся, что это так, — то открыва-

ются перспективы дальнейшей работы, по крайней мере в двух направлениях.

Во-первых, поиск и выявление параллелей, как в родственных ближневосточных вероучительных традициях, так и в духовном наследии доисламской Аравии, выраженном полнее всего в поэзии.

Во-вторых, сопоставление коранической эстетической системы с теоретическими и практическими эстетическими представлениями и системами деятелей мусульманских культур последующих веков.

СЕМАНТИКА МОТИВА КАМНЯ В КОРАНЕ *

Хорошо известно, что образы, идеи и мотивы сакрального текста многозначны и многомерны. Эта черта поэтики священных книг является одним из главных ориентиров в их истолковании и осмыслении. Воплощением глубинного родства трех великих религий, появившихся на Ближнем Востоке, является, в частности, фонд общих мотивов, осмысляемых каждым вероучением по-своему. Сравнительный анализ семантики понятий, всякий раз обретающих или теряющих какие-то смысловые грани, оказывается, как для библеистики, так и для корановедения, плодотворным методом исследования текста. В настоящей работе мы рассматриваем кораническое предломление понятия камня, которое занимает важное место и в системе образов Библии, где оно становится средоточием целого пучка мотивов¹. Тема камня, совершенно по-разному трактуемая в Ветхом и Новом Завете², предстает в Коране еще в одном, весьма своеобразном облики.

* Статья была опубликована в сборнике: Семантика образа в литературах Востока. М., 1998. С. 102—120. Английский текст доклада на эту тему, легшего в основание статьи, был опубликован: *D. Frolov. The Notion of Stone in the Qur'an // Proceedings of the Arabic and Islamic Sections of the 35th International Congress of Asian and North African Studies (ICANAS) / Ed. A. Fodor. Pt. 2. Budapest, 1999. P. 13—25.*

¹ Этой теме был посвящен наш доклад «Мотив камня в Пятикнижии», прочитанный в январе 1995 г., частично опубликованный на английском языке: *D. Frolov. The Notion of Stone in the Book of Genesis // Russian Oriental Studies. Current Research on Past & Present Asian and African Societies / Ed. V. Naumkin. Leiden: Brill, 2004. P. 263—269.*

² Так, например, мотив побиения камнями, самый частотный в Ветхом Завете, появляется в Новом Завете практически лишь как примета жизни

Приведем сначала сводную таблицу, которая будет для нас отправной точкой анализа (в скобках после названия мотива приводится тот арабский корень, производное от которого выражает искомое понятие). Контексты, реализующие тот или иной мотив, распределены в таблице по трем периодам, выделяемым нами во внутренней хронологии коранического текста:

а) раннемекканский период, когда проповедь новой веры в значительной степени опирается на аравийское наследие, а текст Корана еще не демонстрирует близкого знакомства с иудейской и христианской традициями;

б) позднемекканский период, когда новое вероучение помещается в перспективу ближневосточной религиозной истории как ее завершающий этап, а коранический текст вбирает в себя огромное множество библейских образов, аллюзий и реминисценций, которые после соответствующей обработки становятся «строительным материалом» для формирования нового вероучения;

в) мединский период, когда происходит окончательное «самоопределение» новой религии и ее размежевание с иудаизмом и христианством, а в тексте на первый план выходят проблемы установления Закона, по которому должна жить новая религиозная община, и определения принципов ее взаимоотношения с внешним миром³.

иудейского общества, а мотив камня как материала, специально предназначенного для посвящения Богу и избранного Им самим (скрижали, храм, памятник, жертвенник), также чрезвычайно важный для Ветхого Завета как поставленный в связь с концепцией избранного народа, претерпевает существенное преобразование в Новом Завете.

³ Эта периодизация в основном соответствует той классической теме, которая впервые была предложена Г. Вейлем, а затем принята такими авторитетами, как Т. Нельдеке и Р. Блашер, став в дальнейшем более или менее общепринятой. Распределение сур — по выделенным в ней четырем периодам — на «поэтические», «рахманские», «пророческие» и «мединские» приводится в конце стандартного научного издания перевода Корана, выполненного И. Ю. Крачковским. Отличие предлагаемой нами трехчленной схемы от общепринятой четырехчленной состоит в объединении рахманских и пророческих сур в единую группу позднемекканских сур. Такая трехчленная периодизация позволяет, на наш взгляд, отчетливее представить этапы развития коранического вероучения и стилистической эволюции коранического текста в ходе более чем двадцатилетней пророческой миссии Мухаммада (610—632). Подробнее о коранической периодизации см.: Ислам: Историографические очерки. М., 1991. С. 29—42.

Таблица 1

Камень в Коране

Мотив	Первый (ранний) мекканский период	Второй (поздний) мекканский период	Третий (мединский) период
Побиение камнями (<i>rjm</i>)	81:25	11:91 15:17, 34 16:98 18:20 19:46 26:116 36:18 38:77 44:20 67:5	3:36
побиение камнями (<i>hjr</i>) из глины	105:4	11:82—83 15:74 51:32—34	8:32
вода из камня (<i>hjr</i>)		7:160	2:60
воскрешение из камня (<i>hjr</i>)		17:49—50	
сердце-камень (<i>hjr</i>)			2:74
камни (<i>hjr</i>) и люди — топливо в аду			2:24 66:6
лицемер — голая скала (<i>sfw</i>)			2:264

Первое, что бросается в глаза, когда обращаешься к рассмотрению этой темы на материале Корана после работы с библейским текстом, — это сравнительная малочисленность упоминаний камня в писании ислама. Общее число контекстов составляет 25, что равняется количеству упоминаний камня в одной только книге «Исход».

Второе общее наблюдение состоит в том, что в раннемекканских сурах, относящихся к периоду до близкого знакомства с библейской, иудейской и христианской традицией, упоминания камня практически единичны и касаются только мотива побиения камнями (105:4; 81:25).

Подавляющее же большинство контекстов (16 из 25) содержится в позднемекканских сурах, в которых активно усваивается библейский материал. Если же к этим контекстам прибавить четыре из су-

ры «Корова» (№ 2), которая считается самой ранней из мединских (относящейся еще к периоду до битвы при Бадре) и во многом включает в себя еще мекканский материал, то число позднемекканских и близких к ним контекстов вырастает до 20, что составляет 80 %.

Мединские контексты из других сур, помимо «Коровы», опять-таки единичны (их всего три, причем два из них снова реализуют мотив побинения камнями)⁴.

Такое распределение контекстов с упоминанием камня по трем периодам вряд ли можно считать случайным даже по законам только статистики. Этот чисто формальный, количественный вывод, подтверждаемый в дальнейшем качественным анализом отдельных контекстов и групп контекстов, однозначно помещает мотив камня в Коране в ближневосточную перспективу.

Самым частотным является, как можно увидеть из таблицы, мотив побинения камнями. На него приходится значительно более половины всех контекстов, если считать вместе все варианты мотива, представленные разным лексическим облачением (18 из общего числа 25, то есть более 70 %). В этом нет ничего неожиданного, ибо и в Пятикнижии этот мотив занимает по частотности первое место. А вот с точки зрения конкретных реализаций мотива и общего контекста, в который он вписан, различие между Библией и Кораном большое.

В Библии побинение камнями — это, прежде всего, ритуальное наказание за святотатство, служение иным богам, нарушение заветов, утрату девства, убийство, которому могут подвергаться не только люди, но и животные (например, вол-убийца — Исх 21 28—29).

Другая грань мотива — это угроза побинения камнями пророка со стороны народа, противостоящего ему. Этот мотив появляется в Пятикнижии, где он связан с фигурой Моисея. Так, Моисей опасается, что: а) египтяне побьют его за оскорбление их религии — Исх 8 26; б) народ Израиля, считая себя обманутым, побьет его камнями — Исх 17 4; Чис 14 10. К этим контекстам следует добавить и многочисленные примеры из других книг Библии⁵.

⁴ Напомним, что мединские суры, как правило, очень длинные и в совокупности составляют значительно более половины текста Корана.

⁵ Упомянем в качестве примера следующие контексты: (1 Цар 30 6) — народ филистимлян хочет побить камнями Давида, скрывающегося у них, ср. также (2 Цар 16 6 и 16 13); (2 Пар 24 21) — побинение камнями пророка Захарии; (Мф 23 37) и (Лк 13 34) — мотив Иерусалима, побивающего кам-

К этим двум вариациям мотива, восходящим к одному и тому же древнейшему общеближневосточному обычаю, следует добавить еще один — использование камня в качестве оружия. Уже в Пятикнижии есть несколько контекстов, где речь идет просто об ударе камнем (или рукой) во время драки — Исх 21 18; Чис 35 17, или о камне, который случайно был сброшен на кого-то — Чис 35 23. Далее он продолжается в теме пращи, связанной, прежде всего, с Давидом, и еще далее с камнеметательными машинами⁶.

В Коране же побиение камнями ни разу (!) не выступает в качестве ритуального наказания, налагаемого согласно мусульманскому закону человеком на человека⁷ (напомним, что и в Новом Завете этот мотив практически отсутствует⁸). Напротив, библейский мотив

нями посланных к нему; (Ин 10 31—33 и 11 8) — иудеи хотят побить Иисуса камнями; (Деян 7 58—59) — Стефана побивают камнями; (Деян 14 5 и 14 10) — побиение камнями Павла.

⁶ Подробнее библейский материал рассмотрен нами в другой работе, частично еще ждущей публикации. Здесь же отметим только, что в Библии мотив представлен разными лексическими вариантами. В двух вариациях он выражен парой специальных глаголов, один из которых частотен в Коране, а в третьем — целым выражением с субстантивом со значением «камень».

⁷ В данной статье мы не рассматриваем подробно парадоксальный случай так называемого айата о побиении камнями (*āyat ar-rajm*): «Взрослые мужчина и женщина, если совершат они прелюбодеяние, забейте их камнями до смерти, в наказание от Аллаха...» — текст в разных источниках цитируется по-разному. В Коране этот текст отсутствует, однако в мусульманской науке он считается «кораническим», хотя и не включенным в свод «отмененным», норма которого продолжает действовать, причем именно как кораническая заповедь. Об этом сложном для мусульманской науки вопросе см.: Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 4. Учение о понимании смыслов Корана. М., 2005. С.112—113.

⁸ Есть только один контекст, где упоминается побиение камнями как установленное законом наказание, однако этот контекст фактически отменяет его для христианства (Ин 8 3—11): «Тут книжники и фарисеи привели к Нему женщину, взятую в прелюбодеянии, и, поставив ее посреди, сказали Ему: Учитель! Эта женщина взята в прелюбодеянии; а Моисей в законе заповедал нам побивать таких камнями: Ты что скажешь? Говорили же это, искушая Его, чтобы найти что-нибудь к обвинению Его. Но Иисус, наклонившись низко, писал перстом на земле, не обращая на них внимания. Когда же продолжали спрашивать Его, Он, восклонившись, сказал им: кто из вас без греха, первый брось на нее камень. И опять, наклонившись низко, писал на земле. Они же, услышав то и будучи обличаемы совестью, стали уходить один за другим, начиная от старших до последних; и остался один Иисус и женщина, стоящая посреди. Иисус, восклонившись и не видя нико-

угрозы побиения пророка со стороны народа подхвачен и даже развит. Из шести коранических контекстов (почти половина реализаций мотива побиения камнями) четыре связаны с образами патриархов из Пятикнижия, причем один, имеющий отношение к Моисею, представляет собой прямую библейскую реминисценцию⁹. Вот исходный библейский контекст:

И призвал фараон Моисея и Аарона и сказал: пойдите, принесите жертву Богу вашему в сей земле. Но Моисей сказал: нельзя сего сделать; ибо отвратительно для Египтян жертвоприношение наше Господу, Богу нашему; если мы отвратительную для Египтян жертву станем приносить в глазах их, то не побьют ли они нас камнями? (Исх 8 25—26).

Соответствующий коранический пассаж выглядит так (44:17—20):

И Мы испытали до них народ Фараона, и к ним пришел благородный посланец: Верните ко мне рабов божиих, я к вам надежный посланник. И не возвышайтесь против Аллаха: я ведь прихожу к вам с явной властью. И я прибегаю к Господу моему и к Господу вашему¹⁰, чтобы вы не побили меня камнями.

Можно предположить, что именно этот контекст, связанный с Моисеем, стал начальной точкой в разворачивании данной вариации мотива. Обработка библейских историй в Коране состояла в основном в конденсации и типизации их в однородные по структуре притчи о прежних пророках, соответствующие истории пророческой миссии самого Мухаммада: «пророк приходит к людям, люди его не принимают, угрожают ему расправой, но Бог защищает своего посланника и наказывает народ». Не имеющие отношения к этой схеме подробности убирались, а отсутствующие — добавлялись¹¹. Мотив

го, кроме женщины, сказал ей: женщина! где твои обвинители? никто не осудил тебя? Она отвечала: никто, Господи. Иисус сказал ей: и Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши».

⁹ Все эти контексты появляются только в позднемекканских сурах, когда кораническое откровение начинает активно усваивать и перерабатывать библейский материал, а в раннемекканских сурах эта вариация мотива отсутствует.

¹⁰ Отметим примечательное различие между двумя текстами: Моисей в Библии, обращаясь к Фараону, говорит о «Боге нашем», а Моисей в Коране, в данном случае не названный по имени, говорит о «Боге моем и вашем».

¹¹ Об образах библейских пророков в Коране см. интересный материал в: М. Б. Пиотровский. Коранические сказания. М., 1991; Т. Ибрагим, Н. Ефремова. Мусульманская священная история. От Адама до Иисуса. Рассказы

побиения камнями оказался совместимым со структурой притчи, был вписан в нее, и в силу этого «тиражирован» в повествованиях о других библейских персонажах, даже если в самой Библии в связи с ними камень не упоминается.

Так, мотив побиения камнями возникает в одной из версий коранической истории Ноя (Нуха), см. 26:105—121:

Народ Нуха лжецами счел посланных. Вот сказал им брат их, Нух: «Разве вы не побоитесь Бога? Я — к вам верный посланник. Побойтесь же Аллаха и повинуйтесь мне!...» Они сказали: «Если ты не удержишься, Нух, будешь ты побит камнями... И спасли Мы его и тех, кто был с ним, в нагруженном судне. Потом потопили Мы еще оставшихся...

Возникает этот мотив и в связи с Авраамом (Ибрахимом), однако в данном случае угроза исходит не от народа в целом, а от его отца, и притча заканчивается не наказанием отца, а просьбой сына о прощении его (19:41—48):

И вспомни в книге Ибрахима: ... Вот сказал он своему отцу: «Отец мой, почему ты поклоняешься тому, что не слышит и не видит и не избавляет тебя ни от чего? Отец мой, у меня явилось такое знание, которое не достигло тебя; следуй же за мной, я поведу тебя верным путем!»... Он сказал: «Разве ты отказываешься от наших богов, о Ибрахим? Если ты не удержишься, я непременно побью тебя камнями. Удались же от меня на некое время!» Он сказал: «Мир тебе! Я буду просить прощения для тебя у моего Господа: ведь Он ко мне милостив».

Хотя многое в этих историях совпадает с библейским текстом, побиение камнями в Библии не упоминается ни там, ни там¹².

В анализируемую группу входят еще два контекста. Один — это история двух посланников, «усиленных» третьим (36:13—28):

Приведи им притчей обладателей селения: вот пришли к ним посланные. Вот послали Мы к ним двоих, и они сочли их лжецами; Мы усилили их третьим, и они сказали: «Мы ведь к вам посланные»...

Корана о посланниках божиих. М., 1996; А. Гайнутдинова. Образы пророков в Коране. М., 2002. В начале 90-х годов на кафедре арабской филологии ИСАА при МГУ был защищен диплом К. Корниенко «Образы пророков в исламе», где говорилось о возникающей в кораническом тексте циклизации повествований-притч о прежних пророках.

¹² Из всех патриархов до Моисея мотив камня появляется лишь в истории Иакова-Израиля, а побиение камнями вообще не упоминается ранее контекста — Исх 8 26.

Они сказали: «Мы увидели в вас дурное предзнаменование! Если вы не удержитесь, мы вас побьем камнями, и вас постигнет от нас мучительное наказание»...

И. Ю. Крачковский в комментарии приводит высказывавшееся в литературе мнение, что этот контекст представляет собой реминисценцию эпизодов из Нового Завета (Деян 11 27—30; 21 10 и след.). Нам представляется, однако, что с не меньшим основанием можно увидеть в этом кораническом пассаже отзвук ветхозаветного рассказа о явлении Господа Аврааму в дубраве Мамре в виде трех мужей (Быт, гл.18)¹³, которые затем, но уже вдвоем, отправились в город Лота (Быт, гл.19). Общая тональность повествования об истреблении города Лота более согласуется с данным кораническим отрывком, ибо и тут, и там речь идет о посланниках к неверным, а в упомянутых новозаветных контекстах — о посланниках к единоверцам. Кроме того, мотив заступничества Авраама за город Лота довольно отчетливо проглядывает в кораническом образе «человека с конца города» (36:20—28). Совпадает даже такая деталь, как меняющееся число посланников: то два, то три, отсутствующая в Деяниях. Мотива же побиения камнями нет в соответствующих местах ни Нового, ни Ветхого Завета.

Однако следующий контекст имеет совершенно определенную связь с поздней христианской легендой о семи спящих отроках, воскресших через несколько столетий. Эта история, широко распространенная на Ближнем Востоке еще до появления ислама, попала и в Коран как рассказ о «людях пещеры» (*асхаб ал-кахф*). В коранической версии этой истории (18:9—25) опять появляется мотив побиения камнями. После воскресения отроков Господь предупреждает их (18:20):

... если обнаружат вас, побьют вас камнями или обратят вас в их веру, и не будете вы тогда никак счастливы.

Последний контекст этой группы переносит нас уже в доисламскую Аравию и связан с одним из арабийских пророков, упоминаемых в Коране — Шу'айбом, который был послан к своему народу — мадйанитам (мидйанитам), однако они не приняли его, за что были уничтожены, спасен же был лишь Шу'айб и те немногие, кто уверовал вместе с ним (7:85—93; 11:84—95; 26:176—189; 29:36—37; ср.

¹³ Это явление запечатлено в знаменитой «Троице» Андрея Рублева.

еще 15:78; 38:12; 50:13). В одном из изложений истории Шу'айба, маджаниты угрожают ему побиеием камнями (11:91):

Они сказали: «О Шу'айб! Не понимаем мы многого, что ты говоришь; мы видим, что ты слаб среди нас. Если бы не твой род, мы побиили бы тебя камнями, ты ведь для нас не дорог».

В истории Шу'айба есть параллели с историей Лота, и не случайно, что в Коране оба пророка обычно упоминаются вместе и входят в один и тот же устойчивый цикл¹⁴. К нашей теме имеет отношение еще один контекст, связанный с Шу'айбом, но об этом речь пойдет ниже.

Во всех перечисленных контекстах побиеие камнями выражается одним и тем же арабским глаголом *rajama* от общесемитского корня *r-g-m*¹⁵. Аналогичный глагол от того же корня выражает идею побиеия камнями и в библейском иврите, и в других семитских языках. Однако единообразие семантики и употребления арабского глагола в Коране отчетливо контрастирует с многообразным выражением данного понятия в Библии, где в этом значении встречается не один, а два синонимичных глагола — *ragam* и *saqal*, причем именно второй глагол, отсутствующий в Коране, стал обобщающим названием ритуального наказания, предусмотренного еврейским законом¹⁶.

Конструкции с этими глаголами тоже варьируются. Так, в книге Исход глагол *saqal* выражает понятие самой своей формой и не требует дополнения «камями» (*be-avanim*), см., например, Исх 8 26;

¹⁴ О композиционном цикле «пророков великих катастроф» см. у М. Б. Пятровского, Коранические сказания. С. 44—45. Об устойчивом композиционном блоке, включающем в себя эти имена, говорит Корниенко. О концепции пророческого ряда в исламе, в котором выделяются «отдельные блоки, образующиеся вокруг центральных фигур коранического повествования», пишет Гайнутдинова, см.: Образы пророков в Коране. С. 10—11. См.: Там же. С. 55—80, анализ ряда, состоящего из пророков катастроф, в который входят Лут и Шу'айб. Эта связка имен Шу'айба и Лута в Коране выступает еще одним аргументом в пользу того, что история о двух посланниках представляет собой ветхозаветную, а не новозаветную реминисценцию.

¹⁵ Арабский звук *j* представляет собой рефлекс общесемитской фонемы *g*.

¹⁶ Единственная закономерность, которую нам удалось усмотреть в употреблении этих глаголов, состоит в том, что разные книги реализуют разные глаголы, даже если речь идет о близких или тождественных по смыслу контекстах. В книге Исход употребляется только *saqal*, в книгах Левит и Числа — только *ragam*, а во Второзаконии — оба глагола, что соответствует вторичному, подытоживающему характеру этой книги.

17 4; 19 13; 21 28—29, а во Второзаконии он встречается только с орудийным комплементом (Втор 13 10; 22 21, 24). Подобным образом дело обстоит и с глаголом *ragam*. В книгах Левит и Числа он употребляется то с дополнением *be-avanim* (Лев 20 2, 27; Чис 14 10; 15 35—36), то без него (Лев 24 14), а во Второзаконии — только с дополнением (Втор 17 5; 21 21).

Создается впечатление, что для обоих еврейских глаголов значение «побить камнями» не является первичным, что оно постепенно вырабатывается из сокращения устойчивого оборота с орудийным дополнением, отражающего устойчивый, закреплённый вероучением обычай¹⁷. В Коране же «отобранный» единственный глагол (*rajama*) употребляется как бы уже в готовом, обработанном виде, не нуждающемся ни в каких орудийных комплементах для выражения значения «побиения камнями»¹⁸.

Анализ совокупности коранических контекстов, в которых реализуется эта вариация мотива (неверные угрожают побить камнями посланника Господа за то, что считают святотатством или отступлением от веры предков), а также его словесного облачения свидетельствует о том, что обычай был известен в Аравии, но воспринимался в Коране как обычай пришлый, чужой, тесно связанный с библейскими временами. Единственный христианский по происхождению контекст (история семи спящих отроков) верно с исторической точки зрения трактует обычай как обращенный против христиан¹⁹.

¹⁷ Обсуждение вопроса об истории обычая побивать камнями у евреев и на Ближнем Востоке в древности, равно как и рассмотрение семантики однокоренных глаголов в других семитских языках, уведет нас слишком далеко от темы, поэтому укажем только, что в геэзе глагол от корня *r-g-m* значит «проклинать», в аккадском — «предъявлять судебное обвинение», а в угаритском — вообще просто «говорить, извещать», см.: С. С. Майзель. Пути развития корневого фонда семитских языков. М., 1983. С. 201—203. Отметим также тот факт, что в отличие от глагола *saqal*, который чаще употребляется без орудийного комплемента, глагол *ragam* только один раз встретился без него.

¹⁸ Отметим наличие в арабском языке субстантивов от корня *r-j-m*, обозначающих камень, например *rajam* и *rijam* в значении «могильный камень», на что указывает Майзель, с. 201. См. также арабские толковые словари, например «Лисан ал-‘араб», где глагол *rajama* толкуется как «забрасывать камнями» (*ar-ramy bi 'l-ḥijāra*), «забивать камнями» (*al-qail bi 'l-ḥijāra*), но также и «проклинать» (*al-la'n*).

¹⁹ Мы не имели возможности проверить, есть ли мотив побиения камнями в исходной, христианской версии предания.

Список ветхозаветных персонажей довольно внушителен (Ной, Авраам и Лот — 2 раза, Моисей), причем в тексте Пятикнижия, где рассказывается об этих патриархах, подобный мотив появляется только в связи с Моисеем, зато неоднократно. Если история Моисея, центральной фигуры среди ветхозаветных пророков в позднемекканских сурах, послужила, как мы говорили выше, источником типизации этого мотива в Коране, то центр локализации мотива сместился с истории Моисея на историю Авраама и Лота, к которой примыкает рассказ об аравийском пророке, Шу'айбе, ассоциативно связанном с Лотом. Подобный сдвиг акцента выглядит отнюдь не случайным, ибо он хорошо согласуется с общей тенденцией поздних сур к выдвигению вперед фигуры Авраама вместо Моисея.

Оригинальной и не имеющей параллелей в Библии является другая вариация мотива побиения камнями — наказание Богом дьявола (*Иблиса*, *Шайтана*) и бесов (*шайатин*) — представленная семью позднемекканскими и мединскими контекстами²⁰, и ставшая источником постоянного эпитета дьявола в мусульманской традиции и определенных обычаев, связанных с ритуалом мусульманского паломничества (*хаджж*) и ритуалом чтения Корана.

Интересно, однако, что эта вариация мотива, имеющая, судя по всему, внебиблейские истоки, поставлена в Коране в связь с сюжетом явно библейским — историей сотворения и грехопадения человека²¹. В кораническую версию этого сюжета «встроен» эпизод, ко-

²⁰ Единственный контекст из суры, которая по периодизации Вайля—Нельдеке относится к раннемекканским, — 81:25. Однако, как указывает в своем комментарии И. Ю. Крачковский, эта сура большинством исламоведов считается позднейшей среди раннемекканских и примыкающей к суре 53, которая сама находится на рубеже между раннемекканским и позднемекканским периодами и многими помещается в более позднее время. Белл вообще считал стихи 15—29 в их дошедшем до нас виде результатом мединской переработки с целью согласовать их с сурой 53. В любом случае имеется очень мало оснований относить к раннему времени интересующий нас аят (81:25) и появляющийся в нем эпитет шайтана — «побиваемый камнями» (*rajm*).

²¹ В каком-то смысле параллелью к такому спелению мотивов является 28-я глава из книги пророка Иезекииля, которая содержит предсказание о царе Тира, однако некоторые пассажи заставляют вспомнить скорее историю павшего ангела: «[13] Ты находился в Едеме, в саду Божием; твои одежды были украшены всякими драгоценными камнями... все искусно усаженное у тебя в гнездышках и нанизанное на тебе, приготовлено было в день сотворения твоего, [14] Ты был помазанным херувимом, чтоб осенять,

гда Иблис отказался поклониться Адаму и стал «падшим ангелом», составляющий, так сказать, «предысторию» грехопадения человека и изгнания его из рая. В рамках этого вставного эпизода и появляется в Коране мотив побиения камнями, который в Библии в период до потопа вообще не встречается. История падения Иблиса вместе с интересующим нас мотивом изложена в Коране дважды. Вот эти рассказы:

И вот сказал Господь твой ангелам: «Я сотворю человека из звучащей, из глины, облеченной в форму. А когда Я его выровняю и вдуну от Моего духа, то падите, ему поклоняясь». И ангелы все полностью, кроме Иблиса... Сказал он: «Я не стану кланяться человеку, которого Ты создал из звучащей, из глины, облеченной в форму». Сказал Он: «Уходи же отсюда! Ведь ты — побиваемый камнями. И над тобой — проклятие до дня суда!»... Сказал он: «Господи мой! За то, что Ты сбил меня, я украшу для них то, что на земле, и собью их всех, кроме рабов Твоих из них, чистых»... (15:28—46).

Вот сказал Господь твой ангелам: «Я создаю человека из глины. А когда Я его завершу и вдуну в него от Моего духа, то падите, поклоняясь ему!» И пали ниц ангелы все вместе, кроме Иблиса, — он возгордился и оказался неверным... Он сказал: «Я лучше него: Ты создал меня из огня, а его создал из глины». Он сказал: «Выходи же отсюда; ведь ты — побиваемый камнями. И над тобой Мое проклятие до дня суда»... Он сказал: «Клянусь же Твоим величием, я соблазню их всех, кроме рабов Твоих среди них чистых!»... (38:71—86).

Второй контекст содержит в себе добавочные детали, имеющие значение для истолкования всего сюжета в целом²².

Таким образом, эпитет, «росшийся» с шайтаном в мусульманской традиции²³, впервые появляется в речи Аллаха и обретает ха-

и Я поставил тебя на то; ты был на святой горе Божией, ходил среди огнистых камней, ... [16] и ты согрешил; и Я низвергнул тебя, как нечистого, с горы Божией, изгнал тебя, херувим осеняющий, из среды огнистых камней. [17] От красоты твоей возгордилось сердце твое, от тщеславия твоего ты погубил мудрость твою...».

²² В одном элементе история грехопадения Иблиса очень близко подходит к присутствующему в Новом Завете представлению о том, что не существует материала, который сам по себе выше, благороднее других. Чему быть выше, а чему — ниже, каждый раз решает воля Божия. Только в Новом Завете это представление больше всего связано с мотивом именно камня, а в Коране оно распространяется и на глину.

²³ В ритуал мусульманского паломничества в Мекку входит бросание камней в Мина, где каждый брошенный камень попадает в шайтана.

рактер постоянного уже в кораническом тексте. Три раза этот эпитет относится к самому сатане:

- а) жена 'Имрана, родившая Марйам, мать Йахйи²⁴, говорит: «И я назвала ее Марйам, и вот — я отдаю Тебе ее и ее потомство под защиту от сатаны, побиваемого камнями» (3:36), произнося почти мусульманскую формулу²⁵;
- б) Аллах, обращаясь к Мухаммаду, устанавливает положение закона: «И когда ты читаешь Коран, то проси защиты (*ista 'idh*) у Аллаха от сатаны, побиваемого камнями» (16:98)²⁶;
- в) о самом Коране говорится: «И это — не речь сатаны, побиваемого камнями» (81:25).

Отметим, что если история Иблиса, ставшая источником эпитета, встроена в ветхозаветный контекст, то употребление самого этого эпитета в Коране связано с контекстом новозаветным (в котором исходно никакого побивения камнями нет). Таким образом, для мусульманина, читающего Коран, мотив побивения камнями дьявола, имеющий, как мы предположили выше, внебиблейские истоки, предстает как связанный с вероучением как иудаизма, так и христианства. Другими словами, он помещается в перспективу ближневосточных монотеистических вероучений, в которую в позднемекканских сурах был вписан как завершающее звено и сам Коран. Мусульманская новация предстает как возобновление того, что уже утверждалось прежде. Мы снова видим ту же тенденцию, что и в разработке предыдущей вариации мотива — сознательное стремление достичь органического сплава разнородных — библейских (вет-

²⁴ В Коране женой Закарии (Захарии) и матерью Йахйи (Иоанна Предтечи) является не Елисавета, как в Библии, а Марйам (Мария), ср. Лк, гл. 1. Это обстоятельство давно обратило на себя внимание исламоведов и вызвало многочисленные комментарии. Отметим только, что совмещение имен двух женщин в одном могло опираться только на текст Евангелия от Луки, ибо лишь в этом Евангелии изложена история рождения в одной главе с Благовещением Марии, причем между двумя сюжетами можно отметить ряд параллелей. Источником контаминации скорее должен быть именно письменный текст, а не какой-то устный рассказ о евангельских событиях, где параллелизм сюжетов выступил бы значительно менее отчетливо.

²⁵ Подобного эпизода в Евангелии от Луки нет.

²⁶ Этот аят стал основанием обязательной для мусульманина практики произнесения перед чтением Корана формулы «Прибегаю к Аллаху от шайтана, камнями побиваемого» (*a 'udhu bi-llāhi min ash-shayṭān ar-raġīm*).

хозаветных и новозаветных) и внебиблейских — элементов, требующее активной переработки и переосмысления используемых сюжетов и образов.

Два раза этот эпитет относится не к самому шайтану, то есть сатане, а к шайтанам, то есть бесам:

- а) в суре «ал-Хиджр», откуда мы привели одну из версий рассказа о падении Иблиса, Аллах в другом месте говорит: «Уже устроили Мы в небе башни (= созвездия. — Д. Ф.) и разукрасили их для смотрящих. И охранили Мы их от всякого шайтана, побиваемого камнями» (15:16—17);
- б) в суре «Власть» Аллах произносит слова, очень напоминающие только что процитированный текст, в котором тоже соединены мотивы звезд и шайтанов: «Мы украсили уже небо ближайшее светильниками (= звездами. — Д. Ф.), и сделали их побиением (*rujūman*) для шайтанов, и уготовали им наказание огня» (67:5).

В последнем контексте появляется интересная идея о том, что падающие звезды (метеориты) служат побиению камнями дьявола²⁷. Эта идея, в Библии, насколько мы можем судить, отсутствующая²⁸, перекидывает мостик к еще одному оригинальному мотиву Корана — мотиву побиения «камнями из глины», низвергающимися с небес как орудие Божьего гнева и наказания. Мотив этот тоже достаточно частотный: всего он встречается в Коране 5 раз. Выделить эту группу контекстов в отдельный мотив заставляет лишь одно обстоятельство: в них ни разу не встретился ключевой для предыдущей

²⁷ Напомним, что знаменитый черный камень, встроенный в стену Ка'бы и являющийся объектом поклонения во время паломничества (*хаджжа*) в Мекку, преположительно небесного (метеоритного) происхождения.

²⁸ Правда, в книге Судей есть эпизод, когда «звезды с путей своих сражались с Сисарою» (Суд 5 20). Точно так же в главе 15 неканонической Третьей книги Ездры, представляющей собой апокалиптическое видение, появляется образ звезды устрашения, которая «прольется» на Вавилон (3 Езд 15 39—44): «... и прольют на всякое место, высокое и возвышенное, страшную звезду, огонь и град, мечи летающие и многие воды... прольют звезду и ярость на него. И поднимется пыль и дым до самого неба...». И в Новом Завете в аналогичном контексте появляется мотив звезд, которые падут с неба, см. Мф 24 29; Мк 13 25; Откр 6 13; 8 10 (звезда «попынь»); 12 4. Однако все эти падающие звезды падают на землю и на людей, но не на дьявола.

го мотива глагол *rajama*. Опорным лексическим элементом в них выступает не глагол, а субстантив *ḥajar* 'камень' от распространенного общесемитского корня *h-g-r*, представляющего собой кораническую альтернативу библейскому *even* (*avanim*) 'камень' от другого, тоже распространенного общесемитского корня *a-b-n*²⁹.

Мотив побиения «камнями из глины» является, по-видимому, более ранним для Корана, чем вариация мотива с глаголом *rajama*, поскольку один контекст этой группы из суры «Слон», содержащий напоминание о походе Абрахи на Мекку³⁰, очень ранний (105:3—4):

И послал Он на них птиц стаями; бросали (*rama*) они в них камни из обожженной глины (*ḥijāra min sijlīl*).

Интересно, что в книге Иисуса Навина, преемника Моисея, при котором был завершен исход в землю обетованную, имеется эпизод, представляющий собой прямую параллель к истории с «людьми слона». Мы имеем в виду сражение с аморреями (Ис Нав 10 8—12):

И сказал Господь Иисусу: не бойся их, ибо Я предал их в руки твои: никто из них не устоит пред лицем твоим... Когда же они бежали от Израильян по скату горы Вефоронской, Господь бросал на них большие камни [града] до самого Азека, и они умирали; больше было тех, которые умерли от камней града, нежели тех, которых умертвили сыны Израилевы...

Легко заметить, что в ветхозаветном сюжете отсутствуют два элемента: птицы и «камни из глины», которые, судя по всему, имеют внебиблейское происхождение. Если предположить, что этот единственный релевантный контекст мог иметь отношение к генезису соответствующего коранического мотива, то перед нами еще один пример органического сплава библейских и внебиблейских элементов, обретающего специфическую мусульманскую окраску.

Разворачивание мотива происходит схожим с мотивом побиения камнями пророков образом. Опять мотив, изначально помещенный в контекст истории исхода (то есть Моисея или его преемника), сдвигается одновременно и в более раннюю эпоху (Авраам) и в более поздние времена, имеющие отношение к проповеди самого Мухаммада.

²⁹ И Библия, и Коран демонстрируют в этих контекстах предельную последовательность и единообразие словоупотребления: никаких других субстантивов со значением «камень», кроме вышеназванных, в них не встречается.

³⁰ Поход датируется 570 г., который считается датой рождения Мухаммада.

Таким образом, между двумя эпохами как бы устанавливается прямая связь. К уже известной нам истории Авраама и Лота (Быт, гл. 18—19), которая, по нашему предположению, отражена также в вышеупомянутом кораническом контексте (36:13—28), имеют отношение три контекста из пяти (!):

- а) Дошел ли до тебя рассказ о гостях Ибрахима почтенных? Вот вошли они к нему и сказали: «Мир!». Сказал он: «Мир! Люди неведомые!». И вышел он к своей семье, и принес жирного теленка, и предложил им, сказав: «Не покушаете ли?». И почувствовал он к ним страх. Сказали они: «Не бойся!» — и возвестили ему о мудром мальчике. И пришла его жена с криком, ударяя лицо и говоря: «Старуха бесплодная!»... Сказали они: «Мы посланы к народу грешному, чтобы послать (*arsala*) на них камни из глины (*hijāra min ṭīn*), меченные (*musawwama*) у твоего Господа для вышедших за пределы...» (51:24—34);
- б) И возвести им о гостях Ибрахима. Вот вошли они к нему и сказали: «Мир!»... Сказали они: «Мы посланы к народу грешному, кроме семьи Лута: мы спасем их всех, кроме жены его...». И обратили Мы верх этого в низ и пролили на них дождь (*amṭara*) камней из глины (*hijāra min sijīl*) (15:51—74);
- в) И когда пришло Наше повеление, Мы верх его сделали низом и пролили на них дождем (*amṭara*) камни из глины (*hijāra min sijīl*) плотной (*maṣṣūd*), меченные (*musawwama*) у твоего Господа... (11:82—83).

В свете упомянутой выше ассоциативной связи между Лутом и Шу'айбом неудивительно, что в одной из версий истории этого аравийского пророка появляется очень похожий мотив, правда, без употребления слова «камень» (26:185—187):

Они сказали: «... Ты — только человек, как и мы, и мы думаем, что ты только лжец. Опусти (*asqata*) же на нас кусок (*kasf*) с неба, если ты говоришь правду!».

Аравийская «генеалогия» мотива (Ибрахим — Лут — Шу'айб — ...) доводится непосредственно до истории пророческой миссии самого Мухаммада (8:32):

И вот они говорили: «Боже наш! Если это — истина от Тебя, то пролей на нас дождь камнями с неба или пошли мучительное наказание».

Привязка данного мотива к истории Лута выглядит не обоснованной библейским текстом, ибо ниспосланное на Содом и Гоморру

Господом с неба наказание было «дождем из серы и огня» (Быт 19 24) и никаких камней не содержало. Вообще же в Библии, где явственно проглядывает оппозиция камня как угодного Богу материала и глины как материала, Ему негодного (вспомним историю Вавилонской башни, которую строили из кирпичей вместо камней, Быт 11 3—8), мотив «камня из глины» просто невозможен.

Похоже, что мотивы побоев дьявола и бесов камнями в виде падающих звезд и наказания людей, непослушных воле Бога, камнями из глины обожженной с надписями попали в коранический текст из внутриаравийского мифологического наследия и относятся к одному семантическому полюсу³¹. Не случайно, что в отличие от угрозы побить камнями пророка, которая всегда возникает в рассказах о прошлом, оба этих мотива напрямую отождествлены с историей самого Мухаммада и с Кораном, то есть с настоящим временем, а не с прошлым.

Если попытаться заглянуть дальше, в глубь веков, то мотив «камней из глины» уводит нас не в Египет и землю обетованную (в отличие от мотивов ритуального наказания и угрозы пророкам), а в Месопотамию, которая и ассоциируется, прежде всего, с «камнями из глины», то есть табличками из обожженной глины с написанными на них текстами³². Глина в Месопотамии занимала совершенно иное

³¹ Ср. контекст из Книги Иова, «не востребованный» Кораном (Иов 9 7), где в качестве примера всемогущества Господа говорится о том, что Он «на звезды налагает печать». В каком-то смысле можно считать, что обе вариации мотива являются своеобразным развитием темы камня как оружия, наличие которой в Библии было отмечено выше.

³² Имеются и свидетельства о том, что в Месопотамии существовала практика побоев каменными печатями. Я благодарен Г. Каливиной за то, что она обратила мое внимание на один такой эпизод: Римуш, преемник Саргона Аккадского (2316—2261 гг. до н. э.), погиб в результате заговора от рук своих приближенных, забивших его каменными печатями, см.: История Древнего Востока. М., 1979. С. 118—119. Ср. также рассказ о гибели царя Антиоха в храме Нанеи в Персии (2 Макк 1 12): «... когда царь пришел в Персию и с ним войско, которое казалось непобедимым, они поражены были в храме Нанеи через обман, употребленный жрецами Нанеи. Именно, когда Антиох, как бы намереваясь сочетаться с нею, пришел на то место, а бывшие с ним друзья пришли взять деньги как приданое, и жрецы Нанеи предложили их, и Антиох с немногими вошел во внутренность храма, — тогда они заключили храм, как только вошел туда Антиох, и, отворив потайное отверстие в своде, стали бросать камни и поразили предводителя и бывших с ним...». Е. Б. Смагина в докладе «Письмо о гибели царя Антиоха

место, чем, скажем, в Египте. В Коране, где месопотамская культурная ориентация местами проглядывает сильнее, чем в Ветхом Завете, глина занимает более высокое место. Вспомним историю падения Иблиса, усомнившегося в том, что человек из глины может быть поставлен выше него, сотворенного из огня³³.

Сплав реминисценций, сюжетов и образов, образующий различные грани мотива побиения камнями в Коране, придает ему отчетливо биполярную структуру: с одной стороны, это угроза посланнику Божию со стороны неверных, с другой стороны, это наказание Божие грешникам, бесам и даже самому Иблису³⁴.

Подводя итог рассмотрению мотива побиения камнями в Коране, повторим еще раз, что сознательная и целенаправленная обработка гетерогенных источников приводит в конечном результате к возникновению сложного, но единого семантического комплекса, обладающего внутренней «логической» структурой, соответствующей арабскому менталитету, и органически вплетенного в структуру мусульманского вероучения в целом.

В отличие от мотива побиения камнями, все остальные коранические контексты, где упоминается камень, кажутся на первый взгляд неупорядоченным множеством, где отдельные вариации мотива представлены максимум одним-двумя контекстами. Однако более пристальный взгляд на них показывает, что это не так, причем на-

во второй книге Маккавеев» на конференции «Древняя Передняя Азия: История, Язык, Культура» (к 80-летию И. М. Дьяконова) в Институте восточных культур РГГУ (январь 1995 г.), исходя из того, что эта версия гибели Антиоха противоречит всем остальным, предположила более древнее происхождение этого предания, упоминая в контексте его возможной локализации опять-таки Месопотамию.

³³ Укажем в этой связи на примечательный ветхозаветный контекст, где проглядывает намеченное нами противопоставление камня как символа Египта и глины как символа Месопотамии: «И было слово Господне к Иереми в Тафнисе: возьми в руки свои большие камни и скрой их в смятой глине при входе в дом фараона в Тафнисе, пред глазами иудеев, и скажи им: так говорит Господь Саваоф, Бог Израилев: вот, Я пошлю и возьму Навуходносора, царя Вавилонского, раба Моего, и поставлю престол его на этих камнях, скрытых мною... и придет и поразит землю Египетскую» (Иер 43 8—11).

³⁴ Напомним, что мотив побиения камнями в какой-то степени антиномичен и в Библии, где, с одной стороны, удар камнем выступает как одно из оговоренных законом преступлений, а с другой — побиение камнями есть установленное этим же законом наказание за определенные преступления.

чальной точкой коранического построения выступает опять-таки библейский сюжет, который, как и в случае с побиением камнями, связан с Моисеем.

Два поздних контекста представляют собой реминисценцию известного библейского сюжета, когда Моисей ударил жезлом в скалу, и из нее пошла вода (Исх 17 5—6):

- а) И вот попросил Муса питья для своего народа, и Мы сказали: «Ударь своей палкой о камень!» И выбились из него двенадцать источников, так что все люди знали место своего водопоя... (2:60);
- б) И Мы разделили их на двенадцать колен — народов. И внушили Мусе, когда его народ просил у него пить: «Ударь своим жезлом в камень!» И изверзлось оттуда двенадцать источников; все люди знали свое место питья... (7:160).

Помимо весьма примечательной замены скалы на камень, отсутствующий в Пятикнижии, но появляющийся в поздних библейских книгах, где скала и камень часто стоят рядом, см., например, (Пс 77 15—16 и 20; Пс 113 8; Ис 48 21; Прем 11 4; 3 Езд 1 20), обращает на себя внимание введение в этот сюжет темы двенадцати колен Израилевых, которым соответствуют двенадцать источников. Оба раза мотив органически вплетен в длинный рассказ о скитаниях в пустыне, как часть которого он и должен интерпретироваться прежде всего.

К этим двум контекстам примыкает еще один, где говорится о сердцах из камня. Мотив этот помещен в рассказ о Мусе, и в нем является напоминание о камнях, из которых выбиваются источники:

Потом ожесточились сердца ваши после этого: они точно камень или еще более жестоки. Да! И среди камней есть такие, откуда выбиваются источники, и среди них есть то, что рассекается, и оттуда исходит вода, среди них есть то, что повергается от страха пред Аллахом... (2:74).

Мотив сердец из камня — тоже библейский, хотя в Пятикнижии он не встречается³⁵. И опять мы видим тот же метод работы с мате-

³⁵ Мотив сердца из камня встречается в Библии довольно часто, причем в самых разнообразных контекстах. Приведем в качестве примеров (1 Цар 20 37) — за отказ помочь Давиду замерло сердце у Навала, и стал он как камень, а потом умер; (Иов 41 16) — у бегемота сердце твердо как камень и жестко как нижний жернов; (Иез 11 19 и 36 26) — мотив замены сердца каменного на сердце плотяное, (Зах 7 12) — «И сердце свое окаменели, чтобы не слышать закона и слов, которые посылал Господь Саваоф».

риалом. Мотив сердец из камня сплавляется с мотивом воды, которую дает камень, и все построение получает прочный фундамент в писании предшествующем Корану. В результате в Коране снова появляется весьма характерная оппозиция, в основе которой лежит превращение вещи в свою противоположность в зависимости от отношения к Богу: сердца, непослушные Аллаху, превращаются в камень (то есть живое обращается в неживое), а камни, послушные воле Аллаха, оборачиваются водой (то есть, здесь наоборот — неживое, камень, служит источником живого, воды³⁶). Снова, как и в случае с побиением камнями, мы видим пример «антиномической диалектики» Корана, о которой писал в свое время Л. Масиньон.

В таблице отмечен еще один контекст из суры «Корова», где разрабатывается оппозиция живого — неживого, но в ином лексическом облачении: вместо камня там появляется скала, изначально присутствовавшая в библейском сюжете о чуде Моисея:

Подобен он (= лицемер. — *Д. Ф.*) скале, на которой земля: но постиг ее ливень и оставил ее голой (2:264)³⁷.

Тема превращения по воле Божией неживого в живое продолжается в одной из позднемекканских сур, в которой проглядывает реминисценция новозаветного сюжета, повторенного в двух Евангелиях — Матфея и Луки. Речь идет о проповеди Иоанна Крестителя, обращенной к фарисеям и саддукеям: «Не думайте говорить в себе: “Отец у нас Авраам”, ибо говорю вам, что бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму» [Мф 3 9]. Ср. [Лк 3 8], где эти слова обращены к народу, который пришел креститься, то есть к евреям вообще.

В рассматриваемом кораническом контексте всякое упоминание о евреях отсутствует, слова имеют в виду мекканцев, которые не ве-

³⁶ Помимо общеближневосточного представления о воде как о живой субстанции, источнике жизни, особо укажем также новозаветный мотив живой воды — Иисуса (см. Ин, гл. 4), а также перекликающийся с ним ветхозаветный контекст (Иер 2 13): «Ибо два зла сделал народ Мой: Меня, источник воды живой, оставили, и высекли себе водоемы разбитые, которые не могут держать воды».

³⁷ Сам по себе этот образ скалы, на которой было немного земли, смытой ливнем, — своего рода контаминация мотивов из двух известных евангельских притч: о доме на камне и доме на песке (Мф 7 24—27; Лк 6 47—49) и о сеятеле, одно из зерен которого попало на место каменистое (Мф 13 3—8; Мк 4 3—9; Лк 8 5—8).

рят в воскресение. Сохраняется лишь ключевой евангельский образ — творение человека из камня:

И сказали они: «Разве, когда мы стали костями и обломками, разве же мы будем воскрешены как новое создание?» Скажи: «Будьте камнями, или железом, или тварью, которая велика в ваших грудях!..» И скажут они: «Кто же вернет нас?» Скажи: «Тот, который создал вас в первый раз»... (17:49—51)³⁸.

Снова знакомый метод работы с текстом. В построении, которое ставится на ветхозаветный фундамент, вплетаются новозаветные мотивы, и в результате сплава разнородных элементов появляется специфически мусульманский образ, сотканный из пары полярных идей и согласованный со структурой коранического вероучения.

Нам осталось упомянуть только два мединских контекста, где описывается адский огонь, и в которых опять проступает оппозиция живого и неживого, которую может нейтрализовать путем взаимопревращения противоположностей лишь воля Всевышнего:

... побойтесь огня, топливом для которого люди и камни, уготованного неверным (2:24)³⁹.

... Охраняйте свои души и свои семьи от огня, растопкой для которого — люди и камни... (66:6).

И у этого мотива в Библии есть интересная параллель. В Третьей книге Царств есть контекст, где огонь Господень сжигает жертву вместе с камнями жертвенника⁴⁰.

Можно заметить, что вторая группа контекстов развивает две центральные для них и связанные между собой идеи:

— идею всемогущества Бога, который способен живое превратить в неживое, а неживое — в живое;

³⁸ Укажем также и довольно близкий по смысловой структуре ветхозаветный контекст, центральная идея в котором, правда, иная. Услышав о восстановлении стен Иерусалима после возвращения евреев из вавилонского плена, их враги сказали: «... неужели они оживят камни из груд праха, и притом пожженные?» (Неем 4 2).

³⁹ В комментарии «Джалалайн» Суйути указывает, что, во-первых, камни эти — идолы, а во-вторых, упоминание камней предназначено показать, что речь идет не о земном огне, для которого топливом являются дрова.

⁴⁰ «И взял Илия двенадцать камней... и построил из сих камней жертвенник... И ниспал огонь Господень и пожрал всесожжение, и дрова, и камни, и прах, и поглотил воду, которая во рве» (3 Цар 18 31—38).

— представление о том, что условием превращения живого в неживое и наоборот является неповиновение или повиновение Богу.

Мотив камня в этих контекстах оказался существенным элементом формирующейся в Коране концепции мироздания и истории, которая много позднее нашла свое предельное выражение в разработанном мусульманскими богословами атомистском учении, в своей крайней форме ставившим под сомнение наличие незыблемых естественных законов природы, и в фаталистическом взгляде на человека, отрицавшем наличие у него свободы воли. Хорошо известно, какое значение эти два тезиса имели для становления мусульманской теологии и сколь много споров, вышедших подчас за рамки ислама, они породили.

Если наш анализ верен, то в комплексе разобранных контекстов можно усмотреть зародыш и прообраз этих идей, возникающий опять-таки из сплава гетерогенных элементов, но имеющий совершенно специфическую мусульманскую окраску и отвечающий внутренним потребностям нового вероучения.

В свете сказанного обращает на себя внимание и то, что в этих контекстах камень выступает в оппозиции последовательно практически со всеми основными субстанциями (элементами), кроме воздуха, — огнем (2:24; 66:6), водой (2:60; 7:160) и землей (2:264), а также человеком (2:74; 17:49—50), что демонстрирует степень разработанности и отточенности данной коранической концепции.

Нам остается лишь подвести итог, сделав самые общие выводы из разбора коранических контекстов, где появляется мотив камня.

1) Совокупность контекстов характеризуется высокой степенью упорядоченности и представляет собой не разрозненные упоминания камня, а выстроенное по законам антиномичной коранической поэтики семантическое поле, двумя стержневыми идеями которого выступают мотив побиения камнями как элемента сакрализованного отношения между Богом и миром и мотив относительности оппозиции живого-неживого пред лицом всемогущества Господа, причем каждый из этих мотивов первого порядка распадается на ряд мотивов второго порядка, ассоциативно связанных между собой.

2) За редким исключением все рассмотренные контексты представляют собой позднемекканские и мединские суры, когда коранический текст буквально наводняется библейскими сюжетами, персонажами и мотивами. Если добавить к этому, что, как мы видели,

очень многие «каменные» мотивы представляют собой прямые пересказы библейских сюжетов или их реминисценции, а в отдельных случаях даже встраиваются в библейские повествования, где изначально они отсутствовали, то не будет большой натяжкой сделать вывод, что «каменная» тема в Коране появляется под влиянием Библии. В построении обоих ключевых мотивов примечателен типичный для Корана сплав ветхозаветных и новозаветных реминисценций, в который вплетаются и внебиблейские (аравийские и месопотамские) идеи и образы.

3) Несмотря на отмеченную производность многих мотивов по отношению к Библии, их разработка своеобразна и оригинальна. Мотивы переосмысливаются, причем иногда очень значительно. Так, побиение камнями, которое в Ветхом Завете представляет собой определенное иудейским законом наказание, налагаемое человеком на человека, превращается в Коране в прямое Божие наказание, обращенное не только против людей, но и против сатаны. Это наказание воплощено, прежде всего, в камнях, падающих с неба, отождествляемых в отдельных случаях с падающими звездами, то есть с метеоритами. Мотив, демонстрирующий условность противопоставления «живое-неживое» пред волей Божией, хотя и опирается в качестве исходного на ветхозаветный контекст, но разрабатывается скорее в духе Нового Завета, причем новозаветные и ветхозаветные реминисценции сплетаются совершенно оригинальным, «кораническим» образом, органически врастающим в поэтику и идеологию писания ислама. Поэтика Корана в соответствии с заявленным в нем самом тезисе о том, что он есть «напоминание» (*dhikr*) того, что уже было явлено людям книги, новое откровение, которое выявляет истинный в мусульманском понимании смысл предыдущих писаний, во многих случаях не есть «творение из ничего». Однако библейские реминисценции в Коране не являются простыми или наивными перепевами сюжетов Ветхого и Нового Завета. Они представляют собой очень интересный с историко-литературной точки зрения пример возникновения оригинального — и в идейном, и в образно-стилистическом отношении — текста из сплава воспринятых извне гетерогенных мотивов. В этой перспективе Коран как памятник литературы и религиозной мысли предстает в своем подлинном масштабе.

Подлинное проникновение в поэтику коранического текста в отечественной науке еще только начинается, и пути к нему ведут как

через освоение и осмысление богатейшего наследия мусульманских ученых, так и через раскрытие сложности и многообразия взаимоотношений Корана со Священным Писанием родственных исламу религий, имеющих то же ближневосточное происхождение — иудаизма и христианства.

О СТИЛЕ КОРАНА *

Коран как литературный памятник привлекал внимание многих ученых. В отечественной арабистике следует упомянуть имена А. Е. Крымского, И. Ю. Крачковского, А. Б. Халидова, Б. Я. Шидфар, М. Б. Пиотровского, И. М. Фильштинского, и список может быть продолжен. Накопленный фонд наблюдений и идей создает прочный фундамент для дальнейшего изучения стиля Корана. Наш подход основывается на двух основных моментах, уже отмечавшихся в арабистической литературе.

1

Во-первых, Кораном начинается, скорее, предваряется письменная литература на арабском языке. Более того, с ним связано завершение становления арабской письменности. Фиксация письменного текста Корана в эпоху омейядского халифа 'Абд ал-Малика (685—705) была сопряжена с реформой арабского письма, ставшей основой для превращения арабского языка в государственный язык Халифата¹.

Эпоха письменной арабской литературы начинается только после этого, да и то не сразу. Точно так же и превращение арабского языка, лишь после реформ 'Абд ал-Малика ставшего по-настоящему письменным языком, в нормированный литературный язык произошло лишь через сто лет, на рубеже VIII—IX веков. Коран же оказывается точно на границе между устной и письменной фазами бы-

* Статья впервые была напечатана в: Теория стиля литератур Востока. М., 1995. С. 179—195.

¹ См. статью «К истории классической арабской филологии: о сложении комплекса “коранических наук”», включенную в настоящий сборник.

тования арабской словесности и не может быть однозначно отнесен ни к той, ни к другой. Составляющие его тексты представляли собой устные проповеди-откровения Пророка ислама Мухаммада на протяжении более двадцати лет (610—632). Впоследствии они были собраны и отобраны (если учесть наличие ранних апокрифических сводов разного состава), записаны, определенным образом организованы, обработаны и отредактированы, составив в конце концов единый, но уже письменный текст. Полная и окончательная канонизация текста Корана заняла около трех веков после смерти Мухаммада, если считать конечной точкой реформу Ибн Муджахиды (ум. 936), признавшего семь равноценных его редакций или «чтений», определявших вокализацию установленного при 'Абд ал-Малике письменного текста².

Множественность редакций обычна при записи устных текстов и отражает сложность и противоречивость процесса перехода словесности к письменной стадии³. Процесс этот приводит к возникновению двух слоев текстов. Возьмем, например, сборник доисламской поэзии (все равно, авторский диван или антологию). С одной стороны, перед нами отдельные произведения — касыды, имеющие автора или анонимные, безусловно устные, безусловно законченные и самостоятельные, изначально не предназначенные их автором для включения в качестве составных частей в некое более сложное целое⁴. С другой стороны, перед нами сборник — письменный текст уже другого автора — составителя, для которого отдельные касыды лишь материал, который он собирает, отбирает и организует. Оба текстологических слоя отчетливо различались как средневековой традицией, так и современными исследователями, оба заслуживают отдельного изучения, причем и проблемы, и методика в обоих случаях различны.

² Выделение одного чтения как общепринятого произошло только в наше время, во многом в связи с потребностями книгопечатания. Таким чтением стала версия 'Асима в изводе Хафса, — правда, в Магрибе имеет хождение печатный текст Корана по чтению Нафи'а.

³ Ср. применительно к поэзии: *А. Б. Куделин*. Ранняя арабская поэзия: опыт историко-функционального анализа // *Классические памятники литературы Востока*. М., 1985.

⁴ Мы не касаемся таких достаточно поздних и весьма сложных по своей структуре сборников, как «Лузумийат» Абу-л-'Ала' ал-Ма'арри. См. о композиции этого дивана статью «Круги ал-Халила и структура "Лузумийат" Абу-л-'Ала' ал-Ма'арри», включенную в настоящий сборник.

Ситуация с Кораном выглядит совершенно по-иному⁵. Начнем с мусульманской традиции. На официальном, мировоззренческом уровне грани между двумя текстологическими слоями не существует, поскольку и каждое отдельное откровение ниспослано Богом, и весь Коран как целостный текст есть слепок с «хранимой скрижали», где хранится «мать книги». На уровне же корановедения как отрасли конкретной, позитивной науки, имеющей дело с наблюдаемыми фактами, исследовательская позиция методологически различает их. Много внимания уделяется как обстоятельствам ниспослания отдельных откровений, хронологической последовательности их, установлению «подлинного» текста каждого из них и т. д., так и процессу свода, записи, редактирования и комментирования Корана, причем обе группы вопросов разведены по разным разделам «коранических наук»⁶.

В арабистике наблюдается в каком-то смысле перевернутая картина. На концептуальном уровне наличие двух текстологических слоев признается и в общей характеристике Корана подчеркивается и декларируется, что соответствует духу историзма и эволюционизма, доминирующему в европейской науке. Однако на уровне конкретных исследований отдельных аспектов коранического текста, в том числе и стиля, это часто забывается или игнорируется.

В описанной ситуации для нас важнее не обусловленная разными методологическими причинами несбалансированность подхода к тексту на разных уровнях, отмеченная в обоих случаях, а то, что стоит за ней — объективная двойственность текста, где устная и письменная формы сосуществуют в своеобразном переплетении и слиянии.

⁵ Хотя текстологический параллелизм между диваном поэзии и Кораном как сводом откровений некоторые мусульманские ученые осознавали довольно отчетливо, ср. высказывание Джахиза: «Аллах назвал Свое писание именами, отличными от тех, которыми арабы называли свою речь (= поэзию. — Д. Ф.), как в целом, так и в ее подразделениях. Писание целиком называется Кораном, они же в аналогичном случае говорили о диване. Часть писания называется сурой, а не касыдой, часть суры — айатом, а не бейтом, а концовка айата (= рифма. — Д. Ф.) называется *фасила*, а не *кафийа*», см.: *Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках*. Вып. 3: Учение о своде Корана. М., 2003. С. 26.

⁶ Подробнее о содержании этих разделов мусульманского корановедения см.: *Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках*. Вып. 2: Учение о ниспослании Корана. М., 2001; Вып. 3: Учение о своде Корана М, 2003.

Место Корана в истории арабской словесности как первого письменного памятника выделяет его среди священных книг двух других ближневосточных по происхождению религий, родственных исламу: иудаизма и христианства. Ветхий и Новый Заветы венчают собой письменные традиции, имевшие долгую историю и выработавшие устойчивые формы мысли и стиля. В отличие от них Коран начинает письменную традицию, определяя во многом пути ее развития, и в этом смысле к нему надо подходить совершенно по-иному.

Коран не похож и на любые произведения арабской словесности, как предшествовавшие ему, так и возникшие позднее. До Корана мы видим море устной словесности, представленной поэзией, племенными преданиями и малыми формами: пословицами, поговорками, заклинаниями, предсказаниями *кахинов*, баснями, анекдотами и т. д. После него — море высокой письменной литературы: научной, религиозной, философской, деловой, развлекательно-просветительской (адабной) и т. д., отчасти питавшейся соками устного творчества, но с самого начала обособленной, книжной. Легко увидеть, что в составе арабской словесности Коран как литературное произведение уникален. Этот вывод, кстати, соответствует традиционным представлениям, где одним из доказательств чудесности, неподражаемости (*i'jāz*) Корана выдвигалась его непохожесть на все привычные формы словесного творчества арабов. Так, автор итогового трактата на эту тему Абу Бакр ал-Бакиллани (ум. 1013) писал: «Проявления неподражаемости Корана — его строй, слог и склад, ведь он не похож ни на какие образцы слога, к которым арабы были привычны, отличен от приемов их ораторского искусства»⁷.

2

Во-вторых, коранический текст, создававшийся частями на протяжении почти четверти века, заметно эволюционирует от ранних откровений к последним по времени ниспослания сурам, причем эволюция затрагивает как содержание, так и форму. Традиционное корановедение проделало огромную работу по установлению последовательности ниспослания сур, результаты которой, в общем и це-

⁷ Цит. по: *Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Глава о неподражаемости Корана (XV в.)* / Пер. с араб., вступл. и коммент. Д. В. Фролова // *Народы Азии и Африки*. 1987. № 2. С. 102—113.

лом, принимаются и современной наукой, хотя авторитеты и не во всем согласны между собой. Накопленные данные позволили поставить вопрос о периодизации текста. Средневековые ученые делили суры на два периода: мекканский (90 сур) и мединский (24 сур). Европейская наука предложила более дробную, четырехчленную схему, разделив мекканские суры на три периода: «поэтические» суры (48 сур) — «рахманские» суры (21 сура) — «пророческие» (21 сура). В другом месте⁸ мы говорили, что для анализа содержания и стиля Корана удобнее объединить второй и третий мекканские периоды, грань между которыми сильно размыва.

В свете сказанного стиль Корана предстает не в виде статичной данности, тождественной самой себе на протяжении всех трех периодов, а в виде эволюционного процесса, проходящего несколько стадий, каждая из которых представлена в тексте Корана соответствующим слоем. Попытаемся наметить основные вехи стилистической эволюции коранического текста, общее направление которой может быть охарактеризовано так: от архаической поэзии через ритмизованную рифмованную прозу к прозе в собственном смысле этого слова.

3

Раннемекканские, «поэтические» суры, находящиеся в начальной точке этой эволюции, вполне оправдывают свое название, ибо представляют стиль и строй архаической поэзии, которая в арабской традиции объединяется вместе с поздней письменной рифмованной прозой под одним названием — *садж*⁹.

Суры этого периода отличаются от более поздних текстов в двух принципиальных моментах:

- 1) их содержание не позволяет еще говорить о близком знакомстве Пророка с библейской традицией. Эти суры, по-видимому, ориентированы в наиболее чистом виде на менталитет жителей доисламской Аравии, к которым они обращены;
- 2) в тексте почти нет указаний, позволяющих сделать вывод, что отдельные откровения мыслились в момент их ниспослания

⁸ См. статью «Эстетические мотивы в Коране», включенную в настоящий сборник.

⁹ См.: Д. В. Фролов. Классический арабский стих. История и теория аруда. М.: ГРВЛ, 1991. Гл. 3.

как части некоего целого, а не как автономные словесные произведения.

По облику и стилю эту суру не выходят за рамки традиционных форм устной арабской словесности, имевших ко времени Мухаммада долгую историю, что придало им стройность и отточенность. Не случайно ранние суры в арабистике часто называют наиболее совершенными в художественном отношении — ведь новое содержание здесь отливалось еще в старые устоявшиеся формы. Не случайно и то, что в этот наиболее трудный для ислама период, когда всеобщее признание было еще впереди, оппоненты Мухаммада, сомневавшиеся в его пророческой миссии или отрицавшие ее, отождествляли Коран, то есть именно раннемекканские суры, с привычными формами или родами словесности.

Набор этих традиционных форм словесности упоминается в самих ранних сурах в ходе полемики с оппонентами. Это либо поэзия (*shi'r*), и тогда Мухаммада называли поэтом, см. (52:30); либо *садж'*, и в этом случае его считали прорицателем (*kāhin*, см. 52:29), колдуном (*sāhir*, см. 51:52; 72:24), или бесноватым, одержимым (*majnūn*, см. 51:52; 52:29; 68:51; 81:22). Другими словами, оппоненты отождествляли Мухаммада с фигурами, так или иначе связанными с религиозной практикой доисламской Аравии.

Третий элемент ряда — «предания древних» (*asātīr al-awwālīn*, см. 68:15; 83:13) — скорее относится к позднемекканским, чем к раннемекканским сурам. В известном хадисе¹⁰ знатный курайшит, оппонент Мухаммада — ал-Валид ибн ал-Мугира (ум. 662), сопоставляя Коран с разными формами доисламской словесности, прежде всего поэзии, не упоминает из перечисленного ряда только «предания древних» именно потому, что в древнеарабскую словесную традицию они не входили, представляя традицию библейскую.

Мусульманские авторитеты считали наиболее опасными сопоставления Корана с формами арабской словесности: касыдной поэзией и саджевым стихом. Эти параллели могли стать наиболее убедительными для арабской аудитории современников Мухаммада, и в силу хорошего знакомства их с этими формами, и в силу того, что эти формы обладали очень характерным строем и стилем, реально

¹⁰ См.: *Зиркли*. Ал-А'лам. Т. 8. Бейрут, (б.г.); *Суйути*. Совершенство в коранических науках. Глава о неподражаемости Корана (XV в.) // Народы Азии и Африки. 1987. № 2.

близким к строю и стилю ранних сур Корана. Например, Бакиллани направляет острые критики именно против этих двух точек зрения, включив в свой трактат «Неподражаемость Корана» специальные главы: «Опровержение того, что Коран — это поэзия» и «Опровержение того, что Коран — это *садж'*»¹¹. В этой связи понятно неприязненное отношение, которое испытывали Мухаммад и деятели раннего ислама к этим конкурирующим формам словесности и идеологии: поэзии и *садж'*, которое для последнего обернулось прямым запретом на него, сохранявшим официальную силу не менее двух веков.

Безусловно, ранние суры Корана — это не метризованная касыдная поэзия и даже не непосредственно предшествующий ей раджазый стих, а стадийно более архаическая форма стиха, закреплённая магической, прорицательской, колдовской практикой *кахинов* — *садж'*. Примечательно, что тот же Бакиллани, говоря о рифмовке в Коране, то есть, перейдя от идеологического к чисто формальному аспекту, фактически признает, что Коран (точнее, ранние суры) и есть *садж'*, а у других, более поздних авторитетов мы можем встретить и прямые утверждения такого рода¹².

Что же характерно для *садж'* с точки зрения формы? Краткость отдельного произведения, состоящего из немногих, очень коротких строк, скрепленных параллелистическим строем и рифмой, формульность стиля, доминирование образного над понятийным, абстрактным мышлением. Мысль в *садж'*е отливается не в понятия, а в образы, а образы строятся из отчеканенных временем и частотой повторения словесных формул, связанных параллелизмом, являющимся средством организации как мысли, так и формы. Описания типологически сходного стиля надо искать не в анализе письменной литературы с сильным индивидуально-авторским началом, а в фольклоре. Однако в случае Корана, о «переходности» которого мы говорили выше, самое интересное состоит не в том, чтобы проследить общие закономерности подобного стиля на примере Корана. Более интересно понять, как произведения такой стилистики, практически без опоры на развитую письменную традицию, смогли вместить совершенно новое содержание высокого интеллектуального и

¹¹ См.: *Абу Бакр ал-Бакиллани. И'джаз ал-Кур'ан*. 2-е изд. Бейрут, 1990. С. 89—97, 98—110.

¹² См.: *Д В Фролов. Классический арабский стих*. С. 71.

духовного напряжения — религиозную идею, которой суждено было превратиться в одну из мировых религий. Правда, одновременно возникает и еще один вопрос — насколько ислам ранних сур похож на то вероучение, которое предстает перед нами, когда мы обозреваем весь Коран целиком? Другими словами, насколько религиозная идея в ее конечном для основателя религии виде вместилась в эту архаическую форму. Вернее, насколько эта форма смогла вместить ее и до какой степени стала действенным инструментом для ее разработки? Здесь стилистика тесно смыкается с религиоведением.

Ответ на этот вопрос покажет нам действительную степень новаторства, которую демонстрируют уже эти ранние суры. Ведь традиционные фольклорные формы — это жесткие структуры, прочные и совершенные, но негибкие, плохо поддающиеся трансформации, а в Коране они были использованы совершенно по-новому. Однако, возможно, именно жесткость структуры архаического *садж'а* заставила Мухаммада ради дальнейшего разворачивания религиозной идеи отказаться от этой формы и пуститься в неведомое, перейдя к совершенно неизвестной для арабской словесности форме развернутого прозаического повествования, чему помогло знакомство с религиозными традициями Ближнего Востока¹³.

Посмотрим теперь, как подготавливался переход к новым формам выражения внутри традиционного *садж'а*. Основная примета этого процесса, развивавшегося, вероятно, сначала стихийно, в результате постоянного варьирования в ранних сурах нескольких основных тем и идей, составивших ядро нового вероучения, — это циклизация отдельных откровений, уже в каком-то смысле подтачивавшая их «самость». Она направляла движение мысли не по кругу, заданному раз навсегда, а по спирали и стала основанием для поэтапного разворачивания исходных образов, превращавшего лаконичные формулы-клише в более или менее пространственные нарративные картины, прообраз повествования. Не случайно к концу периода суры становятся все более объемными, строки *садж'а* «разбухают», монотемность самых ранних сур сменяется композицией, охватывающей как отдельные суры, так и ряд сур, которая, с одной сторо-

¹³ В этом отличие Мухаммада от «лжепророков» вроде Мусайлимы, соперничавших с ним, которые тоже начинали с *садж'а*, но на нем и остановились, исчерпав свой творческий потенциал в пределах традиционных форм.

ны, похожа на мозаичное панно, а с другой — на музыкальную тему с вариациями.

Иллюстрацией этого процесса является образ мироздания, который является одним из центральных для мекканских сур¹⁴. Этот образ с различными вариациями многократно повторяется в сурах раннего периода, постепенно вбирая в себя все новые и новые детали. Обычно этот образ выступает в качестве одного из главных доказательств совершенства и всемогущества Творца.

Ответить на вопрос, откуда берется каждый конкретный образ, довольно сложно. Чтобы определить, является ли он продуктом индивидуального творчества или взят из фонда традиционных образов, накопленных доисламской словесностью, необходимо собрать весь сохранившийся материал архаического кахинского *садж'а*, что еще в полном объеме не сделано, и проанализировать его под соответствующим углом вместе с материалом касыдной поэзии.

Описанная выше стадия становления коранического образа, далеко не в каждом случае зафиксированная в тексте Корана, позволяет проследить, каким способом традиционный образ-формула с фиксированным содержанием, структурой и лексическим воплощением превращается в орудие выражения нового, нетрадиционного содержания. Разложение архаического единства структуры, содержания и лексической оболочки образа, присущего формульному стилю, позволяет заменять отдельные элементы, подбирая наилучшее сочетание их, соответствующее новой задаче, а циклизация создает условия для осуществления этой возможности. Образ и идея как бы ищут друг друга, и в результате возникает новое единство — образ-идея — живущее сначала еще по законам прежнего стиля. В ходе этого беспрецедентного для арабской словесности напряженного творческого процесса уже в раннемекканских сурах сложился основной фонд коранических образов-идей, которые далее «работают» уже на протяжении всего Корана.

Сложившийся образ-идея занимает определенное место в структуре вероучения и начинает работать подобно магнитному ядру, притягивающему к себе с каждым новым контекстом все новые и новые крупницы-детали, которые накапливаются и разворачивают его в картину. Этот творческий процесс, выходящий за рамки формуль-

¹⁴ Мы разобрали его в статье «Эстетические мотивы в Коране», помещенной в настоящий сборник.

ной техники, отчасти имеет параллель в высокой, касыдной поэзии, а в остальных формах доисламской словесности ему нет аналогов.

На примере упоминавшегося выше образа мироздания легко заметить, как первоначальный образ здания постепенно эволюционирует в образ дома, созданного для безбедного житья человека в нем. Можно проследить, как шаг за шагом усиливается временной аспект миропорядка, как мироздание обретает этическую грань за счет включения в него души человеческой, что предопределяет возможность появления в картине элемента назидания, нравоучения, как в образ вплетается «филологический» момент за счет включения в картину миротворения Корана и способности человека изъясняться, то есть языка.

Фактически не сура, мозаичность композиции которой при увеличении объема очевидна, а образ-идея становится рамкой, позволяющей разрабатывать через его детали новые идеи, которые впоследствии, в поздних сурах или же в дальнейшей мусульманской традиции, могут становиться строгими понятиями или концепциями, например, устройство неба из семи твердей или место Корана в мироздании. Одновременно мы видим, что обилие деталей, включение в образ все новых и новых граней может приводить к размыванию самой структуры образа.

Механизм функционирования образов-идей, главное стилистическое новшество (по сравнению с архаическим *садж'ем*) раннемекканских сур, остается в арсенале выразительных и изобразительных средств на всем протяжении пророческой миссии Мухаммада, однако в позднемекканских сурах на первый план выдвигаются иные стилистические проблемы и задачи.

4

В позднемекканских сурах, если сравнить их с раннемекканскими, бросаются в глаза несколько отличительных черт.

Во-первых, эти суры уже вряд ли кто-то мог бы назвать кахинским *садж'ем* или поэзией (*ши'р*), ибо они представляют собой раннюю прозу, постепенно все менее ритмизованную, хотя и содержащую, чаще всего в зачинах сур, стиховые вкрапления в духе архаического *садж'а*. Для стилистики главное содержание этого периода и состоит в переходе от стиха к прозе, причем прозе нарративной.

Во-вторых, позднемекканские тексты отличаются стилистической рыхлостью и композиционной «сумбурностью» и недооформленностью, что совершенно естественно, ибо это первая проза на арабском, о чем часто забывают строгие европейские критики, когда оценивают художественные достоинства этих сур. Между тем если взглянуть на эти тексты как на первую арабскую прозу, то конечный успех дерзновенной попытки должен вызвать скорее восхищение.

В-третьих, в этих сурах появляется, и это главное новшество периода в области стилистики, рассказ, повествование, предание, которые практически отсутствуют в раннемекканских сурах, где история, деяния человеческие еще не вошли в круг внимания Корана. Вместить историческое повествование древний *садж'* уже не мог, и в этом коренится главная причина отказа от него и перехода к прозе.

Эволюционный процесс явился результатом как внутренних стимулов, связанных с развитием учения, так и близкого знакомства с библейской традицией, персонажи и сюжеты которой наполняют позднемекканские суры. Последний фактор, вероятно, способствовал и разработке учения о писании ислама в ряду других писаний и в противопоставление им, начатой и завершенной именно в этот период, когда мотив писания, книги в различных его аспектах становится чуть ли не доминирующим в тексте.

Не случайно внешним признаком, объединяющим позднемекканские суры и противопоставляющим их раннемекканским и мединским сурам, стало явно сознательное и преднамеренное оформление зачинов сур, подчеркивающее, что они являются частью единого писания¹⁵.

Одновременно и сура обретает, в противовес первому впечатлению, композиционную целостность как законченное произведение, сменившее в качестве рамки для выдвижения и развития новых концепций образ-идею, который играл эту роль в ранний период, а теперь сам стал вписываться в новую структуру как ее элемент, существуя, правда, по своим внутренним законам. Происходит, так сказать, сращение двух механизмов: старого и нового, что порождает спектр переходных или смешанных форм.

Самые первые суры, короткие и однотемные, уже в силу этого обладали цельностью. Более поздние раннемекканские суры, значи-

¹⁵ Подробнее см. статью «Эстетические мотивы в Коране» в настоящем сборнике.

тельно большие по объему и многотемные, в сущности, представляли собой, ввиду отсутствия в них единого нарративного стержня и внешней формальной замкнутости, свободное паратаксистическое соединение внутренне достаточно жестко структурированных ядер — образов-идей, о которых мы говорили выше и на которых лежала основная смысловая нагрузка. Можно даже предположить, что в отличие от самых ранних сур, которые в силу своей монолитности вряд ли содержат какие-то инородные вкрапления или вставки, эти поздние суры вполне могли быть плодом редакторской работы, соединившей вместе куски разновременных откровений. Не случайно авторитеты именно в отношении этих сур расходятся в датировках отдельных их частей или даже единичных аятов.

Позднемекканские суры опять возвращаются к целостности, но уже не как к естественному результату краткости и однотемности, а как к продукту сознательного объединения разных и подчас многих тем общей повествовательной канвой, цементирующей уже достаточно длинный текст. И поскольку в отличие от отчеканенного временем строя *садж'а* нарративная техника прозы по-арабски была совсем не развита, целостность позднемекканских сур выглядит не столь впечатляюще гармоничной, хотя достижение ее требовало, по-видимому, значительно больших усилий.

Правда, со временем, когда суры достигли большой длины, они опять превратились в механическое соединение совсем не связанных или слабо связанных между собой частей, которое опять-таки может оказаться делом рук составителей, а не самого Мухаммада.

Анализировать стиль прозы много труднее, чем стиль поэзии, ибо в прозе гораздо меньше внешних формальных примет, по которым может ориентироваться мысль исследователя, и сам стиль прозы гораздо непосредственнее связан с движением мысли автора. Главная проблема изучения стиля позднемекканских сур — это проблема усвоения библейского материала и выработки повествовательной техники.

Потребность в историческом предании возникла в связи с расширением тематического диапазона проповеди ислама и некоторым переносом акцентов в ней. Утверждение идеи Единого Бога, Всемогущего и Всемилостивого Творца, которое достигалось, помимо прямых обращений к народу, привлечением образов-идей, представлявших картины сотворенного им мира, являвшиеся знамениями Аллаха, остается в поле зрения. Вместе с тем в число первостепенных задач в

этот период входит утверждение пророческой миссии Мухаммада и истинности его откровения, для чего потребовались параллели с деятельностью пророков, бывших до него, то есть отчасти перенос внимания с природы на историю.

Чтобы соответствовать этой задаче, библейские сюжеты подвергались, как правило, целенаправленной обработке и сокращению. Из них выделялось нравоучительное ядро с довольно жесткой структурой, «подравнивавшей» различные сюжеты: пророк увещевал неверных, неверные не вняли ему, издевались над ним, но Бог обрушил на них свой гнев, воздав им за нечестие (проповедь — отказ поверить — воздаяние).

В результате историческое предание превращалось в картину, но если образ-идея трансформировался в картину-знамение с помощью развертывания, то в этом случае действует обратный механизм — свертывание. Нравоучительная картина-рассказ — это притча, и не случайно в позднемекканских сурах частым становится слово *mathal* ‘образец, пример’, а применительно к писанию и преданию оно означает «притча» (см., например, 14:24—26). Всего это понятие употреблено в позднемекканских сурах 40 раз (в раннемекканских сурах лишь один раз — 74:31), превосходя по численности слова *hadīth* и *qasas* в значении ‘рассказ, повествование’, также нередко встречающиеся в позднемекканских текстах. Добавим, что иногда предание свертывается в формулу-лейтмотив, аналог образа-идеи в его исходном виде, см. (67:9).

Потребность в свертывании, конденсации сюжетного рассказа диктовалась помимо вероучительных еще и чисто формальными соображениями. Дело в том, что стилистика всей предшествующей арабской словесности была ориентирована на «узкий диапазон» внимания, когда одна тема, мотив или сюжет не могли долго оставаться предметом изложения, и художественный вкус, воспитанный традицией, требовал постоянной смены тематики. На каждый предмет было отпущено очень небольшое словесное пространство, а более или менее пространное произведение возникало за счет построения паратаксического ряда свободно связанных между собой ассоциациями коротких, законченных в смысловом и формальном отношении фрагментов.

Усвоение библейских рассказов шло, в соответствии с законами арабского художественного вкуса, путем сжатия сюжета в притчи-лейтмотивы и циклизации их подобно образам-идеям раннего пе-

риода, а также путем расчленения пространного повествования на законченные фрагменты.

Очень редко мы видим образцы привычной для нас нарративной техники, когда довольно длинный рассказ разворачивается линейно и непрерывно с начала до конца.

Один из примеров — сура «Йусуф» (№ 12), которая вызывала восхищение многих исследователей и поэтов. Повествование в ней длится практически на всем ее протяжении, почти не прерываемое вставками и отступлениями, которые так привычны в Коране, — оно охватывает почти сто аятов (4—101). Композиционная завершенность суры доводится до максимума наличием вступления — таинственные буквы и упоминание о Коране (аяты 1—3) — и назидательного заключения (аяты 102—111), причем и во вступлении, и в заключении повторено слово *qasṣaṣ* ‘рассказ’, служащее, по-видимому, указанием на жанровую принадлежность суры.

Другой пример — рассказ о Мусе в суре «Та-ха» (20:9—98). Так же, как и «Йусуф», эта сура начинается буквенным зачином и упоминанием Корана. Во вступлении упоминается слово *ḥadīth* ‘рассказ’ (20:9), а в заключение сказано: «Мы рассказываем (*naquṣṣu*) тебе события предшествующие...» (20:99).

Чаще мы видим, однако, не полный переход на непривычную технику связного непрерывного повествования, а различные промежуточные переходные формы, спектр которых и определяет стиль и облик коранических текстов этого периода. Вот несколько образцов.

Одна из первых сур периода (№ 71 «Нух») так же, как и сура «Йусуф», излагает один библейский сюжет — историю Ноя, однако в ином стилистическом и композиционном ключе. После вводной фразы (71:1), где говорится, что Бог послал Нуха к его народу, повествование разбито на фрагменты, каждый из которых вводится однотипно: «Он сказал», «Сказал Нух», «И сказал Нух»:

71:2—4 — проповедь Нуха к народу;

71:5—20 — рассказ Нуха Господу о нечестии людей, в который встроена введенная той же формулой еще одна проповедь Нуха (71:10—20);

71:21—24 — еще одно обращение Нуха к Господу;

71:26—28 — просьба Нуха к Господу о спасении.

Только один аят (71:25) имеет отношение к событийной части библейской истории Ноя: «От прегрешений их были они потоплены и введены в огонь, но не нашли для себя, кроме Аллаха, помощников».

Фактически повествование построено как цепь речений Нуха. Всякому знакомому с доминирующим в арабской исторической, биографической, хадисной, адабной и научной прозе стилем очевидно, что характерная для них мозаика из отдельных автономных сообщений, образующих целостный текст, имеет свой прототип в кораническом стиле, законсервировавшем и освятившем определенные традиции устной арабской словесности, скрестив их с традицией ближневосточной письменной повествовательной литературы, и тем самым перенесшем их в арабскую письменную прозу.

Сура № 72 «Джинны» более архаична по стилю. Длинный рассказ от имени джиннов об их восприятии Корана (71:1—15) соединен с прямым назиданием Господа, который затем диктует Мухаммаду для передачи людям ряд изречений, вводимых однообразно: «Скажи:...» (72:20; 72:21 + 23—24; 72:22; 72:25—28). Хотя материал иной, техника построения текста та же.

Сура № 54 «Месяц» дает нам пример циклизации притч о прежних пророках:

- Нухе и потопе (54:9—16);
- племени 'ад (54—18—21);
- племени самуд (54:23—31);
- Луте (54:33—39);
- пророке, посланном к Фира'уну (54:41—42).

Каждая история, кроме последней, где принцип нарушен, завершается одной и той же фразой: «Ох, каким же было Мое наказание и увещание!». Открывается и завершается сура прямой речью Аллаха, грозящего современникам Мухаммада адским огнем, если они не уверуют в Коран, а между историями вставлена одна и та же фраза: «И мы облегчили Коран для поминания, но найдется ли хоть один припоминающий» (54:17, 22, 32, 40).

Композиция здесь более сложная, но это опять не непрерывная наррация, а паратаксический ряд автономных сообщений, завязанный в единое целое чисто формальными, риторическими приемами. Снова материал иной, а техника, по сути, та же.

Сура № 43 «Украшения» дает пример дальнейшего усложнения все той же повествовательной техники. Единая сквозная канва рассуждения о прежних пророках и увещания уверовать в миссию Мухаммада инкрустирована как образами-картинами (мирозда-ния — 43:9—14, Судного дня, рая и ада — 43:65—75), так и сюжетами-притчами (об Ибрахиме — 43:26—31; о Мусе и Фирауне — 43:46—

56; об 'Исе сыне Марйам — 43:57—64), причем сура имеет оформленные начало (таинственные буквы и упоминание Корана — 43:1—4) и конец (завершающее назидание — 43:76—89).

Примеры, демонстрирующие различные вариации и оттенки одного и того же мозаичного повествовательного стиля, который доминирует в позднемекканских сурах, можно было множить, но объем статьи этого не позволяет, а приведенных образцов достаточно, чтобы убедительно проиллюстрировать наш главный тезис: скрестив арабскую устную словесность и ближневосточную письменную литературу, Коран заложил основы своеобразного стиля письменной повествовательной прозы, который стал приметой арабской литературной традиции, и в изобретении этого стиля — главное стилистическое новшество позднемекканских сур, значение которого для истории литературы трудно переоценить.

Мединские суры анализировать трудно, потому что они слишком большие, а если маленькие — то это явные фрагменты, примыкающие к длинным сурам и развивающие отдельные их темы. Ни в тех, ни в других нет, как правило, композиционной целостности, а есть лишь механическая, формальная отдельность в составе Корана, когда одни суры представляют собой конгломераты, в которых можно найти все что угодно, в том числе и нечто похожее на более ранние, мекканские тексты, а другие — осколки.

Тем не менее если выделить главное в этом периоде с точки зрения его вклада в стилистическую эволюцию Корана, то это — окончательное самоопределение победившего ислама через установление Закона, по которому должна жить *умма*, община правоверных, а это уже область не поэзии или исторического предания, а теоретической рефлексии, науки (*'ilm*).

Стоя на позициях историзма, в оценке достижений Корана в этой области нельзя исходить из сопоставления его с позднейшими сочинениями мусульманских законовевов, созданными уже в рамках развитой научной и письменной традиции. Правильно оценить Коран можно, только если помнить, что это — первый писанный закон по-арабски. Здесь Корану снова пришлось вторгаться в неведомые до толе пределы, где Коран опять являет пример синтеза, соединяя доисламское устное право, закрепленное обычаями, и письменный закон, выработанный ближневосточной религиозной традицией.

Роль Корана и тут была новаторской, ибо в нем заложены основы своеобразного научного метода, столь характерного для арабо-му-

сульманской науки. Этот метод воплотился, в частности, в «прецедентном» мусульманском праве, в котором исходной точкой теоретизирования становится не абстрактное понятие или положение, а конкретный единичный факт, получающий статус нормы, мерила. Анализ научного аспекта Корана выводит нас за пределы историко-литературной проблематики, поэтому мы ограничимся в данной статье лишь общими замечаниями.

В заключение нашего краткого обзора стилистической эволюции Корана отметим, что достижения каждого из ее этапов действительно стали эпохальными в истории арабской литературы. Они во многом определили ее последующее, письменное развитие, но не в жанровом отношении, поскольку прямое подражание Корану было невозможным по идеологическим соображениям, да и сам Коран жанрово неоднороден. Влияние Корана сильнее всего в стилистическом отношении, ибо он освятил и закрепил определенные формы мышления, изображения и изложения.

КОМПОЗИЦИЯ КОРАНА: ПРОБЛЕМА «СЕМИ ДЛИННЫХ СУР»*

1. Введение

И у арабских, и у европейских ученых часто можно встретить утверждения, что порядок сур в Коране определяется чисто формальным принципом убывающей длины, а не какими-то иными, смысловыми или хронологическими, соображениями. При этом нередкие отступления от принципа убывающей длины, заметные любому внимательному читателю, нередко объясняются тем, что составители Корана пользовались еще весьма несовершенными методами определения длины отдельной суры, а также тем, что длина эта, возможно, менялась. При этом европейские корановеды обычно принимают как данность, что композиционной единицей является отдельная сура и что никаких композиционных блоков, образованных из нескольких сур, в кораническом тексте нет. Нам представляется, что этот, ставший привычным, взгляд на композицию Корана нуждается в определенной корректировке¹.

В данной статье я намерен показать, что:

- 1) в Коране есть композиционные блоки, объединяющие в себе несколько соседних сур;

* Статья была опубликована в сборнике: У времени в плену: Памяти Сергея Сергеевича Цельникера. М., 2000. С. 272—284. Ее английский вариант: The Problem of the «Seven Long» Suras // Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress of the UEAI (Halle, 1998). Leuven, 2002. P. 193—203.

¹ См., например, такие работы, как: *Th. Nöldeke. Geschichte des Qorans. I—III. Hildesheim; New York. II. S. 63—64; ст. «Al-Qur'ān» (A. T. Welch), в: EI² V. P. 410.*

- 2) по крайней мере, некоторые из этих композиционных блоков спаяны смысловыми, а не чисто формальными отношениями, возникающими между сурами, входящими в блок;
- 3) что оба момента были осознаны уже мусульманскими учеными классического периода истории арабо-мусульманской культуры.

2. Проблема порядка сур в мусульманском корановедении

Хорошо известно, что порядок сур в «Османовом» Коране, ставшем *textus receptus* для мусульманской традиции, во многом не совпадает с порядком сур в других ранних коранических сводах, таких как своды Ибн Мас'уда (ум. 653), Убаййа (ум. 642) и 'Али (ум. 661). Мусульманские ученые, как правило, очень чувствительные к тем моментам, которые нуждались в разъяснении, не могли пройти мимо проблемы порядка (*tartīb*) сур в Коране.

Изучение этого вопроса стало особой дисциплиной в составе мусульманского корановедения. Пик дискуссий по этому вопросу приходится на X—XI вв. Итоговое изложение проблемы дано в «Бурхан» Заркаши (ум. 1392) и в «Иткан» Суйути (ум. 1505) и повторено в большинстве работ современных арабских авторов².

Мусульманских ученых интересовали два основных вопроса:

- 1) какого происхождения порядок сур в Коране, божественного или человеческого?
- 2) есть ли в Коране композиционные блоки, состоящие из нескольких сур, и что их объединяет?

Относительно первого из вышеупомянутых вопросов ученые высказывали разные мнения:

- а) порядок сур, как и порядок аятов внутри суры, — божественного происхождения (*tawqīfī*); многие ученые придерживались этой точки зрения, например, Абу Бакр ал-Анбари (ум. 940),

² См. Бурхан — *Badr al-Dīn al-Zarkashī*. al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān, I—IV. Beirut, 1988. I. P. 244—248, 260—262; Иткан — *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī*. al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān. I—II. 4th ed. Cairo, 1978. P. 82—86; Мадхал-1 — *Fārūq Hamāda*. Madkhal ilā 'ulūm al-Qur'ān, Rabat, 1979. C. 115—119; Мадхал-2 — *Muhammad ibn Muhammad Abū Shubha*. al-Madkhal fī 'ulūm al-Qur'ān. Cairo, 1992. P. 293—297; Манахил — *Ahmad Shams al-Dīn*. Manāhil al-'irfān fī 'ulūm al-Qur'ān. I—II. Beirut, 1988. I. P. 353—561; Ламха — *Muhammad ibn Lutfī al-Ṣabbāgh*. Lamḥa fī 'ulūm al-Qur'an. Beirut, 1988. P. 76—77.

Абу Джа'фар ан-Наххас (ум. 950), Ибн Ашта (ум. 971), Кирмани (ум. после 1107), Ибн ал-Хассар (ум. 1214), Тайби (ум. 1342) и т. д.;

- б) порядок сур, в отличие от порядка аятов внутри отдельной суры, является результатом деятельности (*ijtihād*) сподвижников Пророка, которые составили свод Корана; сторонников у этой точки зрения тоже было немало, и среди них такие авторитеты, как Малик ибн Анас (ум. 795), Ахмад ибн Фарис (ум. 1004), Ибн Таймийя (ум. 1328)³;
- в) порядок некоторых (большинства) сур — *tawqīfī*, а порядок других — *ijtihādī*, этой промежуточной позиции придерживались, в частности, Ибн 'Атийя (ум. 993), Байхаки (ум. 1066), Ибн Хаджар ал-'Аскалани (ум. 1449)⁴.

Из данного перечисления существовавших точек зрения и их сторонников следует, что традиция была далека от единодушия в вопросе о происхождении порядка сур в Коране на протяжении всего классического периода.

Однако для нас представляют интерес не только сами перечисленные точки зрения, но и доводы, которые приводили ученые. Сторонники первой точки зрения использовали, как правило, три основных аргумента.

Во-первых, они составили подборку хадисов, которые могли свидетельствовать, что сам Мухаммад, либо его сподвижники еще при жизни Пророка знали тот порядок сур, который принят в Османовом кодексе⁵. Их оппоненты парировали обычно тем, что либо сами хадисы недостаточно надежно засвидетельствованы, либо их интерпретация натянута.

Во-вторых, они указывали, что, когда Османов кодекс был составлен (около 651 г.), вся община, включая авторов альтернативных

³ Знаменитый богослов-традиционалист аш'аритской школы Абу Бакр ал-Бакиллани (ум. 1013) цитируется в источниках как сторонник то первой, то второй точки зрения.

⁴ Мы можем добавить к этому списку и Заркаши, который пытался примирить первую и вторую точку зрения с помощью концепции, близкой к понятию «богодухновенности», которое в христианстве относится к происхождению Нового Завета.

⁵ Наиболее часто в этих хадисах упоминаются блок из «семи длинных сур», открывающих Коран, и группа сур, называемых *mufaṣṣal* «расчлененные», в которую входят короткие суры, завершающие Коран (обычно в эту группу включают суры 50—114).

сводов, приняла его, вместе с принятым в нем порядком сур. Оппоненты отвечали, что остается все-таки необъясненным сам факт разного порядка сур у разных составителей коранических сводов, чего не могло бы быть, если бы уже при жизни Пророка был известен порядок сур, данный в откровении.

В-третьих, они использовали довольно сложные чисто рациональные построения, которые вплотную подводят нас к проблеме существования блоков сур в композиции Корана. Не удивительно, что подобные аргументы появляются поздно; один из них принадлежит Заркаши, другой — Суйути.

Заркаши утверждает, что группировка сур далеко не случайна, причем объединение это в ряде случаев не может быть результатом человеческого рассуждения:

- 1) объединение по «буквенным зачинам», например, группа, называемая *ḥawāmīm* (суры 40—46), в которую объединены суры, начинающиеся с *ḥā'-mīm*;
- 2) объединение на основании смысловой переклички между концом одной суры и началом другой, например, порядок сур 1 и 2⁶;
- 3) объединение на основании наличия формального сходства конца одной суры и начала другой, например, суры 111—112⁷;
- 4) объединение на основании общего сходства между целыми сурами, например, суры 93 и 94.

Суйути рассуждает похожим образом, но начинает, так сказать, с противоположного конца. Он говорит, что, если бы основания для последовательности сур были бы установлены человеческим умом, рационально, все одинаковые случаи трактовались бы одинаково, согласно одному и тому же принципу. Однако мы не можем найти никакого объяснения, почему *ḥawāmīm* расположены подряд, а суры из группы *musabbiḥāt*⁸ (суры 57, 59, 61, 62, 64) — нет, и между ними вставлены суры 58, 60, 63. Точно так же мы не можем объяснить порядок сур в группе *ḥawāsīm* (суры 26—28). Более логично было бы

⁶ Имеется в виду, что «Фатиха» — это молитва о *hudā*, «верном руководстве» (1:5—7), а «Корова» начинается с утверждения, что Коран — это и есть *hudā* (2:2), и данный мотив становится лейтмотивом всей суры.

⁷ Заркаши отмечает, что рифма последнего стиха суры 111 (*masad*) отличается от остальных рифм в суре, но идентична рифмам суры 112 (*aḥad — samad — yūlad — lā aḥad*).

⁸ Эти суры названы так потому, что все они начинаются с формулы *sabbaḥa* (или *yusabbiḥu*) *li-llah* 'Хвалит Аллаха...'.

поставить рядом суры 26 и 28, в которых «буквенный зачин» одинаков ($tā'$ — $sīn$ — $mīn$), а не вставлять между ними суру 27, где «буквенный зачин» несколько отличается ($tā'$ — $sīn$). А раз найти рациональное объяснение для таких случаев невозможно, значит, порядок сур в Коране божественной, а не человеческой природы.

Сторонники второй точки зрения, утверждавшей человеческое происхождение порядка сур в Коране, обычно приводили два основных аргумента.

Во-первых, они исходили из того бесспорного факта, что порядок сур в ранних сводах, составленных ближайшими сподвижниками Мухаммада, сильно различался, и делали вывод, что никто из составителей не имел никакой информации о том, какой порядок правильный⁹.

Во-вторых, они ссылались на знаменитый рассказ, освященный авторитетом Ибн 'Аббаса, легендарного основателя мусульманской экзегетики. Согласно ему Ибн 'Аббас однажды спросил 'Усмана ибн 'Аффана, почему суры 8 и 9 поставлены рядом и их не разделяет формула «Во имя Аллаха Милостивого Милосердного». 'Усман ответил, что, хотя сура 8 — одна из ранних мединских сур, а сура 9 — одна из самых последних по времени ниспослания, они повествуют об одном и том же. Поэтому он решил поставить их рядом, не разделив их формулой, с которой начинаются все остальные суры, кроме суры 9, однако не решился объединить их в одну суру, поскольку сам Пророк такого мнения не высказывал. Ответ оппонентов состоял в том, что 'Усман явно говорил об индивидуальном исключении, а не об общем правиле.

Уже из аргументов мусульманских ученых, приведенных выше, ясно, что большинство из них исходило из того, что такие блоки существуют. Если мы добавим к этому данные, взятые из другой корановедческой дисциплины, изучавшей «достоинства (*fadā'il*) Корана»¹⁰, то у нас получится следующая картина. Мусульманские ученые

⁹ Своды Ибн Мас'уда и Убайя начинались похоже на Османов кодекс, о чем речь ниже, но затем сходство в порядке сур кончалось. Свод же 'Али, насколько можно судить, вообще был построен иначе. По одним свидетельствам, порядок сур в нем был хронологический, по другим — он состоял из семи композиционных блоков, состоявших из примерно одинакового числа сур и начинавшихся одной из «семи длинных сур».

¹⁰ Самое раннее сочинение на эту тему, принадлежащее Абу 'Убайду ал-Касиму ибн Салламу (ум. 838), опубликовано в Бейруте в 1991 г., см. мою рецензию в: Восток. 1993. № 6. С. 188—190. См. также анализ проблематики и структуры этого трактата в статье «К истории классической араб-

признавали наличие в Коране групп сур трех видов, два из которых являются также и композиционными блоками в структуре текста:

- 1) формальные блоки, где суры объединяет, например, идентичность «буквенных зачинов», как в упоминавшихся выше группах сур, называемых *ḥawāṭim* (суры 40—46) или *ṭawāsīt* (суры 26—28);
- 2) смысловые группы, не образующие компактных композиционных блоков, например, эсхатологические суры, сгруппированные Абу 'Убайдом (суры 20, 32, 36, 67, 76);
- 3) смысловые блоки, где суры, стоящие подряд, объединены на основе наличия между ними каких-то семантических связей, например, суры 1—2, или «семь длинных сур», или суры 8—9, или суры 93—94.

Именно последняя группа интересует нас в первую очередь, и для более пристального анализа мы возьмем «семь длинных сур», открывающих Коран.

3. «Семь длинных сур» (*as-sab' aṭ-ṭiwā*) в композиции Корана

Сначала одно общее замечание. Как известно, начальный композиционный блок, отделенный от остальной части Писания, существует и в Библии, причем в обеих ее частях. В еврейском писании (Танахе), равно как и в соответствующем ему Ветхом Завете в составе христианской Библии, это Пятикнижие Моисея. В Новом Завете это Четвероевангелие. Причем в обоих случаях начальный блок есть самая важная часть всего текста. Блок «Семи длинных сур» занимает в структуре Корана то же место, что и Пятикнижие Моисея и Четвероевангелие в своих текстах. Уже это заставляет пристальнее приглядеться к данному блоку.

Интересно, что на существование аналогии между начальными блоками разных писаний указывает уже известный хадис, в котором Мухаммад говорит: «Мне были даны семь длинных сур вместо Торы, стоячатные суры вместо Евангелия, “повторяемые”¹¹ вместо Псалмов, а еще я был особо удостоен “расчлененных” (*mufaṣṣal*) сур»¹².

ской филологии: о сложении комплекса “коранических наук”, включенной в настоящий сборник.

¹¹ Термин *taiḥānī*, встречающийся в Коране в выражении «семь повторяемых и великий Коран» (15:87), обычно толкуется в мусульманской традиции как относящийся к семи стихам «Фатихи».

¹² См.: Абу 'Убайд. Фада'ил ал-Кур'ан. С. 120.

Как легко заметить, число элементов в начальном блоке меняется от писания к писанию: пять — в Ветхом Завете, четыре — в Новом, семь — в Коране.

Выбор числа семь для Корана не случаен, ибо это число имеет довольно большую символическую нагрузку в самом кораническом тексте, где упоминаются:

1 — семь небес: 2:29; 17:44; 23:17 (семь путей над вами); 23:86; 41:12; 65:12; 67:3; 71:15; 78:12 (семь твердей);

2 — семь тучных коров (зеленых колосков, хороших лет) и семь коров тощих (сухих колосков, сухих лет) в истории Иусуфа: 12:43; 12:46; 12:47—48, а также зерно, которое вырастило семь колосьев, а в каждом колосе — сто зерен: 2:261;

3 — семь спящих отроков: 18:22;

4 — семь врат ада: 15:44;

5 — семь ночей и восемь дней: 69:7, а также пост в течение семи дней после хаджа: 2:196;

6 — семь повторяемых (*mathānī*) и великий Коран: 15:87, а также семь морей, которые не исчерпают слов Аллаха: 31:27.

Ср. также известные слова, произнесенные Ибн 'Аббасом, тогда еще юношей, перед халифом 'Умаром: «Аллах — нечетен и любит нечетные числа. Дни этого мира вращаются вокруг семи. Наше пропитание Он создал из семи, человека создал из семи, над нами Он сотворил семь небес, под нами Он сотворил семь слоев земли, Он дал нам семь “повторяемых”. В своем Писании Он запретил брак с семью родственниками и разделил наследство на семь частей, Он ограничил семью число поклонов для наших тел. Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, обходил Ка'бу семь раз, проходил семь раз между ас-Сафа и ал-Марва, бросал семь камней (в Мина. — Д. Ф.). Ночь Могущества явилась ему в одну из семи последних ночей Рамадана»¹³.

В отношении Корана число семь употребляется минимум два раза, один раз в самом Коране, это уже упоминавшиеся «семь повторяемых», которые, как было сказано выше, обычно толкуются как семь стихов «Фатихи», однако некоторые относят их к «семи длинным сурам», и один раз в хадисе: «Коран был ниспослан в семи харфах», которые обычно интерпретируются как семь канонических «чтений» (= вариантов огласовки) Корана¹⁴. Другими словами, семь

¹³ См.: Иткан. Т. 2. С. 241.

¹⁴ См.: Бухари, Мухтасар «Сахих». 15-е изд. Бейрут, 1992. С. 422.

сур в составе начального блока — это число каноническое, а отнюдь не случайное.

Однако, когда мы обращаемся к тому, какие именно суры входят в блок «семи длинных сур» согласно мусульманской традиции, мы неожиданно обнаруживаем, что вопрос этот для традиции непростой и находит в ней далеко не однозначное решение. Относительно первых шести сур (№ 2—7) никаких сомнений никто и никогда не высказывал, а вот седьмой элемент группы оказался довольно проблематичным. Примечательно, что самый естественный выбор, а именно сура № 8, насколько мы можем судить, никем и никогда не предлагался. Мусульманские ученые предлагали два решения проблемы седьмой суры:

а) считать седьмым элементом группы блок из сур 8—9, то есть заместить место одной суры двумя. Основание — вышеупомянутое предание, где ‘Усман объясняет ‘Али (или Ибн ‘Аббасу) причину, по которой он не поставил формулу «Во имя Аллаха Милостивого Милосердного» перед сурой 9. В более длинной версии этого предания ‘Усман говорит, что, хотя он не решился объединить суры 8 и 9 в одну, так как сам Мухаммад об этом ничего не говорил, он поместил эти две суры вместе в группу «семи длинных сур» как ее седьмой элемент;

б) считать седьмым элементом группы суру 10, то есть суру, не расположенную компактно с остальными шестью, но следующую непосредственно за блоком сур 8—9, которые в этом варианте оказываются пропущенными. Эта точка зрения, которая возводится к куфийскому корановеду и передатчику хадисов Са‘иду ибн Джубайру (ум. 714), ученику Ибн ‘Аббаса, и стала доминирующей в мусульманской экзегетике, хотя и первая точка зрения продолжала существовать¹⁵.

В чем же конкретно состояла проблема, с которой сталкивались мусульманские ученые? В поисках ответа на этот вопрос попробуем применить механически критерий длины, на который указывает само название группы, и определить семь самых длинных сур Корана. Результат получится следующий:

1) сура 2 — 6.144 слова (26 251 харф), или 7,89 % текста.

2) сура 4 — 3.762 слова (16 328 харфов), или 4,83 %.

¹⁵ А. Джеффери упоминает, что еще Табари называет суру «Йунус» (№ 10) в своей «Истории» «седьмой сурой», см.: *Materials for the History of the Text of the Qur’ān*. Leiden, 1937. P. 22, примеч. 1.

- 3) сура 3 — 3.503 слова (14 987 харфов), или 4,50 %.
 4) сура 7 — 3.344 слова (14 436 харфов), или 4,30 %.
 5) сура 6 — 3.055 слов (12 727 харфов), или 3,92 %.
 6) сура 5 — 2.837 слов (12 206 харфов), или 3,64 %.
 7) сура 9 — 2.506 слов (11 115 харфов), или 3,22 %¹⁶.

Легко заметить, что ни суры 8, ни суры 10 в этом списке нет.

Обе они значительно уступают этим семи в длине. Именно за этими семью сурами, образующими группу наивысшей частотности (более 2,5 тысяч слов и более 11 тысяч харфов), следует заметный статистический разрыв, после которого идут суры, образующие группу значительно меньшей частотности (менее 2 тысяч слов и менее 8 тысяч харфов):

- 8) сура 11 — 1.947 слов (7 819 харфов), или 2,50 %.
 9—10) сура 16 — 1.845 слов (7 834 харфа), или 2,37 %.
 9—10) сура 10 — 1.841 слово (7 591 харф), или 2,36 %.
 11) сура 12 — 1.795 слов (7 307 харфов), или 2,31 %.
 12—13) сура 17 — 1.559 слов (6 642 харфа), или 2 %.
 12—13) сура 18 — 1.583 слова (6 554 харфа), или 2 %.

После еще одного статистического разрыва следует группа с третьим рангом частотности (около 1 200—1 300 слов и менее 5 500 харфов). Именно в эту группу попадает сура 8 (1 243 слов, 5 388 харфов, 1,60 %), причем даже не в начало, а в середину группы.

Приведенные данные позволяют высказать два предположения. Во-первых, порядок сур в Османовом кодексе регулируется не только принципом убывающей длины. Во-вторых, в любом из предложенных вариантов состава группа «семи длинных сур» не включает в себя семь длиннейших сур Корана и только их.

Дополнительную информацию мы можем получить из анализа состава и порядка сур в других ранних кодексах, связанных с именами Убаййа, Ибн Мас'уда и 'Али.

Как явствует из сохранившихся свидетельств, свод Ибн Мас'уда начинался так: 2¹⁷—4—3—7—6—5—10/—9—...—8... Свод Убаййа имел следующий порядок начальных сур: 1—/2—4—3—6—7—5—

¹⁶ Цифры подсчетов взяты нами из арабской компьютерной базы данных по Корану. Именно критерий длины в харфах (словах), а не число стихов, был главным для мусульманской традиции.

¹⁷ Как известно, «Фатиха» не была включена в свод Ибн Мас'уда, хотя, по сохранившимся свидетельствам, он ее знал.

10/—8—9...¹⁸ Из разноречивых свидетельств о своде 'Али для нас наиболее интересны данные Йа'куби, согласно которому суры в этом своде были поделены на семь групп, каждая из которых начиналась с одной из «семи длинных сур», шесть первых групп — с сур 2—7, а седьмая — с блока 8—9¹⁹.

Можно сделать несколько наблюдений. Во-первых, связка сур 8—9 не была изначально общеизвестной, о чем свидетельствует свод Ибн Мас'уда. Во-вторых, те, кто композиционно соединяли суры 8—9, размещали этот блок по-разному, либо после суры 10 (Убайй), либо перед ней ('Усман-Зайд). В-третьих, по крайней мере в одном раннем своде (Ибн Мас'уд) «семь длинных сур» были реальным началом текста. В-четвертых, порядок сур 2—7 также не был изначально установленным.

Более того, сопоставление данных о порядке сур в ранних сводах позволяет хотя бы гипотетически реконструировать процесс выработки состава и порядка «семи длинных сур», в котором разные своды представляют собой разные фазы этого процесса. Процесс этот может быть охарактеризован как процесс постепенной семантизации композиции начала Корана.

Начальным этапом в этом процессе следует считать, по видимому, свод Ибн Мас'уда. Легко заметить, что порядок начальных сур в этом своде есть результат механического применения принципа убывающей длины вплоть до суры 5 (2—4—3—7—6—5), а затем этот принцип нарушается, и сура 10 оказывается перед сурой 9. Автор свода еще не знает ни связки сур 1—2 (сура 1 вообще отсутствует в его своде), ни связки сур 8—9 (сура 8 отстоит довольно далеко от суры 9 и занимает место, примерно соответствующее ее реальной длине). Напомним, что в обоих случаях мусульманская традиция считает, что группировка сур 1—2 и 8—9 отражает смысловые связи между текстами. В общем и целом композиция свода соответствует характеристике Ибн Мас'уда, которую дал ему 'Али, сказавший, что Ибн Мас'уд выучил наизусть Коран и Сунну и на этом остановился в своем знании²⁰.

Следующий этап представлен сводом Убаййа. В его своде уже появляется «Фатиха», а суры 8—9 уже поставлены рядом, причем в

¹⁸ См. данные об этих сводах в: *Ибн ан-Надим*. Фихрист. Тегеран, 1971. С. 29; Иткан. 1. С. 85.

¹⁹ См.: *Materials*. P. 183 со ссылкой на: *Ya'qūbī. Historiae*, 2, 152ff.

²⁰ См.: Иткан. 2. С. 239—240.

том порядке, который, по словам ‘Усмана, диктовался смыслом, а не, добавим мы, формальными соображениями, поскольку сура 8 намного короче суры 9. Однако этот блок еще стоит после суры 10, а не предшествует ей, как в Османовом кодексе. Суры 6 и 7 поменялись местами, что опять-таки идет вразрез с принципом убывающей длины, но суры 4 и 3 еще стоят в строгом соответствии с их реальной длиной.

Третья и последняя стадия представлена Османовым кодексом, где суры 4 и 3 поменялись местами, суры 6—7 были помещены за сурой 5, а не перед ней, а блок сур 8—9 поменялся местами с сурой 10 и фактически заменил ее в качестве последнего элемента в ряду «семи длинных сур». Как можно заметить, все эти перестановки представляют собой не попытки как можно точнее соблюсти принцип убывающей длины, а напротив, сознательные отступления от него по сравнению со сводом Ибн Мас‘уда.

В первом случае предпочтение было отдано группировке не по длине, а по подобию «буквенных зачинов», так как и сура 2, и сура 3 начинаются с «букв» *alif-lām-mīm*²¹. Возник своего рода новый под-блок внутри блока «семи длинных сур», который даже получил особое название, *аз-Захраван* «Два Светила», по аналогии с названием Солнца и Луны — *ал-Азхаран* «Два Светила». Есть целый ряд хадисов Пророка и преданий от сподвижников Мухаммада, которые говорят о достоинствах сур 2 и 3 вместе, самый известный из которых: «Посланник Аллаха говорил: “Читайте Коран, и в День Воскресения Он заступится за вас. Читайте Два Светила: суру «Корова» и суру «Семейство ‘Имрана», и в День Воскресения они будут словно два облака, или как две стаи птиц, заслоняющие того, кто их не забывал”»²².

Изменение места суры 5 тоже привело к возникновению еще одного под-блока внутри блока «семи длинных сур», а именно 2—5, или если соединять вместе суры 1 и 2, то 1—5. Прежде, чем говорить об этом последнем под-блоке, отметим, что у блока «семи длинных сур» возникает, причем только в каноническом своде Корана, весьма своеобразная внутренняя композиция, которую зрительно можно было бы представить в виде вписанных друг в друга концентрических кругов — «блок, вписанный в блок, вписанный в блок и т. д.»

²¹ Только эти две мединские суры из общего числа 24 имеют «буквенные зачины».

²² См.: Абу ‘Убайд. С. 125—126.

Первый шаг этого композиционного построения, замеченного и описанного мусульманскими учеными, это блок 1—2, соединенный смысловым отношением между концом первой суры и началом второй. Он вписан в блок (1)—2—3, который, в свою очередь, вписан в блок (1)—2—3—4—5. Остановимся на этом, последнем, блоке.

Сначала отметим, что благодаря неопределенному статусу суры 1 в составе блока, число сур в нем может быть определено либо как четыре, либо как пять. Эта неопределенность делает состав данного блока количественным аналогом одновременно и Пятикнижия и Четвероевангелия. Кроме того, сура 5 по своему содержанию выступает как своего рода сура завершения. Не случайно, многие авторитеты считали именно ее последней сурой, ниспосланной Мухаммаду. Достаточно процитировать знаменитые слова из этой суры «... Сегодня я завершил для вас вашу религию, и закончил для вас Мою милость, и удовлетворился для вас исламом как религией...» (5:3), на которые в мусульманской экзегетике существует много иностранных комментариев. В силу этого в композиции Корана она выступает как завершитель начального блока 1—5, отделяющего его от остальной части текста ²³.

В мусульманской традиции существовало представление, что у блока 1—5 есть общий композиционный и смысловой план. Приведем в несколько сокращенном пересказе довольно длинную цитату из книги Заркаши, являющуюся своеобразным итогом размышлений мусульманских ученых на эту тему:

Один имам говорил: «Фатиха» есть утверждение всевластия Господа и молитва о даровании религии ислама, отделенной от религий иудаизма и христианства.

«Корова» содержит религиозные законы, а «Семейство 'Имрана» завершает цель предыдущей. «Корова» выступает в роли указателя к установлениям, а «Семейство 'Имрана» дает ответ оппонентам, и поэтому в ней приводятся как сомнения, так и их красноречивые опровержения.

²³ Напомним, что в обоих ранних вариантах она композиционно выступала как завершитель группы из шести (или семи, если считать и «Фатиху») сур, см. выше данные о сводах Ибн Мас'уда и Убаййа, что позволяет высказать, хотя и с большой осторожностью, еще одно предположение, а именно, что первоначальный, или очень ранний вариант состава группы из семи сур мог быть именно таков, но затем рамки группы были сужены до 4 (5) сур, а группу нарастили новыми элементами до канонического числа семь.

Начало «Семейства 'Имрана» было ниспослано после приезда делегации христиан Наджрана, а конец ее связан с битвой при Ухуде. Христиане упорствовали в сомнениях и получили ясный ответ на свои сомнения. Неверные упорствовали в стремлении сражаться и тоже получили явное доказательство. Таким образом, из этой суры мы получаем ответ тем, кто упорствует в сомнительном как словом, так и делом.

Хаджж стал религиозной обязанностью в «Семействе 'Имрана», в то время как в «Корове» он еще упомянут лишь как одно из установлений, то есть заповедь сначала была открыта, а потом завершена.

В «Семействе 'Имрана» чаще встречается обращение к христианам, а в «Корове» — чаще обращение к иудеям. Причина этого в том, что Тора — это корень, а Евангелие — ветвь от него, а также в том, что Пророк, переехав в Медину, сначала призвал к новой вере иудеев и лишь затем — христиан, подобно тому, как он сначала обратил призыв к многобожникам, а уже потом — к людям писания. Именно поэтому мекканские суры содержат то вероучение, относительно которого согласны все пророки, и обращение в них ко всем людям, а мединские суры адресованы к людям писания и правверным, то есть к тем, кто принял пророков, и обращения в них — «О люди писания!», «О сыны Израиля!».

Сура «Женщины» содержит все предписания, касающиеся взаимоотношений между людьми, то есть денежных отношений, брака, наследования, соглашений и договоров, включая и заветы, заключенные Аллахом с Его посланниками.

Сура «Трапеза» — это сура завершения закона, а некоторые считали, что завершения религии. Это завершающая сура.

Таков порядок четырех мединских сур: «Корова», «Семейство 'Имрана», «Женщины», «Трапеза». Это — лучший порядок, представленный сводом 'Усмана. Порядок свода 'Усмана — самый совершенный²⁴.

Таков этот весьма интересный и пока недооцененный корановедами текст, однозначно показывающий, что все пять сур воспринимались как единое целое, решающее две основные задачи — дарование закона и определение взаимоотношений с людьми писания: иудеями и христианами, причем обе задачи воспринимаются как завершенные в пределах блока. Этот взгляд на единый композиционный план первых пяти сур Корана изнутри мусульманской традиции во многом совпадает с нашим собственным анализом, результаты которого мы планируем опубликовать отдельно. На основе де-

²⁴ См.: Бурхан. 1. С. 260—262.

тального анализа композиции как отдельных сур, так и всего блока 1—5, мы пришли к выводу, что блок имеет очень сложное композиционное построение, представляющее собой наложение плана Евангелия на план Торы и воплощающее в себе идею Корана как нового слова, призванного одновременно подтвердить прежние откровения и заменить их собой.

Вернемся к изменениям, внесенным Османовым кодексом в порядок сур по сравнению с ранними сводами. Последним таким изменением стало, как мы помним, изменение взаимного порядка сур 8—9 и суры 10, фактически заменившее в композиционном отношении суру 10 как седьмой элемент рассматриваемой группы блоком сур 8—9, что совпадает с процитированным выше преданием, где ‘Усман объясняет Ибн ‘Аббасу свою позицию по отношению к этим двум сурам. Можно только отметить, что только это композиционное решение не стало для мусульманской традиции общепризнанным, ибо, как мы видели, многие, если не большинство, ученые продолжали настаивать на том, что сура 10, пусть композиционно отделенная в Османовом кодексе от остальных шести сур, составляет седьмой элемент группы.

Следует также отметить, что смысловой анализ композиции Корана в пределах блока «семи длинных сур» фактически останавливается на пятой суре, если не считать утверждение о наличии смысловой связи между сурами 8 и 9. Нам не удалось найти утверждений о наличии смысловых связей между сурами 6, 7 и 10, или между какой-то из этих сур и блоком 8—9. Все они анализируются по отдельности, как автономные композиционные и смысловые единицы.

Возможно, что детальный анализ содержания и композиции этих сур с привлечением данных мусульманской экзегетики позволит выявить смысловые связи между этими сурами и определить их отношение к блоку 1—5, однако это дело будущего. Пока же мы вынуждены остановиться в нашем анализе, поставив в конце, как это всегда бывает в исследовании столь сложных и многомерных текстов, как Библия и Коран, не точку, а многоточие...

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ МУСУЛЬМАНСКИЕ ДИСКУССИИ О ПОРЯДКЕ СУР И ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ КОМПОЗИЦИИ КОРАНА *

1. Мы живем в эпоху, когда человечество подходит к осознанию того, что у конфронтации нет будущего и что она должна уступить — рано или поздно — место сотрудничеству в качестве основного принципа человеческого сосуществования. Сотрудничество — если оно плодотворное — предполагает, что никто не должен поступаться своей самобытностью в качестве цены за него. Сотрудничество должно быть реализацией принципа *unity in variety*, если я могу использовать в этом контексте фразу, принадлежащую покойному профессору Грюнебауму, чья жизнь и творчество являются примером плодотворных межкультурных контактов.

2. В области гуманитарных наук данная установка означает, что пришло время «собирать камни». Мы должны тщательно изучить и объективно оценить все то знание, которое было накоплено учеными разных культур, религий, эпох и т. д., чтобы это наше общее наследие помогло нам наметить будущие перспективы. Пословица гласит: *it takes all kinds to make the world*. Тема конгресса «Востоковедение в эпоху глобализации: наследие и современность — возможности и вызовы» весьма современна и созвучна происходящей сейчас смене парадигмы в исламоведении.

* Доклад, прочитанный в 2000 г. в Монреале на 36-м Международном конгрессе по азиатским и североафриканским исследованиям, был опубликован в 2001 г.: D. Frolov. Medieval Muslim Discussions about the Order of *Sūras* and Its Relevance for the Study of the Composition of the *Qur'ān* // Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 2001. № 1. С. 29—40.

Профессор Стефан Вильд во введении к материалам Боннского симпозиума 1993 г. «Коран как текст» говорит о решительном и однозначном сдвиге в установках исследователей. По его словам, эти интересы сместились с «предыстории коранического текста» (поисков еврейских, христианских, манихейских параллелей и влияний и изучения вопроса о происхождении коранического текста) на Коран как текст независимо от его истории. Их внимание направлено теперь именно на текст, «который формировал и продолжает формировать религиозные убеждения мусульман и, более того, является центральным текстом в культурах многих мусульманских народов»¹.

Эта смена исследовательской парадигмы означает две вещи. Во-первых, к Корану стали подходить как к литературному документу, обладающему собственной структурой, композицией и стилем. Во-вторых, история истолкования Корана, его рецепции в традиции, его эстетическая роль, короче говоря, все позволяющее увидеть, что Коран означал для поколений мусульман, становится новым фокусом внимания в европейском корановедении².

Канадский ученый Эндрю Риппин пишет: «Именно через экзегетические работы мы можем изучить историю читательской реакции на Коран и подойти к осмысленному анализу и пониманию Корана... Мы достигаем результата, удовлетворяющего нас интеллектуально, изучая именно то, что Коран выражает, согласно представлениям самих мусульман»³.

Как и во многих других областях арабистики и исламоведения, новаторский в свое время подход, сформулированный И. Гольдциером в его «Направлениях исламской коранической экзегетики», изданной в 1920 году на основе лекций 1913 года⁴, оказывается уже в наше время чрезвычайно актуальным.

3. Можно отметить своего рода параллелизм в развитии мусульманского и современного европейского корановедения. Обе школы начинают с интереса к историческому и языковому аспектам Писания и только впоследствии переходят к изучению его литературных

¹ The Qur'ān as Text / Ed. S. Wild. Leiden: Brill, 1996. VIII.

² Подробнее позицию Вильда см.: Там же. VII—XI.

³ См.: Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān. Oxford: Clarendon Press, 1988. P. 1—4.

⁴ См.: I. Goldziher. Die Richtungen der islamischen Koranlegung. 2nd ed. Leiden: Brill, 1970.

и стилистических характеристик. В изучении коранического стиля средневековые мусульманские ученые — как и их европейские коллеги — сначала обратились к тем чертам, которые проявляются на уровне элементарных единиц — тропам, риторическим фигурам, обр-ности, рифме и ритмике. Все это, или почти все, можно изучать на текстовом пространстве отдельного айата. Внимание к более высоким уровням стиля Писания, а именно, к композиции отдельных сур, или — реже — к композиции блоков, или групп сур, или — еще реже — к композиции Корана в целом, появилось много позднее.

Два обстоятельства могли стать причинами того, что вопрос о композиции Корана прошел мимо внимания исследователей.

Во-первых, история возникновения текста. Как хорошо известно, Коран был обнародован Мухаммадом небольшими частями в разное время и в связи с разными поводами в течение более чем двадцати лет⁵. Мусульманские ученые говорят о том, что Коран был ниспослан «вразбивку» (*mufarraḡan*), а это ориентирует внимание исследователя скорее на части, чем на целое.

Во-вторых, история записи текста. Опять-таки хорошо известно, что коранический свод был составлен уже после смерти Мухаммада его учениками и сподвижниками. Мы знаем также, что ни в составлении отдельных глав (сур) Корана, ни в определении порядка сур не учитывалась хронология ниспослания фрагментов и что отдельная сура, за немногими исключениями, не представляет собой единицы ниспослания. Напротив, подавляющее большинство сур есть коллаж или мозаика, составленная из кусочков, которые могут относиться к разному времени и быть связанными с самыми разными поводами, что тоже не настраивает на исследование композиции целого, чаще всего понимаемого как механическое соединение фрагментов.

В результате современная наука только сравнительно недавно начала заниматься композицией и стилем коранического текста как сложной многоаспектной проблемой. Достаточно назвать имена египетского профессора Насра Хамида Абу Зайда и немецкую исследовательницу Ангелику Нойвирт (*Angelica Neuwirth*) как примеры реализации этого нового подхода.

⁵ Мусульманские ученые называют разные цифры, от двадцати до двадцати пяти лет, однако наиболее часто речь идет о 22—23 годах (610—632 гг. н. э.), см.: *Джалал ад-Дин ас-Суйути*. Совершенство в коранических науках. Вып. 2. Учение о ниспослании Корана. М.: Муравей, 2001. С. 155—158.

4. Обращаясь к средневековой мусульманской науке, мы можем выделить две стадии в формировании представлений о композиции Корана.

Первая стадия, «предыстория» соответствующих дисциплин (середина VIII — начало XI вв.). Она охватывает собой процесс накопления преданий, которые являлись материальным фундаментом для будущих дискуссий в течение периода «письменной фиксации» (*al-tadwīn*), а также возникновение трех дисциплин, которые создали стартовую площадку для генерации определенных идей, имеющих отношение к обсуждаемой проблеме. Это наука о достоинствах Корана (*'ilm faḍā'il al-Qur'ān*), наука о сводах Корана (*'ilm al-maṣāḥif*), наука о неподражаемости Корана (*'ilm i'jāz al-Qur'ān*).

Вторая стадия, «история» двух тесно связанных дисциплин, науки о порядке сур (*'ilm tartīb al-suwar*) и науки о «соответствиях» (*'ilm al-tanāsib* или *al-munāsabāt*), которые напрямую занимаются проблемой композиции (XI—XV вв.).

5. Рассмотрим кратко первую стадию. Начнем мы с науки о достоинствах (*faḍā'il*) Корана. Согласно таким авторитетам, как Суйути и Заркаши, список наиболее известных авторов книг на эту тему включает в себя следующие имена:

1. Абу 'Убайд ал-Касим ибн Саллам (ум. 224/838), *qāri'* и *muḥaddith*, учитель Ахмада ибн Ханбала и Бухари, который первым написал книгу о достоинствах Корана, которая, кстати, оказалась единственной опубликованной (Бейрут, 1991) из списка Суйути и Заркаши. В этой книге он дал один из самых ранних, насколько можно судить, обзоров состава и проблематики мусульманского корановедения;
2. Ибн ад-Дурайс (ум. 294/906), *muḥaddith*;
3. Ибн Аби Шайба (ум. 297/909), *muḥaddith* и известный авторитет в корановедении;
4. Наса'и (ум. 303/915), автор свода «Суан», одного из шести канонических сводов хадисов.

К этому списку мы можем добавить имена еще двух авторов канонических сводов хадисов, у которых есть специальный раздел о *faḍā'il*:

5. Бухари (ум. 256/870);
6. Тирмизи (ум. 279/892).

В список можно включить также известного корановеда, сына автора еще одного канонического свода хадисов, Абу Давуда:

7. Абу Бакр ас-Сиджистани, известный как Ибн Аби Давуд (ум. 316/929).

Из приведенного списка авторов явствует, что эта корановедческая дисциплина — по сути, не что иное, как ответвление хадисной литературы. Вывод подтверждается, если мы взглянем, скажем, на содержание книги Абу ‘Убайда, которая представляет собой тематически организованное собрание хадисов и преданий, возводимых (или приписанных) Пророку и его сподвижникам.

Предания, собранные Абу ‘Убайдом, часто приводятся в книгах позднейших авторов, которые пишут о порядке сур. Именно его книга устанавливает внутреннюю структуру рассматриваемой дисциплины, в которой выделяются два больших раздела:

- 1) достоинства Корана в целом;
- 2) достоинства групп сур, отдельных сур и даже отдельных аятов, таких как, например, Басмала или «айат трона».

Первый раздел — среди прочего — способствовал укоренению в сознании мусульманской общины убеждения, что Коран — это не просто собрание сур и аятов, но единое целое, которое больше суммы составляющих его частей. Без такого убеждения не мог бы возникнуть интерес к композиции текста как средства для передачи заключенного в нем послания.

Второй же раздел аккумулировал предания, которые показывали, что элементами структуры Корана являются не только отдельные суры, но и целые блоки сур, расположенных в определенной последовательности. Эта идея оказалась очень плодотворной в позднейших исследованиях композиции Корана.

Кстати, именно Абу ‘Убайд первым привлек внимание к хорошо известному хадису, который впоследствии был понят как указание самого Мухаммада на то, что у Корана есть единый композиционный план, к которому мы вернемся ниже:

Мне были дадены семь длинных сур вместо Торы, стоайатные суры (*al-mi‘im*) вместо Евангелия, «повторяемые» суры (*al-mathānī*)⁶ вме-

⁶ Термин *mathānī*, встречающийся в Коране в выражении «семь повторяемых и великий Коран» (15:87), обычно толкуется в мусульманской традиции как относящийся к семи стихам «Фатихи».

сто Псалмов, а еще я был особо удостоен «расчлененных» сур (*al-mufaṣṣal*)⁷.

Вторая дисциплина, наука о письменных сводах, или списках Корана (*maṣāhif*), представляет собой ответвление собственно коранических наук, что-то вроде приложения к науке о коранических чтениях (*'ilm al-qirā'āt*). Ее главная задача — тщательный отбор хадисного материала и составление из него связной картины процесса записи и кодификации коранического текста. Число авторов, которые писали на эту тему, невелико. Самый ранний из них, упоминаемый в «Фихристе», жил в середине IX века. Однако три главных автора, которых упоминают А. Джеффери, опубликовавший единственный дошедший до нас трактат, и Суйути в «Совершенстве», относятся к X в. Это:

1. вышеупомянутый Ибн Аби Давуд (ум. 316/929), книгу которого опубликовал Джеффери;
2. Ибн ал-Анбари, Абу Бакр Мухаммад ибн ал-Касим (ум. 327/940), авторитетный специалист по Корану и хадисам, филолог и грамматист;
3. Ибн Ашга ал-Исбахани (ум. 360/971), ученик Ибн Муджахида, кодифицировавшего семь канонических «чтений» Корана, авторитет по неканоническим «чтениям».

Эта дисциплина накапливала данные о ранних коранических сводах, предшествовавших Османову кодексу, которые ясно показывали, что в разных сводах порядок сур был разный. Ученые также собирали различные предания, из которых следовало, что еще во время составления свода 'Усмана составители имели сомнения относительно порядка или даже состава сур, или что сам Мухаммад иногда располагал суры не так, как они расположены в Османовом кодексе.

Все это объективно вело к вопросу о происхождении принятого порядка сур, которому суждено было стать одним из самых сложных вопросов для будущих дисциплин, которые занялись позднее вопросом о композиции Корана.

Из двух рассмотренных дисциплин вторая привлекала гораздо большее внимание европейских ученых, чем первая. Напротив, мусульманские ученые считали первую науку гораздо более важной, ибо она была напрямую связана с практикой коранической экзегезы.

⁷ См.: Абу 'Убайд. Фада'ил ал-Кур'ан. Бейрут, 1991. С. 120.

У мусульманских комментаторов вошло в правило упоминать достоинства той или иной суры или группы сур в начале комментария к ней (или к ним)⁸.

В отличие от двух предыдущих дисциплин, наука о неподражаемости Корана выросла из мусульманской рациональной теологии, а именно, му'тазилитской мысли, а не из хадисоведения, и связанных с ним дисциплин. Ее начало часто связывают с именами известного му'тазилита ан-Наззама (ум. 231/845) и его ученика ал-Джахиза (ум. 255/869), но никакие их сочинения на эту тему до нас не дошли, как не дошел до нас и трактат другого му'тазилитского теолога, Мухаммада ал-Васити (ум. 307/919).

Наиболее известные авторы, упоминаемые в «Иткане», чьи трактаты о неподражаемости Корана до нас дошли и опубликованы, — это:

1. Абу Сулайман ал-Хаттаби (ум. 388/998), *faqh* и *muḥaddith*;
2. 'Али ибн 'Иса ар-Руммани (ум. 384/994), му'тазилитский теолог, грамматист и знаток *тафсира*;
3. Абу Бакр ал-Бакиллани (ум. 403/1013), крупный теолог аш'аритской школы;
4. 'Абд ал-Кахир ал-Джурджани (ум. 481/1078), филолог и грамматист, создатель арабской риторической науки.

Две идеи, выработанные теорией неподражаемости, оказались важными для изучения композиции Корана. Во-первых, убеждение в том, что Коран есть неподражаемое чудо во всех своих частях и аспектах. Это имплицитно означало, что композиция суры, блока сур или всего текста тоже является частью неподражаемости Корана. Во-вторых, понятие *naẓm* «строения», которое оказалось удобным инструментом для анализа структуры текста на всех уровнях, от сочетания харфов до композиции текста.

Список имен, который мы составили в процессе рассмотрения дисциплин, возникших на этой, «доисторической» стадии, совпадает со списком наиболее цитируемых авторов в работах поздней стадии, специально посвященных проблемам композиции писания ислама.

6. Обратимся ко второй, «исторической» стадии. Две вышеупомянутые дисциплины, отнесенные нами к этой стадии, являются

⁸ Как часто отмечается, только Замахшари упоминает достоинства суры в конце комментария к ней, а не в начале.

продолжением дисциплин предыдущей эпохи. Более конкретно, наука о порядке сур продолжает проблематику науки о коранических сводах, а наука о «соответствиях» походит на продолжение науки о неподражаемости. Они достигли зрелости примерно в одно время, в XIII—XIV вв. Число авторов очень мало и их список практически совпадает в обоих случаях.

Авторы, писавшие о порядке сур в Коране:

1. Ибн аз-Зубайр ал-Гарнати (627/1230—708/1308), андалусский авторитет по Корану и хадисам, правовед маликитского толка, историк и грамматист. Его трактат «Доказательство о порядке сур Корана» (*al-Burhān fī tartīb suwar al-Qur'ān*) недавно был опубликован (Рабат, 1990);
2. Бадр ад-Дин аз-Заркаши (745/1344—794/1393), египетский ученый, корановед и хадисовед, правовед шафиитского толка. Его трактат «Доказательство в коранических науках» (*al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*) также опубликован (Бейрут, 1988);
3. Джалал ад-Дин ас-Суйути (849/1445—911/1505), книга которого «Совершенство в коранических науках» (*al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*) хорошо известна и была неоднократно опубликована.

Авторы, писавшие о науке о «соответствиях»:

1. Ибн аз-Зубайр, тот же трактат;
2. Заркаши, тот же трактат;
3. Ибрахим ибн 'Умар ал-Бика'и (809/1406—885/1480), историк и литератор, знаток Корана и *тафсира*, жил в Сирии и Египте. Его трактат «Нитка жемчуга о соответствиях между айатами и сурами» (*Naẓm al-durar fī tanāsūb al-āy wa 'l-suwar*), известный также как «Соответствия Бика'и» (*Munāsabāt al-Biqā'ī*) сохранился, насколько я знаю, только в рукописи, хранящейся в Рабате;
4. Суйути, тот же трактат «Совершенство в коранических науках», а также специальное сочинение «Нанизанный жемчуг о соответствиях между сурами» (*Tanāsūq al-durar fī tanāsūb al-suwar*), известный также под названием «Тайны порядка сур» (*Asrār tartīb al-suwar*), который был опубликован в Каире в 1978 г.

Большинство этих ученых — признанные авторитеты мусульманского корановедения.

Из приведенных данных можно сделать два вывода. Во-первых, появление двух родственных дисциплин — продукт синтеза хадисоведения и калама. Этот синтез, представленный в частности книгами Заркаши и Суйути, стал одним из факторов, который способствовал тому, что классическое мусульманское корановедение достигло пика своего развития. Во-вторых, этот синтез был осуществлен в Андалусии и Египте, которые остались двумя главными центрами арабской культуры в конце классической эпохи, когда Ирак и Сирия утратили свое первенство в силу объективных причин.

7. В центре внимания рассматриваемых наук были два вопроса:

Во-первых, каково происхождение порядка сур в Османовом кодексе, установлен ли этот порядок по Божественному откровению (*tawqīf*), или же в результате усилий человеческого разума (*ijtihād*)?

Во-вторых, связаны ли между собой по смыслу стоящие рядом суры и есть ли некий значимый символический план в структуре Османова кодекса как воплощения Божественного прототипа?

Вместе эти два вопроса трактуют один и тот же предмет, композицию Корана, но в двух аспектах: генетическом и структурном.

8. Генетический аспект.

Первый упомянутый и самый ранний автор, Ибн аз-Зубайр из Гранады, с самого начала указывает на наличие двух принципиально разных ответов на первый вопрос: *ijtihād* или *tawqīf*.

На первое место Ибн аз-Зубайр ставит ответ, утверждающий человеческое, а не божественное происхождение порядка сур в Коране, тезис об *ijtihād*, который он возводит к основателю маликитской школы, Малику ибн Анасу (ум. 179/795). Как маликит, Ибн аз-Зубайр естественно принимает ту же точку зрения, которую он приписывает также и Бакиллани, правда с оговоркой, что от данного богослова передают и то, и другое мнение на этот счет. Таким образом, позиция Бакиллани в данном вопросе получается несколько неопределенной, и Малик остается единственным решительным сторонником тезиса об *ijtihād*, которого упоминает гранадский ученый. К списку сторонников этого тезиса мы можем также добавить, по свидетельству Суйути, еще и филолога и лексикографа Ибн Фариса (ум. 395/1004).

Между тем, фигура Малика как сторонника тезиса об *ijtihād* вызывает некоторые сомнения. Во-первых, сама проблема привлекла внимание ученых и стала предметом обсуждения значительно позднее. Во-вторых, я не смог найти ни одного из хадисов, которые столь часто обсуждались потом в связи с этой проблемой, в своде Малика «*Муватта'*». Более осторожным предположением будет то, что данный тезис есть общая позиция маликитской школы, сформулированная где-то между XI—XIII вв. и приписанная — по обычаям того времени — основателю школы.

Из того факта, что Ибн аз-Зубайр вообще не называет никаких имен сторонников божественного происхождения порядка сур, можно заключить, что, за исключением маликитов и отдельных богословов и филологов, тезис о *tawqīf* принимался большей частью общины, по крайней мере, суннитской общины, представленной законооведами и хадисоведами трех оставшихся толков. Другими словами, этот тезис был подкреплен тем, что на языке законоведов называется «согласным мнением» или «консенсусом» (*ijmā'*). Хорошо известно, что средневековые ученые, перечисляя альтернативные точки зрения, обычно не перечисляют по именам сторонников того взгляда, который основан на *ijmā'*. В то же время, индивидуальные точки зрения, расходящиеся с «консенсусом», всегда упоминаются вместе с упоминанием тех, кто эту точку зрения разделял.

Мы можем также предположить, что тезис о *tawqīf*, будучи составной частью традиционных верований, сформировался ранее, чем альтернативное мнение. В любом случае, сторонники второй точки зрения, упоминаемые либо Заркаши, либо Суйути, либо обоими вместе, относятся к X веку, например, упомянутый выше Ибн ал-Анбари (ум. 327/940) или Абу Джа'фар ан-Наххас (ум. 338/950).

Оборонительный тон аргументации Ибн аз-Зубайра также указывает на то, что позиция маликитской школы рассматривалась оппонентами с Востока дерзким вызовом, балансирующим на грани ереси (*bid'a*). Приемы этой аргументации, направленные на то, чтобы сблизить два противоположных мнения и замаскировать их непримиримость, остались неотъемлемой частью изложения проблемы у более поздних авторов. Эти приемы у Ибн аз-Зубайра сводятся к четырем шагам.

Во-первых, упомянув обе позиции, Ибн аз-Зубайр отмечает, что обе партии имеют свои основания полагать себя правыми и что ни одна из точек зрения не подрывает основания веры (*īmān*) и не ведет к ереси.

Во-вторых, он приписывает Малику утверждение, что даже если порядок сур был установлен сподвижниками Пророка, а не самим Пророком, сподвижники должны были действовать на основании того, что они слышали или видели от Мухаммада. Ведь сподвижники всегда следовали тому, что было либо прямо сказано Пророком, либо подразумевалось им. Другими словами, противопоставление двух точек зрения оказывается более формальным, чем реальным.

В-третьих, Ибн аз-Зубайр неоднократно повторяет, что какое бы мнение ни было принято, ученый должен помнить, что в порядке сур воплощается гармония, или значимое «соответствие» (*tanâsub*) между сурами и что эта гармония, воплощенная в общей последовательности сур и в согласии между соседними сурами, есть один из аспектов чудесной неподражаемости Корана. Таким образом, Ибн аз-Зубайр оказывается первым, кто связал воедино проблемы *tartîb* и *tanâsub* в единую теорию композиции Корана.

В-четвертых, он цитирует мнение Ибн ‘Атиййи из Гранады, который предположил, что порядок многих сур, например, в группах семи длинных сур, *Ḥawâmîm*, *Mufaṣṣal*, был установлен самим Пророком, а определить порядок остальных сур было доверено общине (*umma*). Эта компромиссная точка зрения замкнула цепь аргументации. В результате, то, что вначале выглядело противостоянием двух точек зрения, представало как шкала точек зрения, незначительно отличающихся друг от друга и являющихся, по сути, лишь различными словесными формулировками, которые ни в каком случае не подрывали состоятельность веры.

Ибн аз-Зубайр так мастерски перевернул ситуацию, что получившаяся картина оказалась очень убедительной. Ее копировали даже те ученые, которые не разделяли взглядов гранадского корановеда. Такие выдающиеся ученые, как Заркаши и Суйути, копируют даже особенности стиля Ибн аз-Зубайра. Иначе трудно объяснить, почему оба ученых сначала упоминают две исходных точки зрения в порядке, установленном Ибн аз-Зубайром, а затем меняют этот порядок и разбирают сначала вторую из упомянутых позиций (*tawqîf*), а затем переходят к первой позиции (*ijtihād*).

9. Структурный аспект.

Наибольший интерес для нашей темы представляет собой аргументация, которую используют оппоненты в полемике, чтобы доказать и отстоять каждый свои взгляды. Объем статьи не позволяет

мне подробно рассмотреть эту аргументацию и все следствия, которые она может иметь для изучения мусульманских взглядов на композицию Корана. Поэтому я ограничусь только некоторыми замечаниями. Более детальный анализ будет дан в монографии о композиции Корана, которую я сейчас пишу.

Во-первых, исследованные тексты однозначно показывают, что мусульманские ученые были убеждены в существовании общего композиционного плана текста, а также в том, что этот план был задуман, в том числе, и как манифестация связи Писания ислама с предшествующими писаниями. Отправной точкой рассуждений часто выступал знаменитый хадис, который был приведен выше:

Мне были дадены семь длинных сур вместо Торы, стоятатные суры (*al-mi'ūn*) вместо Евангелия, «повторяемые» суры (*al-mathānī*) вместо Псалмов, а еще я был особо удостоен «расчлененных» сур (*al-mufaṣṣal*).

Две вещи более всего занимали ученых в этом хадисе.

Первое, точное значение термина *mathānī*, который большинство понимало как относящийся к Фатихе, но который в контексте исследований по композиции Корана толковался как обозначение группы сур, находящихся между группами *mi'ūn* и *mufaṣṣal*.

Второе, точное определение границ между группами сур, упомянутыми в хадисе, особенно, состав группы «семи длинных сур» и грань, отделяющая три первые группы от сур группы *mufaṣṣal*. Граница между второй и третьей группами обсуждается обычно в самых общих терминах без указания конкретных данных, а вот ситуация с группами *as-sab' at-tiwāl* и *al-mufaṣṣal* выглядит совершенно по-иному. Очень интенсивно обсуждался вопрос о седьмом элементе в группе семи сур⁹. Что касается группы *mufaṣṣal*, то и Заркаши, и Суйути цитируют 12 разных точек зрения на то, какая именно сура является первой в группе. Наиболее распространенное мнение состояло в том, что эта группа начинается с суры «Каф» (№ 50).

Можно сделать четыре замечания в отношении этого хадиса и его истолкования как указания на единый общий композиционный план коранического текста.

Первое, четыре упомянутые группы сур приблизительно соответствуют четырем периодам истории коранического откровения, ши-

⁹ См. подробнее об этом в нашей статье «Композиция Корана: проблема “семи длинных сур”», включенной в настоящий сборник.

роко известные европейским корановедам, хотя указаний на этот счет в специальной литературе я не встречал.

Второе, в хадисе содержится прямое указание на то, что главный водораздел лежит между тем, что рассматривается как не имеющее параллели в Библии (*tufaşşal*), и тем, что понималось как имеющее такую параллель (три оставшиеся группы сур). Этот водораздел приблизительно проходит по линии, отделяющей раннемеканские суры, которые в европейской науке часто именуют «поэтическими», где совсем незаметен библейский материал, и позднемеканскими и мединскими сурами, которые буквально наводнены библейскими образами, мотивами, сюжетами.

Третье, если мы пристально посмотрим на чередование главных тем в первых трех группах сур: закон, истории пророков, эсхатология и этика, мы можем увидеть близкую параллель к композиционному плану как еврейской Библии (Ветхого Завета): Тора (Пятикнижие), Пророки, Писания, или литература мудрости, так и Нового Завета: Четвероевангелие, Деяния и Послания и Откровение Иоанна Богослова.

Четвертое, из самого хадиса и его обсуждения в традиции можно заключить, что композиционный план канонической версии коранического плана понимался как результат переплетения планов Ветхого и Нового Заветов. В итоге должно было появиться совершенное и полное писание, призванное заменить собой все предшествующие писания. В другом месте (Halle, 1998) я имел возможность показать, что общий план первых четырех сур (или пяти, если мы включаем в рассмотрение предвещающую их Фатиху) понимался совершенно также, а именно, как наложение плана Евангелия на план Пятикнижия. Письменный текст этого доклада был опубликован в трудах 19-го конгресса Европейской ассоциации арабистов и исламоведов¹⁰.

Во-вторых, идея о существовании единого общего композиционного плана Корана родилась, насколько можно судить, сравнительно поздно. Более ранним является представление о существовании композиционных ядер в виде компактных групп сур с более или

¹⁰ См.: *D. Frolov. The Problem of the 'Seven Long' Sûrahs // Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants (Halle, 1998). Leuven, 2002. P. 193—203.* Русская версия этой статьи, вышедшая в Москве в 2000 году под названием «Композиция Корана: проблема “семи длинных сур”», помещена в настоящий сборник.

менее фиксированной последовательностью. Чаще всего обсуждались в этой связи несколько таких групп. Во-первых, «семь длинных сур», которые рассматриваются как начальный блок в структуре Корана, параллельный Пятикнижию в составе еврейской Библии и Четвероевангелию в составе Нового Завета. Во-вторых, эсхатологический (в основном) блок, семь сур *Хавамим* (№ 40—46), которые называют сердцем, или сердцевиной (*lubb*) Корана. Кажется, что для закругления композиции необходим еще и конечный блок из семи сур. Оказалось, что такое мнение действительно существовало в традиции. Суйути в «Совершенстве» цитирует ар-Рагиба ал-Исбахани (ум. 1108), корановеда из круга знаменитого теолога Газали, который в своем сочинении «Лексика Корана» (*Mufradāt al-Qur‘ān*) писал, что термин *mufaṣṣal* обозначает последние семь сур письменного свода (*muṣṣhaf*).

Если мы обратимся к доступным нам данным, какими бы ненадежными они ни были, о структуре ранних сводов, а именно, сводов Ибн Мас‘уда (ум. 32/653), Убайя (ум. 21/642), и ‘Али (ум. 40/661), становится очевидно, что эти данные служат подтверждением существования этих блоков на очень ранней стадии (может быть, в качестве первого шага к составлению коранического свода). С другой стороны, эти данные содержат довольно разноречивую информацию о числе и порядке сур в них, что может говорить о том, что состав блоков первоначально был не жестко фиксированным, а устоялся лишь впоследствии.

«Семь длинных сур» образуют компактную группу в сводах как Ибн Мас‘уда, так и Убайя, причем седьмым элементом в обоих случаях выступает сура № 10, хотя порядок сур разный: 2, 4, 3, 7, 6, 5, 10 (Ибн Мас‘уд) и 2, 4, 3, 6, 7, 5, 10 (Убайя). Если мы обратимся к характеристике композиции свода ‘Али, приводимой Йа‘куби (версия почти наверняка поддельная, хотя возможно отражающая какой-то более ранний прототип), где суры были поделены на семь групп, мы увидим похожую картину, но с одним существенным отличием. Каждая группа начиналась с одной из «семи длинных сур». Другими словами, начальные суры всех групп тоже образуют своего рода последовательность (что-то вроде композиционного акростиха). Так вот, в этой последовательности последний седьмой элемент образует пара сур № 8—9 (как в Османовом кодексе), а не сура № 10.

Мы можем сделать — с известной долей уверенности — четыре утверждения. Во-первых, группа «семи длинных сур» составляла ре-

альный композиционный элемент при составлении всех сводов Корана. Во-вторых, судя по сохранившимся преданиям, сам термин «семь длинных сур» (*as-sab' at-ṭiwāl*) был известен уже во времена Мухаммада. В-третьих, ни состав, ни порядок элементов группы не был твердо известен даже ближайшим сподвижникам Пророка. В-четвертых, как я продемонстрировал ранее (Halle, 1998), порядок, ближайший к механической реализации принципа убывающей длины, — это последовательность сур в своде Ибн Мас'уда, который выглядит наиболее архаичным из всех.

Группа семи *Hawāmīm* тоже образует компактный блок не только в Османовом кодексе, но и в своде Ибн Мас'уда, у которого отличается только порядок сур (40, 43, 41, 42, 46, 45, 44), опять очень близко подходя к идеальной с точки зрения принципа убывающей длины последовательности (40, 42, 43, 41, 46, 45, 44). В своде 'Али (по версии Йа'куби) суры группы «Хавамим» распределены строго по одной в каждой группе свода. Порядок же их получается таким — 41, 44, 42, 43, 40, 45, 46. Исключение составляет только свод Убаййа, в котором соответствующие суры никакой группы не образуют. Возможно, причина этого коренится в том факте, что обе версии оглавления свода Убаййа (приводимые Ибн ан-Надимом и Суйути) дефектны, причем степень пропусков и прочих аномалий сильнее всего именно в середине списка.

Обращение к семи последним сурам Корана дает нам следующий результат. В своде Ибн Мас'уда, где, как известно, отсутствовали суры № 113—114, остальные пять образовывали компактный блок (110, 108, 109, 111, 112), за которым в версии Суйути следовала еще сура № 94. В своде Убаййа все семь сур образуют более или менее компактную группу, причем последовательность та же, что и в Османовом кодексе. Правда, в середине группы есть вставки, набор которых разнится в двух версиях оглавления свода: Ибн ан-Надим — 108, [97], 109, 110, 111, 112, 113, 114; Суйути — 108, [97], 109, 110, 111, [106], 112, 113, 114.

Получается, что все эти группы были реальными строительными блоками при составлении коранического свода, но число и порядок элементов в них поначалу не были строго фиксированными. Позднее, в процессе канонизации текста оба аспекта состава групп (число и порядок) получили четкую определенность. Число семь для канонизации очень подходило, ибо оно, как считалось, имело в Коране особое символическое значение. Какие именно соображения лежали

в выборе именно той последовательности сур, которая стала окончательной, в настоящее время представляются до конца не ясными, однако это точно не была попытка соблюсти формальный принцип убывающей длины. Будь иначе, версия Ибн Мас'уда была бы гораздо более предпочтительной. К слову говоря, принцип убывающей длины, столь популярный у европейских ученых, их мусульманскими коллегами обычно упоминается нечасто и как-то скользь.

В-третьих, все авторы много внимания уделяют парам сур, между которыми существует какая-то формальная или смысловая связь. Эти пары, а не составляющие их отдельные суры, оказываются реальными строительными блоками коранического свода. Ученые упоминают следующие пары 1—2, 2—3, 8—9, 65—66, 81—82, 93—94, 105—106, 113—114 и другие. Ибн аз-Зубайр в завершении своего изложения вопроса прямо говорит, что многие — но не все — суры образуют пары в структуре текста.

10. В настоящей статье я коснулся только некоторых моментов очень интересной теории, разработанной средневековыми арабскими учеными, которая до сих пор не была предметом специального внимания европейских корановедов. Изучение наук о порядке (*tartīb*) сур и о «соответствиях» (*tanāsūb*) между ними только начинается, и я надеюсь, что мне удалось показать значение исследований в этом направлении.

ЗАМЕТКИ О КОМПОЗИЦИИ КОРАНА: СУРА «КОРОВА» *

1. Общие замечания

Каждая книга обладает единством в двух отношениях. Во-первых, в отношении содержания; во-вторых, в отношении формы, структуры. У художественного произведения содержанием может быть рассказанная в книге история, а у научного трактата — излагаемое в книге учение. История рассказывается, а учение излагается определенным образом, в определенной последовательности. Порядок рассказа или изложения определяется задачей и замыслом автора. Этот порядок, который связывает содержание и форму произведения в единство высшего порядка, и есть композиция.

Сказанное представляется настолько бесспорным, что вроде бы не нуждается ни в каком обосновании, ни теоретическом, то есть рассуждениями, ни фактическом, то есть примерами. Скорее противоположная точка зрения, в силу ее экстравагантности и очевидном расхождении с фактами, нуждалась бы, если бы кто-нибудь захотел ее высказать, хоть в одном подтверждающем примере, просто чтобы признать целесообразность, не бессмысленность самого разговора на подобную тему. Однако вряд ли кому-нибудь удастся отыскать книгу, в которой не было бы никакого порядка, никакой осмысленной структуры, никакой композиции.

Если же от общих рассуждений мы обратимся к истории изучения композиции таких книг, как Библия и Коран, то увидим совершенно разную картину. Существует богатая исследовательская ли-

* Настоящая статья была написана специально для юбилейного сборника, посвященного 60-летию академика А. Б. Куделина. Данная перепечатка сделана с текста этой первой публикации.

тература о построении отдельных библейских книг или Библии в целом. А вот о композиции Корана, как это ни удивительно, сказано чрезвычайно мало.

Может сложиться впечатление, что Коран как раз и есть тот самый пример книги без композиции. Действительно, в корановедческих исследованиях нередко можно встретить утверждения, что в большинстве глав (сур) Корана, равно как и в тексте в целом, отсутствует сколько-нибудь заметное композиционно-смысловое единство. Прежде всего, эта оценка обычно относится к самой большой суре Корана — «Корова» (№ 2)¹.

Так, академик И. Ю. Крачковский в своем комментарии к переводу Корана писал об «отсутствии единства» в этой суре². В данном случае Крачковский выражал не столько свое личное, сколько общепринятое мнение, которое и автор статьи принимал как данность несколько лет назад. В подтверждение сказанного приведем мнение Анжелики Нойвирт, внесшей большой вклад в изучение композиции коротких сур, которая утверждала, что длинные мединские суры, например, № 2 и 4, не имеют никакой осмысленной композиционной схемы. По ее словам, это всего лишь «контейнеры для сбора отдельных изолированных групп стихов»³.

Однако пристальное взглядывание в текст, вызванное потребностями как лекционной, так и исследовательской работы, позволило автору увидеть строй коранического текста по-новому⁴. Этими наблюдениями, которые, если они верны, заставляют считать охарактеризованное выше мнение ошибочным, мне и хотелось бы поделиться с читателем.

Сначала общая характеристика суры, о которой пойдет речь. «Корова» считается старейшей из мединских сур⁵, значительная часть которой относится ко времени до битвы при Бадре (15 марта

¹ Согласно компьютерному подсчету, эта сура составляет около восьми процентов текста: 6144 слов (7,893 %).

² Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М., 1986. С. 516.

³ См.: Стефан Вильд (ред.). The Qur'ān as Text. P. 98.

⁴ Позднее мы обнаружили ряд книг, авторы которых высказывали схожие с нашим подходом мысли, о чем речь пойдет ниже.

⁵ Напомним, что водоразделом в истории коранического текста, равно как и в пророческой миссии Мухаммада, является переселение (хиджра) в 622 году раннемусульманской общины из Мекки в Медину. Суры Корана делятся на ранние, мекканские, и поздние, мединские.

624 года), то есть к первым 1,5 годам после хиджры. Это не значит, что в ней нет и не может быть материалов, появившихся раньше, еще до переселения в Медину, или позже, уже в последние годы жизни Мухаммада. Кораническая поэтика не похожа на поэтику классицизма, единство места, времени и действия в ней не обязательно. Это не значит также, что текст, который видит читатель, был составлен вскоре после хиджры. Напротив, можно утверждать, что разнородные и разновременные фрагменты были сведены в единый текст значительно позже, либо самим Мухаммадом в конце жизни, либо составителями канонического текста Корана уже после смерти пророка ислама.

Битва при Бадре в истории раннего ислама имеет, пожалуй, не меньшее значение, чем хиджра. Это рубеж, окончательно разделяющий ислам гонимый и ислам торжествующий. Военно-политическая победа совпала со временем окончательного самоопределения ислама. За полтора года стало ясно, что надежды на то, что иудеи Медины признают нового пророка и примут ислам, иллюзорны. Символом того, что пути двух религий разошлись раз и навсегда, стал поворот *киблы* (направления молитвы) с Иерусалима на Мекку вскоре после Бадра. Для ислама это означало, прежде всего, необходимость дарования через откровение нового, собственного религиозного закона⁶. Таков исторический фон, который отражен в суре «Корова».

2. Анализ текста

1. Название. В Коране, как и в Библии, а также во всей древней ближневосточной литературе, существуют два принципа выбора названия для произведения, книги, раздела или главы, о которых говорил в свое время И. Ш. Шифман. Одна традиция, представленная, в частности, в месопотамской литературе или в еврейской Библии, — называть текст по его начальным словам. Другая традиция, представленная, например, угаритской словесностью и Септуагинтой, —

⁶ В Медине, население которой, после переезда Мухаммада и его сподвижников, а также обращения языческих племен аус и хазрадж в ислам, состояло из двух общин: иудейской и мусульманской, мусульманская община соблюдала сначала многие правила иудейского закона, но без санкционирования их через кораническое откровение. Одним из таких общих правил было обращение молитвы на Иерусалим.

называть текст по сюжету или по его важнейшим и бросающимся в глаза особенностям.

Название суры № 2 указывает на фрагмент (2:67—73), который, в свою очередь, есть прямая реминисценция раздела иудейского закона о «рыжей, или красной, корове» (*nara adoma*), или об очищении от скверны в связи с нераскрытым убийством или прикосновением к мертвому телу, см. Числ 19 1—10; Втор 21 1—9.

Существенная разница между двумя текстами в трактовке этого сюжета состоит, прежде всего, в том, что раздел иудейского закона, данного через Моисея, выступает в Коране в виде процедуры проверки пророка Мусы его народом на истинность его пророческой миссии.

Название, таким образом, ориентирует наше внимание на две основных, как мы увидим, темы суры: полемика с иудаизмом и иудеями Медины и установление мусульманского закона как нового закона, отличного от закона иудейского. С учетом этого можно сказать, что название идеально подходит данной суре.

2. Внешнее обрамление. Сура имеет отчетливо выделимые зачин и концовку. Зачин (ст. 1—2) имеет форму, традиционную для позднемекканских сур, но редко встречающуюся как в раннемекканских, так и в мединских сурах. Этот зачин, который выступает как своего рода маркировка отдельных глав как частей Писания, состоит из двух связанных между собой элементов:

- 1) упоминание таинственных «букв»;
- 2) упоминание Корана ⁷.

Зачин суры «Корова» играет важную роль в композиции Корана.

Он устанавливает смысловую связь первой суры, Фатихи, которая является, как хорошо известно, главной мусульманской молитвой, и следующей за ней суры. Формальным выражением этой связи выступает переключка однокоренных слов: *ihdi* 'веди, руководи' (1:6) и *hudan* 'руководство, указанный путь' (2:2). Слова эти несут большую семантическую нагрузку в контексте мусульманского вероучения, ибо они выражают суть отношений Творца и Его творения, человека, и роль Корана в этих отношениях.

Внимательный взгляд на Фатиху позволяет увидеть, что в этой молитве есть только одна просьба к Аллаху — о даровании руковод-

⁷ О композиционной роли этого зачина я писал в свое время в статье «Эстетические мотивы в Коране», включенной в настоящий сборник.

ства: «веди нас путем прямым» (1:6). Начало следующей суры оказывается прямым ответом на эту просьбу: «вот книга — нет сомнения в том — руководство для богобоязненных» (2:2). Таким образом, сура 2, равно как и весь Коран, оказывается даром Всевышнего человеку в ответ на его мольбу, а именно — дарованием закона ислама.

Концовка суры «Корова» тоже состоит из двух аятов (2:285—286), причем большая часть завершающего аята — молитва. Таким образом, суры 1—2 образуют единый блок текста, обрамленный двумя молитвами. Интересно сопоставить эти молитвы. Если просьба, выраженная в начальной молитве, — это просьба о руководстве, то в конечной молитве главная просьба — о прощении и милости, если человек по слабости своей не всегда будет следовать этому руководству:

Господи наш! Не взыщи с нас, если мы забудем или согрешим.
Господи наш! Не возлагай на нас тяготу, которую Ты возложил на тех, кто был раньше нас.

Господи наш! Не возлагай на нас то, что нам невмочь.

Сжался, прости и помилуй нас.

Ты — наш Владыка, помоги же нам против народа неверного (2:286).

Две молитвы перекликаются еще в одном моменте. И тут, и там есть пожелание, чтобы путь и судьба уверовавших в новое учение были непохожи на путь и судьбу прежних «людей писания»: «... не тех, на кого Ты разгневался (= иудеев), и не заблудших (= христиан)» (1:7) и «... что Ты возложил на тех, кто был раньше нас (= иудеев)» (2:286). Короче говоря, просьбе о руководстве (или милости) сопутствует пожелание особого пути для новой веры. Отметим различие в двух пожеланиях. В первом из них, открывающем не только суру 2, но и весь Коран, упоминаются и иудеи, и христиане, во втором, подытоживающем только суру «Корова», — упоминаются одни иудеи. Другими словами, две главные темы суры, уже намеченные выбранным для нее названием: закон и полемика с иудеями, подчеркнуты рамкой, композиционным обрамлением текста.

Однако на этом смысловая перекличка начала и конца рассматриваемого блока не заканчивается. Обращает на себя внимание, что начальная антитеза пожелания особого пути для ислама (1:6—7) и утверждения его универсальности, вбирающей в себя прежние вероучения и откровения: «тех, кто верует в то, что ниспослано тебе

(= Мухаммаду) и что ниспослано до тебя (= Тору и Евангелие)» (2:4), зеркально повторена в концовке суры 2 (и всего блока). Утверждение универсальности ислама: «Все уверовали в Аллаха, ангелов Его, в писания и посланников Его. Не различаем мы между кем бы то ни было из посланников Его» (2:285) предшествует пожеланию особой судьбы для ислама. Таким образом, сура (или блок из двух сур) открывается и завершается антиномическим определением места ислама на перекрестке личности и универсальности⁸.

3. Композиционно-смысловой план.

Первое. Смысловый центр композиции суры образуют два фрагмента: фрагмент об Ибрахиме (2:124—141) и фрагмент о повороте киблы (2:142—152).

Фрагмент (2:142—152) знаменует собой окончательный разрыв с иудеями Медины, выразившийся в вышеупомянутом повороте направления молитвы (*киблы*) с Иерусалима на Мекку. Момент разрыва зафиксирован и в самом тексте Корана:

И какое бы знамение ты ни привел тем, кому даровано писание (= иудеям), они не последуют за твоей *киблой*, но и ты не следуй за их *киблой*... (2:145).

Можно относительно надежно датировать этот фрагмент временем, когда поворот реально произошел. Как единодушно отмечают комментаторы Корана, текст содержит прямое указание на то, что ниспослание повеления о повороте киблы было дано в ответ на неудовлетворенность Мухаммада существующим положением дел:

Мы видим, что ты водишь глазами по небу, и Мы обратим тебя к кибле, которой ты будешь доволен. Обрати же лицо в сторону заповедной мечети (= Ка'бы)... (2:144).

В тексте заметна также непосредственная реакция на недоумение и сомнения общины, которые вызвала столь резкая смена ориентиров, кстати, согласно преданию, произошедшая весьма драматически, прямо во время молитвы (в Медине есть мечеть, которую называют Мечетью двух кибл):

⁸ Оформление композиционно-смыслового блока сур 1—2, возможно, является результатом редакторской работы. Напомним, что в одном из ранних, доканонических сводов Корана, притом в самом, насколько можно судить, архаичном из них, составленном личным слугой Мухаммада — Ибн Мас'удом, Фатиха отсутствует, а свод начинается прямо с суры «Корова».

Вот скажут глупцы из людей: «Что отвратило их от *киблы*, которой они держались?» Скажи: «Аллаху принадлежит и восток и запад. Он ведет, кого хочет, к прямому пути» (2:142)⁹.

Предшествующий этому фрагмент (2:124—141) в контексте суры играет роль своего рода исторического обоснования законности и неизбежности поворота *киблы*. В нем отражено возникновение новой, по сравнению с мекканскими сурами, исторической концепции, определяющей место ислама в религиозной истории человечества. Главный персонаж в нем — Ибрахим (Авраам), который выступает в тексте как прямой и непосредственный предшественник ислама, без промежуточных звеньев. Вера его — не иудаизм и не христианство (2:135; 2:140)¹⁰.

Прямая связь через эпохи между Ибрахимом и Мухаммадом подчеркнута в тексте лексически. Так, Ибрахим назван *ханифом* (2:135), то есть эпитетом, который в традиции прилагается и к Мухаммаду, и к мусульманам, например:

Они говорят: «Будьте иудеями или христианами — найдете прямой путь». Скажи: «Нет, — общиной Ибрахима, *ханифа*, ведь он не был из многобожников» (2:135).

Ибрахим также назван *муслимом*, то есть «мусульманином» или, как часто переводят в подобных контекстах, «предавшим себя Богу», например, молитва Ибрахима:

Господи наш! И сделай нас предавшимися (*muslimin*) Тебе и из нашего потомства — общину, предавшуюся (*muslima*) Тебе... (2:128).

Производные от этого корня применительно к Ибрахиму и его потомкам встречаются в данном фрагменте семь (!) раз на 18 аятов¹¹.

⁹ Как можно заметить, порядок следования аятов внутри фрагмента не отражает вероятной последовательности событий. Композиция фрагмента подчинена другой логике, которую мы здесь не будем разбирать, причем совершенно не обязательно, что все эти аяты изначально существовали как единое целое. Скорее наоборот, они были явлены Мухаммаду отдельными частями, если судить по «обстоятельствам ниспослания». Другими словами, все, что было ниспослано в связи с поворотом *киблы*, было собрано вместе и расположено в определенном порядке, чтобы составить отдельный, значимый композиционный элемент в структуре суры 2.

¹⁰ В мекканских сурах доминирует концепция поступательного развития пророчества от Адама через Нуха — Ибрахима — Мусу — 'Ису к Мухаммаду.

¹¹ Хотя Ибрахим упоминается неоднократно и в мекканских сурах, оба эти эпитета встречаются, практически, только в мединских сурах или ме-

Ислам, таким образом, выступает как продолжатель чистого (ханифского) монотеизма Ибрахима, по отношению к которому иудаизм и христианство предстают как боковые ответвления в сторону от прямого пути. Не случайно в упоминавшейся выше молитве Ибрахим просит, как подчеркивают все комментаторы, явить Мухаммада:

... И воздвигни среди них посланника из них... (2:129).

Одновременно Ибрахим связывается с Меккой и Ка'бой, которую он строит вместе со своим сыном Исма'илом¹²:

И вот, Ибрахим воздвигает основы Дома (= Ка бы), и Исма'ил тоже... (2:127).

Исма'ил, легендарный родоначальник арабов, объявляется приемником благодати Ибрахима наравне и даже прежде Исхака. Именно здесь впервые¹³ появляется формула исповедования веры в Единого Бога, Бога «Ибрахима, Исма'ила, Исхака — (и далее) Йа'куба и колен», повторенная с вариациями в этом фрагменте трижды (2:133, 136, 140).

Поставленный перед фрагментом о радикальном изменении направления молитвы этот фрагмент, таким образом, дает историческое обоснование правомочности поворота *киблы*. Не случайно Ибрахим прямо просит Господа: «... и укажи нам места нашего поклонения...» (2:128), как не случайно, что «место (*макам*) Ибрахима», камень с отпечатком его ноги близ Ка'бы объявляется местом поклонения мусульман (2:125, ср. также 3:97).

Религиозно-историческая концепция, сформулированная в этом фрагменте, сменив оба варианта, представленных в позднемекканских сурах (стадиальная — сменяющие друг друга учения как шаги в постижении истинного монотеизма и усвоении откровения; этно-плюралистическая — каждому народу дается писание на его языке), становится основополагающей для мединского периода, определив уже отмечавшийся в литературе сдвиг акцента с Мусы на Ибрахима.

динских вставках в суры мекканские. Так, *ханиф* встречается еще в (3:95; 4:125; 6:120; 6:161; 22:78), оба эпитета вместе — *ханиф муслим* — в (3:67). А задается это словоупотребление именно в рассматриваемом, самом раннем мединском контексте.

¹² Ибрахим упоминается в связи с Ка'бой трижды, причем один раз еще в мекканский период (14:37), ср. также (22:26), однако только здесь напрямую говорится, что именно он построил Ка'бу.

¹³ Хотя пророческий статус Исма'ила утверждается уже в мекканских сурах (18 54).

Композиционная выстроенность фрагмента об Ибрахиме несомненна, однако это, как и во фрагменте о кибле, — вторичная выстроенность, поскольку «обстоятельства ниспослания», которые есть у аятов 125, 130, 135, делят фрагмент минимум на три сегмента, ниспосланных в разное время и по разным поводам.

Второе. Центральная часть композиционного плана суры (2:124—152 — 29 аятов) отделяет друг от друга две примерно равные по объему части:

- начальную (2:1—123 — 123 аята) — главное содержание которой составляет самоопределение ислама в полемике с иудаизмом, подводящую к центральному разделу из двух фрагментов, представляющему собой итог этой полемики;
- конечную (2:153—286 — 134 аятов) — главное содержание которой составляет изложение мусульманского закона как естественное следствие из вывода о разрыве: новая вера нуждается в новом законе, который формулируется с явным отгаливанием от закона иудейского.

Обе части (начальная и конечная) имеют два раздела: вводный и основной.

А) Начальная часть:

(2:1—20 — 20 аятов) — Вводный раздел.

Мусульманские комментаторы, см., например, Табари со ссылкой на Муджахиду, говорят, что из первых девятнадцати аятов, не считая первого аята с буквенным зачином, четыре аята (2:2—5) ниспосланы о правоверных, два аята (2:6—7) — о неверных, тринадцать аятов (2:8—20) — о лицемерах.

Другими словами, начало Корана посвящено трем группам людей, которые всегда были, есть и будут в человеческой истории: верующие, неверные и колеблющиеся.

(2:21—123 — 103 аята) — Основной раздел.

В его составе выделяются три смысловых фрагмента, образующих весьма примечательную последовательность:

- (2:21—29) — сквозная тема — сотворение Господом мироздания и человека;
- (2:30—39) — сотворение Адама;

— (2:40—123) — полемика с иудеями, на фоне переплетения мотивов исхода с мотивами иудейского закона¹⁴.

Б) Конечная часть:

(2:153—167 — 15 аятов) — Вводный раздел.

Основной смысл — утверждение единобожия и противопоставление верующих и неверных.

(2:168—286 — 119 аятов) — Основной раздел.

В нем выделяются несколько фрагментов:

— (2:168—171) — призыв следовать закону, данному Богом, и не следовать путем сатаны, то есть, своего рода предварение закона;

— (2:172—245) — закон;

— (2:246—253) — реминисценция библейской священной истории: пророк Самуил (не названный по имени), Саул (Талут), Давид (Дауд) и Голиаф (Джалут), и тема пророчества;

— (2:255—257) — закон;

— (2:258—263) — Ибрахим;

— (2:264—284) — закон;

— (2:285—286) — концовка.

Таким образом, в смысловом отношении сура имеет следующую структуру (без учета некоторых вставок, которые вообще характерны для ассоциативной композиции Корана):

Начальная часть (1—123):

Вводный раздел (1—20);

Основной раздел (21—123) — история творения и полемика с иудеями.

Центральная часть (124—152):

Ибрахим (124—141);

Кибла (142—152).

Конечная часть (153—286):

Вводный раздел (153—167);

Основной раздел (168—286) — Закон.

Третье. В ходе предыдущего анализа можно заметить, что последовательность тем, перекликающихся с Библией, удивительным

¹⁴ Напомним, что именно к этому фрагменту восходит название суры — «Корова».

образом повторяет план Пятикнижия: сотворение мира, исход, закон. Таким образом, в композиции суры проглядывает еще один глубинный план, делающий эту суру прямо сопоставленной с Торой и тем самым противопоставленной ей как «новое» писание «старому». За сотворением мира, которое есть единое начало всего человечества, теперь, с приходом Мухаммада, следует новый исход (хиджра) и новый закон.

Именно данное построение, повторяющее в самом общем виде композиционно-смысловой план Торы, или Пятикнижия Моисея, и обрамлено двумя молитвами, подчеркивающими его завершенность, целостность и автономность в композиции Корана.

Четвертое. Подтверждением того, что эта смысловая структура сознательно положена в основу композиции суры, является объективное наличие формального приема разметки текста и деления его на разделы. В тексте суры разные виды обращений и определенные вводные формулы распределяются строго упорядоченно и образуют сложную конфигурацию, которая не может быть случайной даже по законам статистики и которая акцентирует наше внимание на смысловой структуре суры. При этом начальная и конечная части образуют определенный параллелизм в композиции, а средняя часть демонстрирует отчетливое своеобразие.

Проиллюстрируем сказанное примерами. В суре есть три типа обращений: «О люди!» (обращение ко всему человечеству); «О сыны Израиля!» (обращение к иудеям); «О те, кто уверовал!» (обращение к мусульманам). Распределение их в тексте весьма примечательно.

«О люди!» — употреблено в тексте суры два раза (2:21 и 2:168), первый раз — после введения к первой части, второй раз — после введения ко второй части. Ст. 21 — вводит рассказ о сотворении мира и человека, являющийся параллелью к книге Бытия; ст. 168 (сразу после введения ко второй части) — вводит «общечеловеческую» преамбулу к закону с призывом следовать по пути, указанному Господом, а не по пути шайтана (сатаны).

Можно заметить прямую перекличку между двумя фрагментами, и связь между ними, несмотря на то, что они далеко отстоят друг от друга, устанавливает наличие одинакового обращения. В первом фрагменте упоминается, что шайтан сбил Адама с пути и подбил его на послушание (2:36), а во втором фрагменте говорится: «... и не следуйте по стопам шайтана, — ведь он для вас враг явный! Он прика-

зывает вам только зло и мерзость...» (2:168—169). Есть в двух фрагментах и почти дословные текстуальные повторы, ср. (2:18): «Глухие, немые, слепые, — и они не возвращаются (к Господу)» и (2:171): «... глухи, немь, слепы, — и они не разумеют».

«О сыны Израиля!» — употреблено в тексте трижды (2:40, 47, 122) — только в пределах части, посвященной полемике с иудаизмом (2:40—123). Это обращение представляет собой формальную рамку, которая придает целостность всему этому полемическому фрагменту и определенным образом композиционно структурирует его, концентрируя внимание читателя на основной идее, ради которой, собственно, эта полемическая часть и выстроена.

Первое обращение вводит повествование, указывая на непосредственного адресата этой части, и одновременно начинает первый раздел этой части, являющийся прямым призывом к иудеям Медины уверовать в ислам. Текст, следующий за обращением и охватывающий примерно полтора айата, весьма примечателен в двух отношениях.

Во-первых, в формальном отношении, поскольку задает формулу, которая затем повторена после каждого из трех обращений: «О сыны Израиля! Вспомните милость Мою, которую Я оказал вам...» (2:40, 47, 122).

Во-вторых, в содержательном отношении, поскольку формулирует очень емкую идею ислама как нового (или сверхнового, если учесть место, отведенное в священной истории ислама христианству) завета и указания на то, что верно соблюдать завет евреев с Богом — значит принять и новый Его завет: «О сыны Израиля! Вспомните милость Мою, которую Я оказал вам, и верно соблюдайте Мой завет, тогда и Я буду соблюдать завет с вами. Меня страшитесь и веруйте в то, что Я ниспослал в подтверждение истинности того, что у вас...¹⁵» (2:40—41).

За вторым обращением (2:47) следует текст длиной в два айата (2:47—48), который продолжает стандартное начало всех трех контекстов, упомянутое выше:

¹⁵ Формула «то, что ниспослано в подтверждение истинности того, что у вас» и ее вариации могут, строго говоря, относиться как к христианству, так и к исламу, понимаемым как последовательные шаги в развитии авраамического монотеизма, однако в данном случае она, безусловно, относится только к исламу. Тем не менее связь сформулированной в приведенном контексте идеи с понятием Нового Завета, сменяющего Ветхий Завет, в христианстве очевидна.

О сыны Израиля! Вспомните милость Мою, которую Я оказал вам, и что Я превознес вас над мирами. И бойтесь дня, когда душа ничем не возместит за другую душу, и не будет принято от нее заступничества, и не будет взят от нее равновес, и не будет им оказано помощи!

Этот текст содержит, как мы видим, упоминание о второй базисной идее иудаизма, идее избранничества, полемически соединенное с тезисом о замене идеи коллективного спасения на индивидуальное.

Эти же два айата дословно повторены после третьего обращения (2:122—123), образуя отчетливо видимую рамку, обрамляющую ст. 49—121, построенные на реминисценциях событий, о которых рассказывает вторая книга Библии — «Исход». Однако библейская трактовка этих событий во многом заменена на новое, мусульманское, понимание, обосновывающее замены старой веры на новую, переход избранничества на мусульман и прямую связь новой веры с верой Ибрахима. Для этого акцент сделан не на даровании Торы, а на грехах израильтян, в том числе на грехе тельца, которые понимаются как нарушение завета с Богом¹⁶.

Третье, самое частотное обращение — «О те, кто уверовал!» — употреблено в суре 9 раз: ст. 104, 153, 172, 178, 208, 264, 267, 278, 282. За исключением ст. 104 оно употреблено только в пределах части, посвященной закону. Единственное употребление в первой части (2:104) обусловлено тем, что оно маркирует сдвиг с обращения к иудеям на обращение к мусульманам.

Остальные обращения этого типа вводят и, одновременно, структурируют повествование, соответствующее третьей и четвертой книгам Библии — «Левит» и «Числа», но излагается в нем не прежний, иудейский, а новый, мусульманский, закон, заменяющий, хотя в чем-то и повторяющий первый.

Обращение (2:153) предпослано всей второй части и начинается общебогословское введение, предваряющее разделы закона, касающиеся в основном столпов ислама.

¹⁶ Интересно отметить, что все три текста, вводимые обращением «О сыны Израиля!», подготавливают переход к фрагменту об Ибрахиме, соединяя идею избранничества с условиями сохранения завета со стороны Всевышнего. Не случайно, фрагмент об Ибрахиме, сразу после завершения фрагмента полемического, открывается айатом, в котором говорится о сохранении избранничества в потомстве Ибрахима и одновременно о том, что несправедные из этого потомства могут быть лишены его, см. (2:124).

Остальные 7 употреблений, как правило, вводят новый раздел закона, причем разделы эти определенным образом сгруппированы.

1 группа: разделы закона, касающиеся в основном столпов ислама: ст. 172 (пища), ст. 178 (вира за кровь), ст. 183 (пост и хаджж).

2 группа: ст. 208 — общий призыв принять ислам, к которому соответствующие разделы закона присоединены формулой «Спрашивают тебя...»: ст. 217 — сражение в заповедный месяц; ст. 219 — вино и майсир; ст. 222 — месячные у женщин и семейно-брачные отношения вообще. Последний фрагмент занимает больше всего места (26 аятов) и может считаться центром этого раздела.

К этому разделу примыкает большой исторический экскурс, посвященный истории Талута и Джалута, а также Дауда, в основном содержащий реминисценции из библейских книг, которые в еврейской традиции называются книги Самуила и Царей, а в православной христианской традиции они объединены общим названием книги Царств, а также истории прежних пророков: 'Исы и Ибрахима.

3 группа: ст. 264 — милостыня; ст. 267 — противопоставление милостыни и ростовщичества; ст. 278 — ростовщичество; ст. 282 — долг.

Можно сказать, что закон в суре «Корова» делится по трем большим разделам: религиозное право, лично-семейное право, экономическое право, которые, как мы видим, выделены и композиционно.

Пятое. Важно подчеркнуть еще раз, что текст исходно никоим образом не представляет собой единого связного целого. Это — набор фрагментов, ниспосланных в разное время и по разным поводам, как показывают предания, фиксирующие «обстоятельства ниспослания» отдельных фрагментов Корана.

В первой части на 123 аята (2:1—123) «обстоятельства ниспослания» упоминаются 22 раза, то есть, примерно один раз на пять-шесть аятов. Еще больше «обстоятельств ниспослания» приходится на вторую часть (2:153—286), где на 133 аята приходится 49 таких преданий, то есть, длина изначально единого фрагмента не превышает 2—3 аята¹⁷.

Отметим еще один момент. При наличии явно отработанных приемов оформления смысловых частей композиционного построения суры, в формальном отношении эти смысловые части демонст-

¹⁷ Данные об «обстоятельствах ниспослания» нами взяты из классического и одного из наиболее авторитетных трудов на эту тему: *Джлал ад-Дин ас-Суйути*. Лубаб ан-нукул фи асбаб ан-нузул. Каир, б. г.

рируют нам максимальное разнообразие их внешнего вида, от отсутствия каких бы то ни было внешних примет их целостного оформления до очень сложных композиционных конфигураций, в части рамочного или кольцевого типа.

Таким образом, процесс выстраивания текста суры, которая, на наш взгляд, явно представляет собой композиционно-смысловое целое, можно представить себе так. С одной стороны, составители, или редакторы текста, кто бы они ни были, имели в своем распоряжении неупорядоченное множество небольших фрагментов, ниспосланных вне всякой связи между собой по разным поводам и в разное время. С другой стороны, они имели перед собой некое исходное представление о том смысловом задании, которое предстояло воплотить в виде целостного, по возможности, текста.

Их работа и состояла, прежде всего, в том, чтобы подобрать нужные фрагменты откровения и расположить их определенным образом, выстроив нужную смысловую перспективу. Задача их осложнялась дополнительно еще и тем, что текст был изначально сакрализован и значительной, или вообще никакой, переработке не подлежал.

Другими словами, основной композиционный прием, который имелся в распоряжении составителей свода, это прием составления мозаики путем подбора готовых элементов. Максимум, что было возможно, это подчеркивание смысловой структуры такими внешними элементами, как обращения, рефрены или другие стандартные повторяющиеся формулы, которые дают, как мы видели, своего рода разметку текста.

3. Анализ традиции

Европейское исламоведение долгое время принимало как очевидный факт, что мусульманское корановедение не занималось композицией Корана. Однако на самом деле это не так. Правда, специальные сочинения мусульманских авторов, посвященные композиции Корана, как я говорил в своем выступлении на конгрессе в Монреале, появляются только на исходе классического периода — в XIII—XV веках¹⁸. Композицией Корана продолжают заниматься и

¹⁸ См. мою статью «Средневековые мусульманские дискуссии о порядке сур и их значение для изучения композиции», помещенную в настоящий сборник.

многие современные мусульманские корановеды и экзегеты¹⁹. Посмотрим же, насколько мнение мусульманских ученых относительно суры «Корова» подтверждает сделанные нами выводы.

Начнем с классических авторов. Ибн аз-Зубайр (ум. 1308)²⁰ дает следующий анализ композиции суры 2.

1. Ибн аз-Зубайр говорит о смысловой связи Фатихи с зачином суры «Корова»: «Когда раб Божий сказал по промыслу Господню: “Веди (*ihdi*) нас путем прямым”, ему было сказано: “Эта книга, нет сомнения в том...” (2:2) — и есть то, чего ты просишь, а именно прямой путь, “руководство (*hudan*) для богобоязненных”, которые говорят “Веди нас путем прямым” и боятся того, что случилось с двумя группами, “с теми, кто под гневом”, и с “заблудшими”».

2. Затем Ибн аз-Зубайр дает стандартный анализ зачина суры (20 айатов): айаты 2—5 — о правоверных, айаты 6—7 — о неверных, айаты 8—20 — о лицемерах: «Затем дается описание богобоязненных, начиная со слов: “которые веруют в сокровенное и выстаивают молитву и из того, чем Мы их наделили, расходуют” (2:3). Затем говорится о “тех, кто не веруют...” (2:6). Затем говорится о тех, кто говорит: “Мы уверовали в Аллаха и в последний день”, но они не веруют (2:8), и о них говорится в тринадцати айатах».

3. Затем Ибн аз-Зубайр отмечает, что далее говорится о **начале творения**, начиная со слов: «И вот сказал Господь твой ангелам: “Я сделаю на земле наместника” (2:30), указывая, что и все это есть разъяснение слов “Господа миров, Царя судного дня”» (1:2, 4)²¹.

4. Затем Ибн аз-Зубайр указывает, что далее говорится об **израильянах**, о которых Всевышний сообщает, что за их прегрешения «воздвигнуто было над ними унижение и бедность. И оказались они под гневом Аллаха» (2:61)²².

¹⁹ См. статью профессора Мичиганского университета Мустансира Мира: *The Sūra as a unity: a twentieth century development in Qur'an exegesis // Approaches to the Qur'an*. London, 1993. P. 211—224.

²⁰ Абу Джа'фар Ахмад ибн Ибрахим ибн аз-Зубайр ал-Гарнати, известный как Ибн аз-Зубайр (1230—1308), андалусский хадисовед, корановед, историк, языковед, предшественник Суйути в вопросе о композиции Корана. Его сочинение «Доказательство о порядке сур» (ал-Бурхан фи тартиб ас-сувар) опубликовано (Рабат, 1990). Разбор суры 2 см. с. 190—195.

²¹ В анализе Ибн аз-Зубайра пропущены айаты 21—29.

²² Насколько можно судить, для Ибн аз-Зубайра границы фрагмента о начале творения — (2:30—39), фрагмента о сынах Израиля (2:40—123).

5. Затем Ибн аз-Зубайр выделяет фрагмент об Ибрахиме. Он пишет: «Далее говорится “И вот испытали Мы Ибрахима словесами...” (2:124) и разъясняется, что прямой путь — это путь **Ибрахима** и тех пророков и посланников, о которых сказано “Это — те, кого вел Аллах” (6:90)²³.

Затем, после разъяснения правды об Ибрахиме и его избранных потомках, упоминаются измышления о них: “Или вы скажете, что Ибрахим, и Исма‘ил, и Исхак, и Йа‘куб и колена были иудеями или христианами...” и далее до конца айата (2:140), и разъясняется ложность и иудаизма, и христианства. Ибрахим и пророки очищаются от всего этого, и разъясняется, что прямой путь — это не то, чем стоят иудаизм и христианство»²⁴.

6. До этого момента анализ Ибн аз-Зубайра очень похож на картину, которую мы нарисовали выше. Далее его разбор несколько отличается от нашего. Он выделяет айаты, где утверждается монотеизм (2:163—166), и айаты (2:167—176), где говорится об иудеях, христианах и язычниках, и особо упоминает завершающие этот фрагмент слова: «... а те, кто разногласит о писании, конечно, в далеком расколе» (2:176).

Далее Ибн аз-Зубайр говорит: «На этом кончается упоминание того, от чего предостерег Всевышний и что Он запретил тем, кто хотел идти прямым путем. Также завершается и разъяснение о разных группах тех, кто отклонился от прямого пути: иудеев, христиан, многобожников, к которым присоединяются прочие: к иудеям — лицемеры из нашей общины, усомнившиеся после того, как заявили о своей вере, к христианам — те, кто похожи на них, к многобожникам — те, кто присоединяют кого-то к Всевышнему».

7. Затем Ибн аз-Зубайр говорит, что в айате (2:177) Всевышний разъясняет, в чем состоит суть благочестия, и далее начинает перечислять **заповеди** вплоть до слов «Уверовал посланник...» (2:285—286), то есть концовки суры.

8. В конце анализа Ибн аз-Зубайр кратко формулирует то, что, по его мнению, есть главная тема суры, а именно, разъяснение того, что такое прямой путь и что есть многочисленные отклонения от него.

²³ Имеются в виду айаты (6:83—90), содержащие перечисление пророков и характеристику их учения.

²⁴ Далее из анализа Ибн аз-Зубайра выпущен фрагмент о повороте киблы (2:142—152).

Если и мы попытаемся подытожить суть разбора Ибн аз-Зубайра, то получится примерно следующее: Ибн аз-Зубайр рассматривает всю суру как ответ на просьбу, выраженную в последних словах Фатихи, где говорится о прямом пути, отличном от пути иудаизма и христианства, см. выше. Соответственно он выделяет в композиции суры две больших части: полемика (до аята 2:176) и закон (начиная с аята 2:177 и до конца).

В своем разборе суры «Корова» Джалал ад-Дин ас-Суйути (ум. 1505)²⁵ повторяет многое из сказанного Ибн аз-Зубайром. Выделим несколько основных моментов этого разбора.

1. Суйути, также как и его предшественник, отмечает смысловую переключку между Фатихой и зачином суры «Корова», ссылаясь на таких авторитетов раннего ислама, как 'Али и Ибн Мас'уд, а также на мнение такого знаменитого комментатора Корана, как Табари. Он говорит, ссылаясь на некоего Хуваййи: «Начало этой суры соответствует концу суры Фатихи, ибо Всевышний Аллах, упомянув, что восхваляющие попросили руководства (худа), сказал: "Я даю вам то, что вы просили. Эта книга — руководство для вас. Следуйте ему, ибо Я направил вас на прямой путь, которого вы искали и просили"».

2. Как и Ибн аз-Зубайр, Суйути трактует содержание вводного фрагмента суры (20 аятов) как упоминание о трех разрядах людей, см. выше. Он отмечает дополнительно лишь параллель между этим вводным фрагментом и Фатихой, где в конце также упомянуты три разряда людей.

3. Далее Суйути строит анализ на установлении соответствия между Фатихой и «Коровой». Он говорит: «Сура "Корова" содержит в себе подробное изложение (*tafsīl*) всех кратких тезисов (*mujmalāt*) Фатихи». Однако он подбирает аяты из суры 2 вразброс, так что это не столько анализ композиции суры, сколько тенденциозный анализ ее содержания безотносительно к композиции. Отметим лишь, что Суйути в этом анализе выделяет тему закона в суре, а также особое

²⁵ Сведения о жизни и творчестве Суйути см.: Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 1: Учение о толковании Корана / Вступит. ст., пер. и прим. Д. В. Фролова. М.: Муравей, 2000. В вопросах композиции Корана Суйути во многом опирался на Ибн аз-Зубайра. Мнение Суйути о суре 2 цитируется по изданию: Джалал ад-Дин ас-Суйути. Нитка жемчуга о соответствиях между сурами (Танасук ад-дурар фи танасуб ас-сувар). С. 63—70.

место Ибрахима и темы Ка‘бы в содержании суры, подчеркивая, что о Ка‘бе в ней говорится, «что это — *кибла* Ибрахима, что она и есть путь, которым Всевышний облагодетельствовал людей и от которого отклонились иудеи и христиане».

4. Суйути, в отличие от Ибн аз-Зубайра, обращает уже особое внимание на концовку суры и говорит: «Фатиха завершается мольбой верующих не вести их ни путем тех, кто под гневом, ни путем заблудших. Сура же “Корова” завершается молитвой не судить их, как тех, за забывчивость или прегрешение, не возлагать на них, в отличие от тех, то, что им не под силу, что есть более детальное раскрытие той же мольбы».

Подытоживая заметки о Суйути, отметим, что он не дает какой-то цельной концепции композиционной структуры суры. Скорее, его текст более похож на отдельные замечания по поводу, в чем-то перекликающиеся, а в чем-то дополняющие мнение Ибн аз-Зубайра.

Рассмотрим теперь три современных анализа композиции суры «Корова», один из которых принадлежит мусульманскому ученому, а два — европейским исламооведам.

Начнем с анализа композиционного и смыслового единства суры «Корова» современным пакистанским комментатором Корана, Амином Ахсаном Ислахи²⁶. Насколько можно судить по изложениям его концепции, Ислахи выделяет в каждой суре ее композиционные элементы и стыки между ними, определяя тему и содержание каждого элемента, а затем устанавливает смысловую сердцевину суры, *‘amud* ‘столб’ или ‘хребет’. Выделяя смысловые элементы, Ислахи старается включить в них как можно больше текста и признает стыки только там, где есть явный смысловой разрыв.

Вот его представление о композиции суры 2 (по изложению Мустансира Мира):

1. Введение — аяты 1—39; другими словами, Ислахи отказывается от выделения фрагмента с экспозицией трех разрядов лю-

²⁶ Изложение взглядов Ислахи см. статьи: *Mustansir Mir* (University of Michigan, Ann Arbor). *The sūra as a unity: a twentieth century development in Qur’ān exegesis // Approaches to the Qur’ān / Eds. G. R. Hawting, Abdul-Kader A. Shareef. London: Routledge, 1993. P. 211—224; A. H. Mathias Zahniser* (Asbury Theological Seminary, Wilmore). *Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras: al-Baqara and al-Nisā’ // Literary Structures of Religious Meaning in the Qur’ān / Ed. by Issa J. Boullata. Richmond (Surrey): Curzon, 2000. P. 26—55.*

- дей (начальные двадцать аятов) и фрагмента о творении мироздания и человека, см. выше;
2. Обращение к израильтянам — аяты 40—121;
 3. Авраамово наследие — аяты 122—162; другими словами, Ислахи объединяет фрагменты об Ибрахиме и Ка'бе вместе;
 4. Шариат, или Закон — аяты 163—242;
 5. Освобождение Ка'бы — аяты 243—283: это — самый спорный с нашей точки зрения элемент концепции Ислахи;
 6. Заключение — аяты 284—286; Ислахи удлиняет заключение на один аят, так как обычно концовкой считают два последних айата.

Хотя Мустансир Мир эксплицитно не определяет *'amud* суры «Корова», но для Ислахи это явно что-то вроде «подготовки к освобождению Ка'бы», то есть, добавим мы, обоснование обособления и самоопределения ислама внутри авраамической традиции.

Концепция Ислахи оказывается довольно близкой к предложенной нами, хотя есть и отличия.

Автор вышеупомянутой статьи, Захнизер, выделяет линию изучения композиции суры 2, восходящую к Ислахи, в которую он включает Мустансира Мира, Нила Робинсона и самого себя. На кратком изложении вклада двух последних мы и закончим статью.

Нил Робинсон, хотя и испытал на себе влияние Ислахи и пользуется его результатами, однако идет дальше чисто тематического анализа. Он обращается, и в этом его позиция близка нашей, к таким формальным критериям, как типы стихов и групп стихов (например, полемика, эсхатология, повествование, доказательства), позиция стиха в суре, повторы, особенно готовых формул, сравнения и противопоставления, рифмующиеся фразы с атрибутами Бога.

Робинсон, как и Ислахи, выделяет шесть разделов в композиции суры 2. Эти разделы объединены у него темой созидания мусульманской общины в свете изменения направления молитвы с Иерусалима на Мекку:

1. Пролог: откровение, вера и неверие, сотворение Адама — ст. 1—39;
2. Критика евреев и христиан Аравии, часто с использованием метафоры неудачной сделки, собрание коротких рассказов о сынах Израиля во времена Моисея — ст. 40—121;

3. Призыв сынам Израиля объединиться с мусульманской общиной вокруг фигуры Авраама, причем Ка'ба, в связи с поворотом *киблы*, играет здесь важную роль — ст. 122—152;
4. Установление закона мусульманской «общины-посредника» (см. 2:143) — ст. 153—242;
5. Действия, которые следует предпринять, чтобы освободить Ка'бу как ритуальный центр новой общины — ст. 243—283;
6. Эпилог — ст. 284—286.

Сам Матиас Захнизер, подобно предложенному нами подходу, анализирует формулы обращения и делает вывод, что они часто, но не всегда обозначают стык главных композиционных блоков суры.

Он выделяет единый блок (ст. 30—39) с историей Адама и говорит о том, что история Адама тематически соответствует фрагментам о человечестве в целом, история Моисея — рассказу о сынах Израиля, история Авраама делает акцент на общем основании людей писания и правоверных. Распределение этих трех историй, по его мнению, подтверждает деление Ислахи — Робинсона на основные блоки.

Особо Захнизер обсуждает вопрос, почему стихи 122—123 следует считать началом нового фрагмента, а не завершением предыдущего, как это делаем мы. Детали этой полемики формат настоящей статьи уже не вмещает.

В заключение укажем, что анализ композиции Корана и его отдельных сур только начинается, и исследователей на этом пути ожидают самые неожиданные открытия, которые могут иметь значение как для религиоведения, так и для истории арабской литературы, влияние на которую стиля Корана в самых различных аспектах исследовано пока еще явно недостаточно.

ЗАМЕТКИ ОБ ИМЕНАХ КОРАНА И ТЕРМИНАХ «СУРА», «АЙАТ»*

Предмет данной статьи — дать сведения о названиях Корана и его основных структурных частей, об их возможной этимологии и об употреблении в самом Коране. Мусульманское корановедение и европейская исламоведческая наука накопили по данному вопросу большой фонд наблюдений, гипотез, концепций, которые мы кратко осветим в нашем изложении.

1. «Коран»

Название священной книги мусульман звучит по-русски «Коран». В большинстве справочников можно прочесть, что арабское слово *Qur'ān* — это отглагольное имя со значением «чтение», однако вопрос этот не представляется столь простым. Существовали и существуют разные, довольно многочисленные, мнения относительно этимологии этого термина.

1.1. Употребление в Коране

Начнем с того, что слово *qur'ān* не засвидетельствовано в арабских текстах, относящихся к домусульманскому времени. Таким образом, Коран оказывается первым текстом, в котором это слово употребляется.

* Данная статья представляет собой расширенный и переработанный вариант публикации: Мусульманское учение об именах Корана // Арабская филология. Вып. 2 (посвящен 75-летию профессора Г. М. Габучана). М., 2004.

Корень *q-r-* довольно частотен в Коране; производные от него встречаются 85 раз. При этом лишь одна словоформа не имеет никакого отношения к значению «читать»¹.

Остальные словоупотребления распределяются так: глагол *qara'a* 'читать, рецитировать' — 16 раз; глагол четвертой породы *aqra'a* 'учить читать' — 1 раз; слово *qur'ān* — 68 раз.

Слово *qur'ān* не во всех контекстах является названием Писания ислама, хотя это значение преобладает. Конкорданс к Корану указывает четыре особых словоупотребления: два раза — в значении «чтение, рецитация» (*qirā'a*), см. (65:17—18), и два раза — в значении «молитвенная рецитация, молитва», см. (17:78)². Эти данные подтверждают классические словари, например «Лисан ал-'араб», и комментарии, например, «Тафсир ал-Джалалайн», ср. также А. Т. Welch, «al-Ḳur'ān», EI-2.

В остальных контекстах (всего их — 64) это слово обозначает Коран. Правда, некоторые европейские исследователи отмечают случаи, где, по их мнению, это слово обозначает не весь Коран, а какую-то его часть (см.: Уэлч. Цит. соч.), но ситуацию это существенно не меняет.

Таким образом, анализ употребления слова *qur'ān* в кораническом тексте показывает, что понимание значения названия писания ислама как «чтение» является естественным выбором, подсказанным стандартным развитием семантики корня: «читать» — «чтение» — «Чтение».

Добавим к сказанному еще ряд замечаний. Во-первых, контексты, в которых встречается данное слово как название книги, имеют весьма примечательное хронологическое распределение. Не считая единичных раннемекканских и мединских контекстов, подавляющее большинство их (55 словоупотреблений) относятся к позднемекканскому периоду, то есть именно к тому времени, когда в коранической проповеди активно разрабатывается и оформляется идея писания ислама в ряду других писаний³.

¹ Речь идет о слове *qur'* (мн. ч. — *qurū'*) 'месячный цикл, период (у женщин)': «А разведенные выжидают сами с собой три периода (*qurū'*)...» (2:228).

² См.: Му'джам алфаз ал-Кур'ан ал-карим. Бейрут, 1973.

³ См., например, статью «Эстетические мотивы в Коране» в настоящем сборнике. А. Т. Уэлч в вышеупомянутой статье высказывает аналогичную мысль. Он пишет: «Большинство словоупотреблений термина *ḳur'ān* в писании ислама датируются периодом приблизительно в десять лет, начиная с

Во-вторых, слово «Коран» как название писания ислама довольно часто употребляется в кораническом тексте с рядом эпитетов и определений, набор которых тоже представляет интерес ⁴.

Наиболее частотным эпитетом оказывается «арабский» — семь контекстов (12:1; 20:113; 39:27; 41:3; 41:44 (по контексту айата); 42:7; 43:3) ⁵.

Остальные семь эпитетов значительно менее частотны:

— «славный» (*majīd*) — 2 (50:1; 85:21);

— «ясный» (*mubīn*) — 2 (15:1; 36:69);

— «благородный» (*karīm*) — 1 (56:77) ⁶;

— «великий» (*'aẓīm*) — 1 (15:87);

— «мудрый» (*ḥakīm*) — 1 (36:2);

— «дивный» (*'ajab*) — 1 (72:1);

— «содержащий напоминание» (*dhū 'l-zikr*) — 1 (38:1) ⁷.

1.2. Этимология имени *qur'ān*

Мусульманская традиция. Посмотрим, как объясняется этимология этого термина в знаменитом словаре «Лисан ал-'араб» (Язык арабов) Ибн Манзура (ум. 1311) и «Совершенстве в коранических науках» Суйути (ум. 1505), представляющих, соответственно, филологическую и корановедческую точки зрения на данный предмет.

того момента, когда Мухаммад начал практиковать публичную молитву (то есть, примерно, с 614 года. — Д. Ф.) и кончая временем незадолго до битвы при Бадре, которая состоялась в 624 году».

⁴ Среди полусотни случаев, когда имя «Коран» не имеет эпитетов, выделяется группа словоупотреблений «этот (*hādhā*) Коран», где слово явно претерпело субстантивацию и является уже чистым номинативом, а не масдаром (6:19; 10:37; 12:3; 17:9; 17:88; 17:89; 18:54; 25:20; 27:76; 30:58; 34:31; 39:27; 41:26; 43:31; 59:21 — всего 15 контекстов).

⁵ Что легко объяснимо, ибо понятие о писании ислама формируется в кораническом откровении в противопоставлении его писаниям родственных монотеистических религий, существенным моментом которого является тезис о том, что каждому народу дается писание на его языке, ср. (14:4). Как легко заметить, больше половины этих контекстов встречаются в группе суры, называемых в арабской традиции «Хаваимим» (суры 40—46), в которых активно разрабатывается учение о писании ислама.

⁶ Именно этот эпитет «прирос» к имени «Коран» в традиции ислама. «Благородный Коран» (*al-Qur'ān al-karīm*) — так говорят и это пишут на обложке рукописного списка или печатного текста Корана.

⁷ Отметим, что четыре эпитета из этого списка (*majīd*, *karīm*, *'aẓīm*, *ḥakīm*) входят также в число «прекраснейших имен» Всевышнего.

Информация в обоих источниках в ряде существенных моментов совпадает, однако акценты расставлены по-разному. Если суммировать различные мнения, упоминаемые в этих книгах, равно как и в сочинениях других арабских авторов, можно сказать, что спорными для исламской традиции являлись четыре основных вопроса:

- 1) Является ли название «Коран» именем собственным, не имеющим общезыковой этимологии, или же оно восходит к некоему этимологически обоснованному общезыковому значению?
- 2) Во втором случае, означает оно «свод» или «чтение»?
- 3) Читается оно с хамзой или без хамзы?
- 4) Восходит ли оно к корню *q-r-* или к корню *q-r-n*?

Словарь однозначно помещает данное слово в корень *q-r-* и возводит его к глаголу *qara'a*, указывая, что оно в тексте Корана может выступать не как название писания, а как отглагольное имя (масдар) со значением «чтение» со ссылкой на упоминавшийся выше аят (75:17): «На Нас лежит соби́рание (*jam'*) и чтение (*qur'ân*) его (т. е. Корана. — Д. Ф.)».

Тем не менее Ибн Манзур отказывается от значения «читать», несмотря на все текстуальные указания именно на него, и предпочитает ему гораздо менее частотное значение исходного глагола, к тому же ни разу не встретившееся в Коране — «соби́рать, сводить воедино», а не «читать». Со ссылкой на Абу Исхака аз-Задждаджа⁸ он утверждает, что слово «Коран» как название писания означает «свод», ибо он собирает вместе (*jama'a*) суры и сводит, соединяет (*damma*) их.

Это, можно сказать, одна линия толкования термина. Принципиально другое толкование дается со ссылкой на имама Шафи'и⁹, который читал это слово без хамзы — *Qurân* и считал его собственным именем, не имеющим этимологии подобно названиям других писаний — «Тора» и «Евангелие»¹⁰.

⁸ Абу Исхак Ибрахим ибн ас-Сари аз-Задждадж (855—923), известный грамматист басрийской школы и корановед.

⁹ Мухаммад ибн Идрис аш-Шафи'и ал-Мутталиби (767—820), знаменитый египетский правовед, основатель шафиитского толка мусульманского права.

¹⁰ В мусульманской традиции оба слова считаются именами собственными, хотя они имеют совершенно определенную этимологию. Первое — в еврейском языке, второе — в греческом. «Тора» значит «учение», а «Евангелие» — «радостная весть, благовествование».

Ибн Манзур приводит также свидетельства, что два из семи канонических чтецов Корана — ‘Абдаллах ибн Касир¹¹ из Мекки и Абу ‘Амр ибн ал-‘Ала’ из Басры¹², читали слово *Qurān* без хамзы, причем чтение Ибн Касира он выводит от самого Пророка ислама.

Тем не менее можно понять, что для автора «Лисан» данное чтение и соответствующее ему толкование не являются основными.

В отличие от Ибн Манзура Суйути, принадлежавший к шафиитскому толку, естественно склоняется к приведенному выше толкованию, восходящему к мнению имама Шафи‘и и чтению Ибн Касира¹³.

Кроме того, Суйути перечисляет мнения тех, кто считал, что название «Коран» значит «свод», хотя и выводил это значение на основании разных этимологий.

Богослов Аш‘ари¹⁴ и филолог ал-Фарра’¹⁵, также как и Шафи‘и, исходившие из чтения данного названия без хамзы, связывали свое толкование с корнем *q-r-n*. Первый возводил его к глаголу *qarana* ‘сочетать’, второй — к слову *qarā’in* ‘контексты’, то есть применительно к Корану — сочетающиеся между собою по смыслу разные стихи, иными словами, «параллельные места». Таким образом, эти два толкования, как легко заметить, хорошо согласуются с мнением Шафи‘и.

Суйути приводит и упоминавшееся выше мнение Абу Исхака аз-Задждаджа, что значение «свод» связано с корнем *q-r-* и производно от *qar* ‘свод, собрание», которое он возводит также и к другим известным филологам.

Со ссылкой на Лихйани¹⁶ Суйути также упоминает то, что название «Коран» может означать «чтение», являясь масдаром от глагола

¹¹ ‘Абдаллах ибн Касир ад-Дари (665—738), знаменитый мекканский чтец Корана, один из семи канонических чтецов, перс по происхождению, по профессии парфюмер.

¹² Абу ‘Амр ибн ал-‘Ала’, Заббан ибн ‘Аммар (690—771), известный басрийский филолог и языковед, знаток древней поэзии, один из семи канонических чтецов Корана, учитель Сибавайхи и ал-Халила ибн Ахмада.

¹³ Подробнее изложение данного вопроса см.: *Джлал ад-Дин ас-Суйути*. Совершенство в коранических науках. Вып. 3. Учение о своде Корана. М., 2003. С. 26—33.

¹⁴ Абу-л-Хасан ‘Али ибн Исма‘ил ал-Аш‘ари (873—935), основатель аш‘аритской школы богословия, пришедшей на смену му‘тазилитскому каламу и ставшей теологической основой суннитского правоверия.

¹⁵ Ал-Фарра’, Абу Закарийа Йахйа ибн Зийад (761—822), известный грамматист куфийской школы и корановед.

¹⁶ Вероятно, имеется в виду Абу-л-Хасан ‘Али ибн ал-Мубарак (вар. ибн Хазим) ал-Лихйани, жил в первой половине IX в., филолог, ученик

qara'a в значении «читать». Однако для него это толкование явно не основное.

Европейское исламоведение. В отличие от мусульманских ученых европейские исламоведы — в виду отсутствия данного слова в арабском языке до ислама — уделили внимание возможным внешним параллелям для объяснения происхождения и семантики термина.

Корень *q-r-*, от которого образовано это слово¹⁷, — общесемитский, что тоже делает поиски параллелей в семитских языках естественным направлением исследования.

В исламоведческих работах практически общим местом стало утверждение, что слово *qur'ān* в арабском языке представляет собой заимствование из арамейского (сирийского) языка¹⁸, дошло оно и до наших дней¹⁹.

Швалли и другие утверждали, что «читать» — не исконное значение арабского глагола *qara'a*, что оно заимствовано вместе с формой отглагольного имени. Заимствование это могло произойти, как полагали, еще до возникновения ислама, однако названием Писания ислама данное имя стало лишь в самом кораническом откровении²⁰.

Укажем еще на два обстоятельства, которые, на наш взгляд, делают этимологию «чтение» предпочтительной. Во-первых, такому названию есть параллель в еврейской традиции, где для Библии употребляется название *Микра* «чтение»²¹. Во-вторых, понимаемое

Киса'и, Асма'и, Абу 'Убайды, один из учителей Абу 'Убайда ал-Касима ибн Саллама.

¹⁷ Другие предлагавшиеся арабскими учеными корневые варианты (*q-r-n*) европейские исламоведы не рассматривали, и вполне оправданно, как надуманные.

¹⁸ В статье «Коран» в ЭИ-1 (F. Buhl) и в ЭИ-2 (A. T. Welch) отмечается, что такие авторитеты, как Ф. Швалли, редактор первого тома второго издания «Истории Корана» Т. Нельдеке, см.: *Th. Nöldeke. Geschichte des Qorans. 2nd ed. Leipzig, 1909. T. 1. S. 33—34*; Ю. Велльхаузен и Й. Хоровитц полагали, что это название восходит к заимствованному из сирийского слову *ḵeryānā* или *ḵiryānā* 'чтение, читаемое', используемому в христианской литургии в сирийской церкви.

¹⁹ См., например: *Е. Резван. Коран и его мир. СПб., 2001. С. 35.*

²⁰ Тем самым фактически было предложено возможное объяснение того факта, почему арабские филологи, ища чисто арабскую этимологию названия, делали акцент не на значении «чтение», инородность которого они, по-видимому, ощущали, а на другом, более исконном значении корня — «свод», которое к тому же очень подходило к писанию.

²¹ См.: *Nöldeke. Geschichte des Qorans. T. 1. S. 31—32.*

таким образом, название «Коран» соотносится с первым словом, с которого, согласно традиции, началось ниспослание откровения Мухаммаду — *iqra'* «Читай!», см. Коран 96:1.

Став же названием писания, слово «Коран» в других контекстах уже не употреблялось, фактически превратившись, как это и утверждают многие мусульманские авторитеты, в собственное имя книги.

1а. Другие имена Корана

Коран — главное и основное имя Писания ислама, однако в мусульманской традиции существуют и другие его названия, тоже входящие к тексту самого Корана. Наиболее известные и распространенные из них:

- *al-Kitāb* ‘книга, писание’²²;
- *al-Dhikr* ‘напоминание, предупреждение’²³;
- *al-Furqān* ‘различение’²⁴;
- *at-Tanzīl* ‘ниспослание’²⁵;
- *al-Waḥy* ‘откровение’²⁶.

В отличие от имени «Коран» остальные названия употребляются также применительно к священным текстам других религий — христианства и иудаизма.

Мусульманская традиция. Мусульманские ученые разработали учение об именах Корана, которое в каком-то смысле является параллелью и дополнением к учению о «прекраснейших именах» Всевышнего²⁷. Стержнем этого учения является список имен Корана, извлеченный из самого текста Корана, и толкование этих имен.

²² Слово «писание, книга» в разных падежах и состояниях обозначает Коран около 70 раз.

²³ Слово *dhikr* употребляется в Коране как название писания ислама или других писаний 34 раза.

²⁴ Слово «различение» в этом значении употребляется в Коране три раза (2:185; 3:4; 25:1).

²⁵ Слово *tanzīl* как название писания употреблено в Коране 11 раз, причем 5 раз в первом или втором аяте суры (32:2; 39:1; 40:2; 45:2; 46:2) в составе стандартного для позднемекканских сур зачина. Остальные употребления — это (20:3; 26:192; 36:5; 41:42; 56:80; 69:43). Кроме того, два раза это слово обозначает сам процесс ниспослания (17:106; 76:23).

²⁶ Слово *waḥy* имеет это значение в двух аятах (21:45; 53:4).

²⁷ Мы рассматриваем это учение по: *Джалал ад-Дин ас-Суйути*. Совершенство в коранических науках. Вып. 3. Учение о своде Корана. М.: Муравей, 2003 (далее. — Суйути-3). Гл. 17, где дается весь список имен с пояс-

Можно предположить, что списки имен Корана стали составлять сравнительно поздно, не ранее XI в. Во всяком случае, нам неизвестны версии, предшествующие списку багдадского законоведа Шайдалы (ум. 1100), содержавшему 55 имен, на который опираются Заркаши в «Доказательстве о коранических науках»²⁸ и Суйути в «Совершенстве в коранических науках», упомянутом выше.

Существовало еще два списка, относящихся к XIII в., которые были известны и Заркаши, и Суйути.

1) Список сирийского ученого, авторитета по чтением Корана Сахави (ум. 1245)²⁹, в котором всего 23 имени, причем из них лишь одно не содержится в версии Шайдалы. Этот список сохранился и опубликован, однако он был, вероятно, менее авторитетен. Во всяком случае, ни Заркаши, ни Суйути его не упоминают, хотя, безусловно, знают и цитируют труд ученого. В списке Сахави отчетливо выделяется группа из девяти, так сказать, главных имен Корана, которые подробно разбираются, а остальные имена просто упоминаются. Это уже упоминавшиеся имена «Коран», «Писание», «Различение», «Напоминание», «Откровение», «Ниспослание», а также «Рассказ» (*Qaṣaṣ*), «Дух» (*Rūḥ*), «Повторяемые» (*Mathānī*).

2) Список андалусского ученого, законоведа, богослова, филолога и философа, суфия, комментатора Корана 'Али ибн Ахмада ал-Харалли (ум. 1241), жившего в Египте, Сирии и Магрибе. Его книга «Ключ к запертой двери, ведущей к пониманию ниспосланного Корана» (Мифтах ал-баб ал-мукфал ли-фахм ал-Кур'ан ал-мунзал), сохранившаяся в рукописи, осталась для нас недоступной, однако Заркаши говорит, что его список содержал более 90 имен. По-видимому, этот список, которым ни Заркаши, ни Суйути также не пользовались, был построен на ином, чем у Шайдалы и Сахави, основании, ибо вряд ли можно найти почти сто имен для Писания ислама в самом тексте Корана³⁰.

нениями; а также: *Бадр ад-Дин аз-Заркаши* (ум. 1392). Ал-Бурхан фи 'улум ал-Кур'ан. Бейрут, 1988. Т. 1. С. 273—282. Текст Суйути фактически представляет собой отчасти переработанный и дополненный вариант Заркаши.

²⁸ См.: *Бадр ад-Дин аз-Заркаши*. Ал-Бурхан фи 'улум ал-Кур'ан. Бейрут, 1988. Т. 1. С. 273—282.

²⁹ *'Алам ад-Дин ас-Сахави*. Джамал ал-курра' ва-камал ал-икра'. Бейрут, 1993, книга первая — «Рассыпанный жемчуг об айатах и сурах» (Наср ад-дурар фи зикр ал-айат ва-с-сувар). Т. 1. С. 129—191.

³⁰ Примечательно, однако, что в этом списке число имен Корана почти достигает числа «прекраснейших имен» Всевышнего, которых, как известно, девяносто девять.

Относительно позднее начало разработки данной темы в корановедении, равно как и сам принцип отбора имен, зафиксированный в известных нам списках, — извлечение их из текста писания ислама, а не из реального употребления верующими, — говорят о многом. По всей видимости, цель этих списков не столько прагматическая — перечислить наиболее употребимые среди мусульман названия Книги³¹, сколько богословская — проанализировать и продемонстрировать учение о Коране, которое ниспослано вместе с ним и в его составе, показав, как сам Всевышний характеризует Свое слово.

Выделим в этой связи несколько моментов в данном разделе мусульманского корановедения, которые заслуживают особого внимания.

Суммарное число имен во всех известных нам списках равняется 56³², однако нередки случаи, когда два имени являются, по сути дела, морфологическими дуплетами, варьирующими одну и ту же тему, например:

«разъяснение» (*bayān*) и «изъяснение» (*tibyān*);

«напоминание» (*dhikr*) и «поминание» (*tadhkira*);

«мудрость» (*ḥikma*) и «мудрый» (*ḥakīm*);

«наставление» (*hudā*) и «ведущий, наставляющий» (*hādī*); «благая весть» (*bushrā*) и «благый вестник» (*bashīr*).

Сюда же можно отнести и пару «рассказ» (*Qaṣa*) и «лучший рассказ» (*aḥsan al-ḥadīth*)³³.

Все наименования Корана из рассматриваемого списка можно разделить на две группы. Первая, относительно небольшая группа — это собственно имена (7 имен). Вторая — это эпитеты: простые (45 имен) и сложные, то есть, словосочетания (4 имени).

Первая группа (собственно имена) включает в себя, прежде всего, шесть наиболее употребительных имен, которыми Коран обычно и называют. Это «Коран», «Писание», «Различение», «Напоминание», «Ниспослание», «Откровение»³⁴.

³¹ В таком качестве эти списки и неудобны, и непрактичны, ибо многие включенные в них слова практически никогда не используются как названия Корана в беседах о нем.

³² Это — 54 имени, которые приводит Суйути, плюс недостающее имя из списка Шайдалы, взятое у Заркаши, плюс одно дополнительное имя, которое включил в свой список Сахави.

³³ Подробнее обо всех именах см. Суйути, вып. 3, гл. 17.

³⁴ Легко заметить, что все эти имена входят в группу главных имен, выделенных в списке Сахави.

Как было сказано выше, все имена, кроме имени «Коран», могут применяться и к другим, предшествующим Корану, писаниям, которые также есть и откровение, и ниспослание, и различие³⁵.

В группе эпитетов, включающей в себя почти 50 имен, особняком стоят четыре сложных эпитета: «Прямой Путь» (*ṣirāṭ mustaqīm*), «Великая Весть» (*naba' 'aẓīm*), «Лучший Рассказ», «Надежная Опора» (*'urwa wuthqā*).

Остальные эпитеты, в силу морфологических особенностей арабского языка, трудно разделить на существительные и прилагательные, ибо грань между этими категориями в арабском языке весьма расплывчата. Кроме того, как показывают отмеченные выше пары «мудрость» (*ḥikma*) и «мудрый» (*ḥakīm*), «наставление» (*hudā*) и «ведущий, наставляющий» (*hādī*), «благая весть» (*bushrā*) и «благой вестник» (*bashīr*), один и тот же эпитет может быть выражен как субстантивно, так и адъективно.

Отметим еще один момент, который представляется нам весьма примечательным. В анализируемом списке имен Корана можно выделить две подгруппы. Элементы одной из них входят также в число «прекраснейших имен» Аллаха, элементы другой являются также эпитетами пророков и, прежде всего, Пророка ислама³⁶.

Подгруппа имен, являющихся эпитетами Корана и одновременно «прекраснейшими именами» Аллаха, включает в себя десять элементов:

- 1) «Благородный» (*karīm*);
- 2) «Свет» (*nūr*);

³⁵ Применимость имени «Различение» к Торе Суйути специально иллюстрирует цитатой из Корана: «И вот Мы даровали Мусе писание и различение» (2:53). Он даже находит единичный случай, правда, не в самом Коране, а в хадисе, где Псалмы, которые в исламе понимаются как отдельное писание, ниспосланное Давуду, названы Кораном.

В этом контексте Суйути ставит вопрос о применимости имен прежних писаний к Корану. В списке Шайдалы есть два таких примера, засвидетельствованные самим Кораном, а именно, «Свитки» (*suḥuf*) и «Псалмы, Псалтырь» (*zabūr*), которые мы также включили в эту первую группу. К ним Суйути добавляет два хадиса, в которых Коран назван Торой, точнее, «новой Торой» и Евангелием.

Не отрицая данных фактов, Суйути специально оговаривает то обстоятельство, что эти наименования, данные Корану самим Всевышним и Его посланником, в дальнейшем применять не разрешается.

³⁶ В этом контексте интересно отметить, что число эпитетов Корана практически оказывается равно половине числа «прекраснейших имен».

- 3) «Высокий» (*'aliyy*);
- 4) «Мудрый» (*ḥakīm*);
- 5) «Охранитель» (*muhaymin*);
- 6) «Истина» (*ḥaqq*);
- 7) «Ведущий» (*hādī*);
- 8) «Справедливость» (*'adl*);
- 9) «Славный» (*majīd*);
- 10) «Великий» (*'azīz*).

Подгруппа эпитетов Писания и, одновременно, Пророка ислама значительно меньше. Она включает в себя всего два элемента, однако очень важных, ибо в них воплощается два основных аспекта пророков и пророчества: «(Благой) Вестник» (*bashīr*) и «(Грозный) Увещеватель» (*nadhīr*), в которых проглядывает манифестация через пророка и писание двух ликов Всевышнего: Его величия (*jalāl*) и Его милости (*jamāl*).

Сказанное подтверждает, что список имен Корана представляет собой тщательно выстроенное учение о писании ислама, которое органически вплетено в учение о Всевышнем, равно как и в учение о пророчестве.

Европейское исламоведение. Уэлч в вышеупомянутой статье из «Энциклопедии ислама» пишет: «Значение термина “Коран”... нельзя до конца понять, если не рассмотреть, как употребляются в Коране несколько близких терминов». Однако рассмотрение данного вопроса в европейской науке пошло несколько иным путем, не столько теоретическим богословско-вероучительным, сколько прагматическим историко-филологическим.

Суммируя сделанное его предшественниками, Т. Нельдеке, Р. Беллом, У. М. Уоттом, А. Джеффери, Р. Блашером и другими, Уэлч рассматривает из числа упомянутых выше слов только небольшую группу наименований Корана, таких как «Писание», «Различение», «Поминание»³⁷, «Мудрость» (*ḥikma*), «Повторяемые» (*mathānī*)³⁸.

³⁷ Уэлч добавляет третий морфологический двойник к тем двум, которые есть в списке Суйути (*dhikr* и *tadhkira*), а именно *dhikrā* в аятах (6:90; 9:120).

³⁸ Говоря об этимологии этого довольно загадочного коранического термина (15:87; 39:23), Уэлч перечисляет разные предположения, которые высказывались учеными относительно его происхождения. Так, Й. Хоровитц связывал его с известным еврейским термином *мишна*, а Т. Нельдеке — с сирийским, или арамейским, *mathnāhā*.

Вместе с тем европейские ученые, исследуя взаимоотношения термина «Коран» со словами «сура», «айат», исходят из того, что при различии их терминологического значения все они в каких-то контекстах обозначают одно и то же: «единицу, фрагмент откровения» или «запись фрагмента откровения» в самом общем смысле.

16. «Мусаф»

Полный записанный текст Корана как материальный объект называется термином *muṣḥaf* 'список, свод, кодекс'. Ибн Манзур в своем словаре соотносит этот термин с однокоренным словом *ṣaḥīfa* (мн. ч. — *ṣuḥuf, ṣaḥā'if*) 'листы для записи, исписанные листы' и определяет его значение как «свод исписанных листов под одной обложкой (*bayn ad-daffatayn*)»³⁹.

Автор «Лисан ал-'араб» ничего не говорит о возможном происхождении этого термина, равно как и всего корня в целом. Вместе с тем, мусульманская традиция сохранила широко известное предание, которое приводит Суйути:

Когда Абу Бакр⁴⁰ составил свод Корана, он сказал: «Назовите его». Одни сказали: «Назовем его Инджил⁴¹», но это имя не понравилось. Другие сказали: «Назовем его *sifr*⁴²», но и это имя не понравилось, как связанное с иудеями. Тогда Ибн Мас'уд⁴³ сказал: «Я видел в Эфиопии писание, которое там называли *muṣḥaf*». Так свод и назвали «мусаф»⁴⁴.

Согласно этому преданию, известному в разных изводах, слово *muṣḥaf* эфиопского происхождения. С этим согласуется и мнение ев-

³⁹ Это означает, что термин *muṣḥaf* неверно переводить применительно к Корану («свиток»), как иногда делается, см., например: *Е. Резван. Коран и его мир. С. 35.* Это именно «кодекс» в терминологическом значении этого слова.

⁴⁰ Абу Бакр ас-Сиддик, 'Абдаллах ибн 'Усман (573—634), один из первых мусульман, отец 'Аиши, первый праведный халиф (632—634).

⁴¹ Так в Коране называется Евангелие, см. (3:3, 48, 65; 5:46, 47, 66, 110; 7:157; 9:111; 48:29; 57:27).

⁴² Слово *sifr* — это арабизированный вариант еврейского слова *сефер* 'книга', которым называются книги Библии.

⁴³ 'Абдаллах ибн Мас'уд (ум. 653), личный слуга Мухаммада, составитель одного из ранних письменных сводов Корана. Был в составе группы мусульман, которая эмигрировала в Эфиопию из Мекки, чтобы избежать преследования, вернулся незадолго до хиджры Пророка ислама и последовал за ним в Медину.

⁴⁴ См.: *Суйути. Цит. соч. С. 32.*

ропейских ученых. Так, Дж. Бартон в статье «*Mushaf*» в ЭИ-2 указывает, что уже Нельдеке отметил, что корень *s-h-f* встречается только в арабском и эфиопском, в котором его семантика охватывает собой значения «копать», «хоронить», «высекать надпись на камне» и отсюда «писать», и от этого последнего значения впоследствии и произошло слово *мусхаф* в значении «книга».

Опираясь также на свидетельство лексикографа Ибн Дурайда, который считал, что глагол от данного корня имеет йеменское происхождение, и указывал, что в южноаравийском языке слово *maṣḥafa* значит 'лопата, мотыга', Нельдеке, а также и Швалли заключали, что арабы заимствовали слова этого корня от химйаритов, обитавших в Южной Аравии или же прямо от эфиопов. Со времени Нельдеке и Швалли версия об эфиопском происхождении утвердилась в науке. Оба ученых полагали, что заимствование произошло еще до возникновения ислама, однако, поскольку данный термин применительно к писанию ислама не встречается в самом Коране, его употребление в качестве обозначения письменного свода Корана появилось позднее, уже после смерти Мухаммада. На это же, собственно, указывает и приведенное выше предание.

2. «Сура»

Относительно этого термина и мусульманские ученые, и европейские исламоведы также высказывали различные мнения, с характерными для обеих традиций акцентами, которые мы уже наблюдали при рассмотрении термина «Коран». В своей совокупности этот спектр мнений показывает, что этимология этого термина, остающаяся неясной до конца, скорее всего, выходит за пределы собственно арабского языка.

2.1. Употребление в Коране

Слово «сура», так же как и слово «Коран», не засвидетельствовано в доисламских текстах, и впервые входит в арабский язык именно в составе коранической проповеди.

Корень *s-w-r*, к которому восходит данное слово, не относится к числу частотных в Коране. Всего производные от корня встречаются в Коране 17 раз, причем 10 из них — это употребления слова *sūra*. Остальные словоупотребления распределяются так: имя *sūr* 'сте-

на' — 1 раз (57:13), глагол *tasawwara* 'взбираться, влезать на стену' — 1 раз (38:21), имя *aswira* (мн. ч. — *asāwir*) 'браслет' — 5 раз (1 раз в ед. числе — 43:53; 4 раза во мн. числе — 18:31; 22:23; 35:33; 76:21). Легко заметить, что оба данных субстантива имеют общую семантическую доминанту, они обозначают нечто окружающее какой-то объект и тем самым его отграничивающее от всего остального, а глагол имеет явно отыменную природу.

Что касается слова *sūra*, то оно встречается в Коране 10 раз (девять раз в ед. числе и один раз — во мн. числе), причем только в значении «(отдельная) часть Корана». Два употребления — позднемекканские (10:38; 11:13), но большая часть — мединские (2:23; 9:64, 86, 124, 127; 24:1; 47:20 — дважды).

Следует отметить еще одно обстоятельство. В отличие от корня *q-r-*, где все подводило к значению «чтение», в данном корне мы наблюдаем определенную обособленность значения слова «сура» от семантики остальных производных от этого корня слов.

Возможно, если судить по хронологическому распределению контекстов, термин «сура» появляется в коранической проповеди позднее термина «Коран», когда текст обрел характер не только устного слова, но и письменной записи, точнее, отдельных письменных записей, сводящих воедино разновременные откровения.

2.2. Этимология термина

Мусульманская традиция. Как и в случае с термином «Коран», арабские ученые не обсуждают возможность неарабского происхождения слова и демонстрируют ту же степень неопределенности и неуверенности в отношении как его произношения: с хамзой или без нее, так и его этимологии.

Ибн Мансур в «Лисан ал-'араб» подводит итог взглядам арабских лексикографов, подробно рассматривая мнения таких авторитетных составителей словарей, как Азхари⁴⁵, Джаухари⁴⁶, Ибн Сиды⁴⁷.

Он выделяет две точки зрения на состав корня этого слова.

⁴⁵ Абу Мансур Ахмад ибн Мухаммад ал-Азхари (895—981) является автором опубликованного словаря «Тахзиб ал-луга».

⁴⁶ Исма'ил ибн Хаммад ал-Джаухари (ум. 1003), автор широко известного много раз издававшегося словаря «Сахах (вар. Сихах) ал-'арабиййа».

⁴⁷ Ибн Сиды, 'Али ибн Исма'ил (1007—1066), андалусский лексикограф, автор известного неоднократно издававшегося словаря «ал-Мухкам».

Большинство ученых возводили это слово к корню *s-w-r* и читали его без хамзы.

Другие — возводили его к корню *s-'-r*, но при этом одни читали его с хамзой, а другие без хамзы, рассматривая такое чтение как облегченный вариант исходного произношения.

Те, кто выбирал первый корень, возводили терминологическое значение слова к употреблению *sūra* по отношению к зданию, где оно обозначает «этаж» (*manzila* или *daraja*). Отсюда смысл объясняли как указание либо на отдельность сур Корана друг от друга, либо на возвышенность и достоинство Корана в целом.

В доказательство возможности второго смысла Ибн Манзур приводит бейт ан-Набиги ⁴⁸ (тавил):

Разве не видишь, что Аллах дал тебе суру (*sūra*).

Взгляни, все царство вокруг нее зашаталось! ⁴⁹

Те же, кто выбирал второй корень, возводили терминологическое значение слова к слову *su'r* (*su'ra*) в значении «остаток (пищи, денег и т. д.)» и понимали его как указание на отдельность сур друг от друга.

Суйути в «Совершенстве» ⁵⁰ начинает с указания на два возможных чтения слова, с хамзой или без нее, однако акценты он расставляет не так, как Ибн Манзур.

Суйути начинает с изложения взглядов тех, кто связывал это слово, независимо от чтения, с альтернативным корнем *s-'-r*, и пишет:

Те, кто произносил *su'ra* с хамзой, образовывали это слово от глагола *as'artu* «оставлять остаток», производного от слова *su'r*, которое означает «остаток напитка в сосуде», утверждая, что *su'ra* — это как бы часть (*qit'a*) Корана.

Те же, кто произносил *sūra* без хамзы, возводили слово к тому же значению, но полагали, что хамза опущена для облегчения произношения.

Лишь после этого Суйути обращается к разбору точек зрения тех, кто соотносил это слово с корнем *s-w-r*, причем приводит много до-

⁴⁸ Имеется в виду поэт ан-Набига ал-Джа'ди, Кайс ибн 'Абдаллах (ум. ок. 670), доисламский поэт, доживший до ислама, принявший его и ставший ревностным сподвижником Пророка ислама. Бейт этот явно сочинен уже после возникновения ислама.

⁴⁹ Из корановедов этот же бейт с той же целью приводят Сахави и Суйути.

⁵⁰ См.: Суйути. Цит. соч. С. 33—34.

полнительного по отношению к Ибн Манзуру материала. Так, он пишет:

Были и такие, кто соотносил это слово со стеной (*sūr*) здания и объяснял его как обозначение частей Корана, следующих одна за другой.

Другие возводили это название к стене (*sūr*) города на том основании, что сура охватывает собой айаты и сводит их вместе подобно тому, как стена города объединяет дома друг с другом.

На том же основании его соотносили со словом *siwār* «браслет», поскольку браслет охватывает собой запястье.

Говорили еще, что название выбрано потому, что сура вознесена высоко, ибо она — речь Аллаха⁵¹, а слово это и обозначает место высокое.

....

Говорили еще, что такое название выбрано, поскольку суры стоят одна на другой, и возводили его к слову *tasawwur* «залезть, забраться на стену», ср. «когда перелезли через стену (*tasawwarū*) в святилище» (38:21).

Обращает на себя внимание тот факт, что если лексикограф, объясняя этимологию и значение слова «сура», оставляет без внимания прочие производные от корня *s-w-r*, употребленные в Коране, то корановед, напротив, пытается выстроить единый семантический ряд из всех этих слов, выделяя во всех них идею отграничения, отдельности.

Европейское исламоведение. Тот факт, что мусульманские лексикографы и корановеды, искавшие у слова «сура» арабский корень, давали столь разные объяснения происхождения термина, фактически означавшие, что его этимология совсем не ясна, а также отсутствие этого слова в до-кораническом арабском языке заставили европейских ученых обратиться к поиску внешних влияний. Подытоживая результаты этих поисков, А. Т. Уэлч говорит о двух предлагавшихся этимологиях⁵².

Более ранняя точка зрения, имевшая в свое время широкое распространение, которую принимал и Нельдеке⁵³, возводила арабское слово *sūra* к еврейскому *shūrā*, которое в Мишне имеет значение «ряд, серия». У. М. Уотт называет это мнение довольно натянутым и

⁵¹ Заркаши возводит это мнение к знаменитому филологу Ибн Джинни (ум. 1002), который высказал его в комментарии к одному из стихотворений поэта Абу Нуваса (ум. 814).

⁵² См.: ЭИ-2, статья «Sūra»

⁵³ См.: Nöldeke. Geschichte des Qorans. Vol. 1. S. 30—31.

в любом случае плохо объясняющим употребление слова в кораническом тексте⁵⁴.

Ряд чисто спекулятивных предположений об этимологии термина перечисляет А. Джеффри⁵⁵, который, так же как и Уотт, высказывает предположение, разделяемое многими и сейчас, что «сура» происходит от сирийского *šūrtā* (вар. *šūrhā* или *sūrhā*) в значении «письмо» или «часть писания», или просто «написанное».

Как видим, единодушия нет и в европейской науке.

Коснемся еще одного момента. В Библии, как в Ветхом, так и в Новом Завете, деление текста имеет следующие уровни: текст делится на книги, книги — на главы, главы — на стихи. Ссылка на текст Библии при цитировании обычно дается так: название книги (чаще всего в сокращении) — номер главы — номер стиха, например: Быт 10:2 (вариант 10, 2), то есть книга «Бытие», глава 10, стих 2.

Текст Корана разделен на 114 частей, которые называются сурами. Говоря чисто абстрактно, сура как единица деления текста может с функциональной точки зрения соответствовать в делении библейского текста как книге, так и главе. Насколько нам известно, вопрос, чему именно соответствует сура в этом смысле, никогда не ставился ни в арабо-мусульманской, ни в европейской науке.

По умолчанию европейскими учеными принимается, что сура соответствует главе. Именно поэтому при цитировании текста Корана в европейских книгах обычно применяется, по аналогии с Библией, нумерическая символика, например: 10:2, то есть, сура 10, айат 2.

Однако в мусульманской традиции сложилась и до сих широко применяется иная система ссылок на Коран, когда сура обозначается не номером, а именем, например: сура «Йунус», айат 2, или в сокращенном виде: Худ/2. В этой системе сура оказывается ближе к книге Библии, чем к главе, поскольку в структуре Библии названия имеют книги, но не главы⁵⁶.

Вопрос же о том, к чему ближе сура Корана как структурная единица текста, к книге Библии или к главе, совершенно не праздный,

⁵⁴ См.: W. M. Watt. Bell's Introduction to the *Qur'ān*. Edinburgh, 1970. P. 58.

⁵⁵ См.: A. Jeffery. The Foreign Vocabulary of the *Qur'ān*. Baroda, 1938. P. 180—182.

⁵⁶ Мы не затрагиваем здесь вопрос о том, что в еврейской традиции Тора (и только Тора, но не остальные книги Танаха) делится на 52 главы (*параши*), соответствующие годовому циклу чтения текста, которые имеют названия.

поскольку от этого многое зависит в нашем понимании композиционно-структурных особенностей текста. Ведь книга обычно имеет гораздо более целостное оформление и гораздо более автономна, чем глава книги, а соответственно и текст в целом имеет в композиционном отношении несколько иную природу⁵⁷.

Нам представляется, — и мы подробно рассмотрим в другом месте, — что иногда с этой точки зрения сура ближе к книге, а иногда — к главе, хотя в строгом смысле она ни то, ни другое. Четырехуровневому делению текста Библии: текст — книга — глава — стих, соответствует трехуровневое деление текста Корана: текст — сура — аят, где средний уровень соединяет в себе характеристики и черты двух промежуточных уровней в членении библейского текста.

3. «Айат»

3.1. Употребление в Коране

Слово *āya* (мн. ч. — *āyāt* или *āy*) встречается уже в доисламской поэзии, где оно обозначает «знак». В Коране это слово весьма часто. Всего, согласно конкордансу, оно употреблено в тексте в разных формах и состояниях, и с разными местоимениями 336 раз. Никаких других однокоренных знаменательных слов, ни в древнем доисламском языке, ни в кораническом тексте, не засвидетельствовано. Слово стоит особняком, что обычно указывает на иностранное происхождение.

В отдельных случаях данное слово сохраняет в Коране свое исходное значение «знак» с оттенком «знамения», например (2:248), где ковчег называется знаком, или знаменем, царской власти Талута (библ. Саула). Однако обычно оно употребляется в двух специфических, принципиально различных контекстах, сохраняя, однако, свое исходное значение.

⁵⁷ Можно привести такую аналогию. Наш взгляд на композицию некоего литературного сочинения будет во многом различаться в зависимости от того, имеем ли мы дело с циклом очерков (эссе, рассказов), или даже циклом романов, объединенных единым замыслом (эпопеей), например, «Сага о Форсайтах» Дж. Голсуорси или «Трилогия» (Суласийя) Нагиба Махфуза, или же с произведением большой формы, например, с романом, пусть даже и очень длинным, например «Война и мир». Другая аналогия, на этот раз из политики, — это различие между унитарным и федеративным устройством государства.

Во-первых, оно обозначает «знак», или «знамение», в природе или истории, свидетельствующий о Творце, например (2:164, 266; 12:105; 17:12; 26:65—67; 30:20 и др.).

Во-вторых, оно обозначает «знамение», явленное в откровении пророкам, например (2:61), где речь идет о Мусе, но, прежде всего, пророку Мухаммаду. В последнем случае оно обозначает аят Корана, например (2:252; 3:108; 6:124; 28:87 и др.).

Таким образом, кораническое вероучение говорит о двух рядах знаков, или знамений, восходящих к единому источнику и свидетельствующих о Нем, в мире и в писании, что имеет параллель в вероучениях других монотеистических религий.

3.2. Этимология термина

Мусульманская традиция. Ввиду прозрачности значения слова «айат», мусульманские ученые ни в словарях, ни в корановедческих работах подробно не обсуждают вопрос о его этимологии. Однако из того, что разные словари по-разному определяют его корень, либо 'у-у или 'у-а (Лисан), либо '-w-у (Мунджид), явствует, что собственно происхождение этого слова было для мусульманских лексикографов достаточно туманным. Отметим попутно, что в любом из предложенных вариантов корень с точки зрения нормы семитского словообразования выглядит весьма необычно, поскольку состоит только из «слабых» харфов.

Европейское исламоведение. Европейские ученые здесь, как и в предшествующих случаях, занимаются, прежде всего, поиском внешних параллелей, что представляется вполне логичным, учитывая все сказанное выше. А. Джеффри в статье «Ауа» в ЭИ-2 указывает на почти общепринятое мнение, что такой параллелью является слово *ōth* 'знак' из библейского иврита, арамейский эквивалент которого звучит как *āthā*. Если мы примем данное мнение, то это объясняет и необычность корня, и отсутствие других однокоренных знаменательных слов.

Говоря о слове «айат» как обозначении минимальной единицы членения коранического текста, мы упоминали выше, что оно соответствует в этом значении термину «стих» применительно к тексту Библии. Часто те, кто пишут о Коране на европейских языках, в том числе и на русском, употребляют слова «айат» и «стих» как синонимы, что вполне возможно и допустимо при одной оговорке. Надо совершенно отчетливо понимать, что термин «стих» по своему исход-

ному значению совершенно условен для мусульманской традиции применительно к Корану, поскольку в самом Коране совершенно отчетливо заявлено, что Коран — не поэзия, а Мухаммад — не поэт, см. (36:69): «Мы не учили его стихам, и не годится это для него. Это — только напоминание и ясный Коран», ср. также (21:5; 37:36; 52:30; 69:41).

4. Заключение

Мы рассмотрели названия писания ислама и основных его структурных частей. Анализ этимологии этих терминов и их употребления в самом Коране показал, что данная терминология пришла, скорее всего, в арабский язык и в коранический текст из близких языков и родственных религиозных традиций и сложилась одновременно с выработкой в ходе коранической проповеди представления о Писании ислама.

Анализ показал также, что в рассмотрении вопроса о данной группе терминов мусульманская традиция и европейская наука имеют каждая свое отчетливо выделяющееся направление исследования, свою постановку задач, свои методы решения их, что обе научные традиции в каком-то смысле дополняют друг друга, придавая объемность и многогранность нашим представлениям.

Мы отметили также отчетливую апологетическую тенденцию в рассмотрении этих терминов в мусульманской традиции, которая ставила перед собой цель показать и, тем самым, доказать чисто арабское происхождение этих терминов, что требовало подчас изощренной техники объяснения и истолкования. Стык филологии, экзегетики и богословия породил, в частности, очень интересное, на наш взгляд, и оригинальное учение об именах Корана, которое достойно стать предметом самостоятельного исследования.

РАЗМЫШЛЕНИЯ О СУРЕ «НУХ»

1. Коран состоит из глав, расположенных в определенной последовательности. В науке о Коране принято рассматривать вопрос о композиции писания ислама, как в плане диахронии, так и в плане синхронии, на двух уровнях: на уровне отдельных сур и на уровне свода в целом. Однако если посмотреть на проблему более пристально, картина сказывается далеко не столь простой и однозначной.

Мусульманская традиционная наука приводит много свидетельств бытования отдельных сур еще при жизни Пророка ислама. В эту информацию входят предания, фиксирующие «обстоятельства ниспослания» (*asbāb an-nuzūl*) всей суры или же ее фрагментов, а также предания, представляющие собой толкования текста самим Мухаммадом, его высказывания по поводу «достоинств» (*faḍā'il*) суры или ее литургической (или иной) функции. Как бы ни относился исследователь к данным преданиям, занимая позицию полного доверия или, наоборот, полного недоверия к традиции, или же любую промежуточную позицию¹, никакой другой внетекстовой информацией исторического или квазиисторического характера он все равно не располагает. Отсутствие подобных сведений о какой-то суре, в целом не характерное для мусульманской науки, выводит текст за пределы информационного поля, связанного с зарождением ислама и ходом пророческой миссии Мухаммада.

Сура «Нух» (№ 71) как раз и относится к тем немногим кораническим текстам, о бытовании которых при жизни Мухаммада прак-

¹ О спектре возможных исследовательских подходов и позиций см.: H. Berg. *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. Richmond, Surrey: Curzon, 2000; *Method and Theory in the Study of Islamic Origins* / Ed. H. Berg. Leiden: Brill, 2003.

тически ничего не известно. Вспомним, что составление коранического свода было осуществлено, или завершено, уже после смерти пророка ислама. Большинство же сур, как утверждают сами мусульманские ученые, составлены из фрагментов откровения, ниспосланных в разное время и по самым разным поводам². Значит, отсутствие информации, содержащей подтверждение того, что Мухаммад знал эту суру или называл ее по имени, или связывающей ее с какими-то событиями ранней истории ислама, заставляет задуматься над вопросом о том, когда и как именно сура обрела законченность и целостность.

2. В группу сур без подобного информационного «шлейфа» можно включить девять текстов (№ 27, 67, 71, 84, 85, 90, 98, 101, 105). Ни на одну из них не приводятся «обстоятельства ниспослания»³, а на пять из них (№ 27, 67, 71, 101, 105) нет и толкований Пророка⁴. Преимущественно эти суры — ранние. Только одну из них относят ко второму, мединскому этапу деятельности Мухаммада (622—632). Это сура «Ясное знамение» (№ 98)⁵. Остальные же суры относятся к раннемекканским, «поэтическим» (№ 84, 85, 90, 101, 105), или позднемекканским, «рахманским» сурам (№ 27, 67, 71).

По содержанию эти ранние суры объединяет мотив наказания неверных, не принявших посланного к ним пророка, либо в исторической перспективе (наказания прошлых народов, как в сурах 27, 71, 85, 105), либо в перспективе эсхатологической (наказание Судного дня, как в сурах 84, 90, 101). Другими словами, это суры предостережения, обращенного к оппонентам Мухаммада и отсылающего либо к прошлому (историческому опыту), либо к будущему (эсхатологическому предсказанию). При этом исторический урок должен

² О составном характере большинства сур говорит, например, Суйути, см.: *Совершенство в коранических науках*. Вып. 2. М., 2001. Гл. 13. С. 145—146.

³ Сошлемся, например, на Суйути, а также: *'Абд ал-Фаттаха ал-Кади (Азхар)*. Асбаб ан-нузул 'ан ас-сахаба ва-л-муфассирин. Бейрут, 1978.

⁴ Мы опирались на сведения, приводимые Суйути в приложении к его трактату, где он собрал наиболее надежно засвидетельствованные с его точки зрения толкования Пророка, см.: *Совершенство в коранических науках*. Вып. 1. С. 111—162, а также на «Книгу толкования» в «Сахихе» Бухари.

⁵ Эту суру, которая относится к совершенно иному пласту текста, чем все остальные суры группы, мы далее специально рассматривать не будем. См. перевод различных толкований этой суры в кн.: *Хрестоматия по исламу*. М., 1994. С. 34—85.

быть тем действеннее, чем больше сходства между неким эпизодом в прошлом и ходом пророческой миссии Мухаммада.

По форме эти суры, как правило, имеют скорее вид фрагмента или ряда фрагментов, чем единого композиционного целого. Именно так, на первый взгляд, выглядит и сура «Нух», что отметил И. Ю. Крачковский в своем комментарии к переводу Корана, где он сравнивал ее с другим рассказом о Нухе, сопоставимым с данной сурой по длине и имеющим практически такой же зачин, см. 11:25—49.

3. Как мы видели, по некоторым параметрам (форма и время ниспослания, устанавливаемое традицией) рассматриваемая сура ничем не выделяется в ряду других сур группы. Однако по другим параметрам эта сура занимает совершенно особое место.

3.1. Прежде всего, это название суры. Названия сур группы весьма разнообразны: № 27 «Муравьи» или «Сулайман», № 67 «Власть», № 71 «Нух», № 84 «Раскальвание», № 85 «Башни», № 90 «Город», № 98 «Ясное знамение» или «Люди писания», № 101 «Поражающее», № 105 «Слон», но только одна из них, а именно рассматриваемая сура, имеет в качестве основного и единственного названия имя пророка⁶.

Вообще, в Коране сур, названных именем одного из пророков, очень мало. Таких названий, даже если учитывать альтернативные, не основные названия, зафиксированные мусульманскими учеными, всего семь:

- «Йунус» (№ 10, пророческая); в ней упоминаются пророки Нух, Муса и Харун, Йунус;
- «Худ» (№ 11, пророческая); упоминаются Нух, Худ, Салих, Ибрахим и Лут, Шу'айб, Муса;
- «Йусуф» (№ 12, пророческая); упоминается только Йусуф и члены его семьи;
- «Ибрахим» (№ 14, пророческая); упоминаются Муса, Ибрахим;
- «Муравьи» (другое название — «Сулайман», № 27, рахманская); упоминаются Муса, Давуд и Сулайман, Салих, Лут;
- «Мухаммад» (№ 47, мединская), однако это особый случай, поскольку эта сура, как и большинство мединских сур, — вероучительная и законодательная, а не пророческая, ее содержание — проповедь, а не пророческие истории⁷;

⁶ Альтернативное название суры 27 — «Сулайман» — было весьма мало распространено в традиции.

⁷ Мухаммад в Коране редко упоминается по имени, причем только в мединских сурах, см. (33:40; 47:2; 48:29).

— «Нух» (№ 71, рахманская); упоминается только Нух⁸.

Таким образом, если оставить в стороне суру «Мухаммад», получается, что суры, названные именами пророков и рассказывающие пророческие истории, относятся только к позднемекканскому периоду, из них две рахманских — «Сулайман» (№ 27), «Нух» (№ 71), и четыре пророческих — «Йунус» (№ 10), «Худ» (№ 11), «Йусуф» (№ 12), «Ибрахим» (№ 14).

Обращает на себя внимание кажущаяся произвольность выбора пророков, удостоенных чести быть представленными сурой их имени. Из шести главных для Корана пророков: Адам, Нух (Ной), Ибрахим (Авраам), Муса (Моисей), 'Иса (Иисус), Мухаммад, в списке нет трех — Адама, Мусы и 'Исы⁹. Из трех аравийских, небиблейских пророков, предшественников Мухаммада, выбран Худ, самый древний из них.

Большинство этих сур рассказывают о целой череде пророков, включая титульного для данной суры пророка, причем в двух из них говорится также и о Нухе (10:71—73; 11:25—49). Только две суры, «Йусуф» и «Нух», посвящены целиком истории одного-единственного пророка, имя которого вынесено в название суры. Однако различие между этими двумя сурами огромно. Если в первой из них, в которой рассказ о Йусуфе занимает около ста аятов (12:4—101), что для Корана — явление почти уникальное¹⁰, повествование изобилует деталями, общими с историей Иосифа в Библии, то во второй суре от библейского Ноя остается только беглое упоминание о потопе (71:25).

3.2. Еще одно выделяет суру «Нух» среди «пророческих» сур, как носящих имя какого-то пророка, так и не носящих его. Это — место в структуре книги. Все прочие суры, рассказывающие о пророках до ислама, расположены в первой половине текста, до суры 57, причем большинство сур рассматриваемой группы расположены почти подряд (№ 10—12, 14), а во второй половине текста, кроме беглых упо-

⁸ Этот список уже списка сур, имеющих в качестве названия имя какого-то персонажа, ср., например, суры «Марйам» (№ 19) и «Лукман» (№ 31).

⁹ Возможно, в отношении двух последних имен причина в том, что с Моисеем и Иисусом связаны другие писания, а значит, коранический текст, озаглавленный именем одного из них, мог иметь неоправданное и нежелательное последствие в виде интерференции или прямой конфронтации разных текстов.

¹⁰ По длине с ним можно сопоставить только рассказ о Мусе в суре «Преграды» (7:103—162).

минаний и отсылок к рассказанным ранее историям, мы находим только суру «Нух».

Можно было бы сказать, что место суры в Коране определяется, прежде всего, формально, по длине. Однако в таком случае возникает другой вопрос, а именно, почему один текст о Нухе, примерно такой же длины, стал фрагментом суры (11:25—49, 25 аятов), в то время как другой текст (28 аятов) был сделан отдельной сурой?

4. Посмотрим теперь, а как вообще представлен образ Нуха в Коране?

Нух упоминается в Коране по имени 43 раза. Более или менее подробный рассказ о пророке есть в 10 сурах: 7:59—64 (6 аятов); 10:71—73 (3 аята); 11:25—49 (25 аятов); 21:76—77 (2 аята); 23:23—30 (8 аятов); 26:105—122 (18 аятов); 29:14—15 (2 аята); 37:75—81 (7 аятов); 54:9—17 (9 аятов); 71:1—28 (28 аятов)¹¹.

В этих повествованиях, особенно более длинных из них, есть масса деталей, совпадающих с библейским рассказом или напоминающих его. Там упоминаются повеление Господа строить ковчег, строительство ковчега, его устройство (он — из досок и гвоздей), тысячелетний без малого срок пребывания Нуха среди своего народа, повеление взять на ковчег каждой твари по паре, гора, на которую попал ковчег после потопа, погибший сын, не пожелавший войти в ковчег, и т. д.

Взглянем на коранический материал о Нухе более пристально.

Пророческие ряды¹²

Раннемекканские суры. Нух вообще не упоминается¹³.

Упоминаний пророков в этих сурах очень мало, и перечень упоминаемых пророков очень ограничен (по имени названы только

¹¹ Нух просто упоминается еще в 21-м аяте: 17 раз в рамках пророческого ряда (3:33; 4:163; 6:84; 9:70; 11:89; 14:9; 19:58; 22:42; 33:7; 38:12; 40:31; 42:13; 50:12; 51:46; 53:52; 57:26; 66:10) и 4 раза самостоятельно (17:3; 17:17; 25:37; 40:5).

¹² О пророческих рядах и группировке пророков в Коране мы уже упоминали в статье «Семантика мотива камня в Коране», помещенной в настоящий сборник, см.: Там же. Примеч. 12 и 15, ссылки на другие работы по теме.

¹³ Если не считать суры 51, 53, которые, как нам представляется, более похожи на суры позднемекканские (рахманские). Об этих сурах мы планируем написать отдельно.

Ибрахим и Муса). Акцент пророческой темы в этих сурах сдвинут, говорится не столько о пророках, сколько о наказанных народах. Но в череде наказанных народов, который еще не имеет вид ряда отвергнутых пророков, заметен приоритет аравийского предания над библейским материалом:

сура № 69 — самудяне, 'адиты и народ Фараона (69:4—12);

сура № 89 — 'адиты, самудяне и народ Фараона (89:6—14).

Вместе с тем вид упомянутых фрагментов показывает, что перечисление уже стилистически оформлено именно как ряд, имеющий единую композиционную рамку и общие элементы формульного характера в тексте рассказов-притч, составляющих ряд.

Позднемекканские суры. В них ситуация резко меняется. Большинство упоминаний Нуха относится именно к этому периоду. В это время формируются несколько типов пророческих рядов ¹⁴:

— тип 1, начинающийся с (Адама)-Нуха и представляющий собой пророчество вплоть до Мухаммада как универсальный фактор, определяющий развитие человеческой истории;

— тип 2, начинающийся с Нуха и представляющий собой ряд отвергнутых пророков; именно этот тип является наиболее частотным в позднемекканских сурах, как впрочем, и в кораническом тексте в целом; как мы видели, его прототип начал формироваться уже в раннемекканский период;

— тип 3, начинающийся с Ибрахима и представляющий собой эволюцию авраамического монотеизма.

По своей форме пророческий ряд может иметь вид череды более или менее однотипно оформленных и построенных рассказов-притч (ряд притч), или простого перечисления имен пророков в определенном, достаточно строго выдерживаемом порядке (формула).

Тип 1 представлен только формулами:

Сура 19: «Это — те, кому даровал Аллах милость, из пророков из потомства Адама и из тех, кого Мы носили вместе с Нухом, и из потомства Ибрахима и Исра'ила, и из тех, кого Мы вели прямым путем, и кого Мы избрали...» (19:58).

¹⁴ В большинстве сур упоминается не один, а много пророков, но пророческим рядом можно считать только тот текст, где притчи о пророках идут подряд и оформлены однотипно и/или имеют композиционную рамку.

Сура 42: «Он узаконил для вас в религии то, что завещал Нуху, что открыли Мы тебе и что завещали Ибрахиму, и Мусе, и 'Исе: "Держите веру прямо и не разделяйтесь в ней!"...» (42:13)¹⁵.

Тип 2, самый частотный в Коране, как сказано выше, представлен многочисленными примерами, как рядами притч, так и формулами, которые мы будем разбирать вместе.

Сура 51: Ибрахим (51:24—37) — Муса (51:38—40) — 'адиты (51:41—42) — самудяне (51:43—45) — народ Нуха «еще раньше» (51:46).

Пророческий ряд этой суры выглядит следующим шагом в формировании идеи непосредственно после отмеченных выше образцов из раннемекканских сур. К уже сформировавшемуся ядру (Муса как посланный к Фараону — 'адиты — самудяне) есть два добавления.

Впереди добавлен рассказ об Ибрахиме, в котором тема наказания людей, не поверивших посланному к ним пророку, связана с «народом Лута», не названным по имени.

В конце добавлено упоминание Нуха, но с весьма примечательным добавлением «еще раньше» (*min qablu*), указывающим на то, что согласно хронологии Нух должен занимать в ряду первое место.

Неоднородный, составной характер ряда подчеркивает то, что однородно оформлены начала только трех центральных притч. Истории Мусы, 'адитов и самудян начинаются со слов «и о...» (*wa-fi*). Первая история, связанная с именем Ибрахима, начинается: «Дошел ли до тебя рассказ (*ḥadīth*) про...». В русском переводе кажется, что истории 2—4 оформлены так, чтобы выглядеть продолжением перечисления, начатого зачином первой истории, однако в арабском оригинале это не так, ибо начала первой истории и историй 2—4 синтаксически не образуют правильно выстроенный паратаксический ряд, даже несмотря на наличие союза «и» в начале всех историй, кроме первой. В зачине айата, где упоминается Нух, отсутствует предлог *fī*, что создает ощущение добавленности, присоединенности этого краткого упоминания к уже сложившемуся ряду из трех элементов¹⁶.

¹⁵ Обратим внимание на то, что в этот вариант ряда включен Мухаммад, причем он помещен сразу за Нухом, открывающим ряд. Другими словами, начало и конец истории пророчества сведены вместе.

¹⁶ Синтаксически оправданно и следующее предположение о построении ряда. Однородный ряд перечисления могут составить первая и последняя истории ряда: «Дошел ли до тебя рассказ про гостей Ибрахима... и на

То, что этот ряд относится к сравнительно раннему периоду, подтверждает и тот факт, что у него отсутствуют как общее введение, так и общее заключение, которые позднее встречаются очень часто.

Сура 53: Стадиально к этому этапу эволюции идеи ряда относится и формула из данной суры:

... и что это Он погубил первых 'адитов и самудян, и не пощадил, и народ Нуха еще раньше (*min qablu*), — ведь они были еще несправеднее и незаконнее, — и опрокинутые (города, в которых жил народ Лута, т. е. Содом и Гоморру. — Д. Ф.) ниспроверг, и покрыло их то, что покрыло (53:50—54).

В ряде примеров Нух занимает еще не первое место, но уже перемещается ближе к началу ряда.

Сура 25: Муса и Харун (25:35—36) — народ Нуха (25:37) — 'адиты (25:38) — самудяне (25:38) — народ ар-Расса (25:38)¹⁷.

Пророческий ряд в этой суре настолько ужат, что фактически занимает промежуточное место между рядом притч и формулой. Он выглядит еще одним шагом в формировании состава и формы ряда отвергнутых пророков. Ряд оформлен как незамкнутый перечень, в конце у него есть добавление: «... и поколения между этим многие» (25:38). У ряда уже есть общее заключение: «И всем им Мы приводили притчи (*amthāl*), и всех Мы погубили гибелью» (25:39).

Начинается этот ряд с другого пророка, чем в суре 51, однако между обоими зачинами есть общая черта. Первым стоит пророк (там Ибрахим, тут Муса), история которого двойственна, причем в рассказе о нем сначала говорится как об основателе рода и традиции, а уже затем повествование выходит на тему отвергнутого пророка, что и дает выход на соответствующий пророческий ряд¹⁸.

род Нуха еще раньше...», ибо их зачины синтаксически складываются в единое высказывание. А однородно (но по-иному) оформленный ряд из историй 2—4, сложившийся еще в раннемекканский период был как единое целое вставлен между этими двумя историями при окончательном композиционном оформлении текста суры.

¹⁷ Комментаторы и исследователи расходятся во мнениях относительно возможной идентификации *aṣḥāb ar-rass*. Сходятся они только в том, что имеется в виду эпизод аравийской, а не библейской истории. Некоторые высказывают предположение, что речь идет о народе пророка Шу'айба, который часто упоминается в ряду отверженных аравийских пророков рядом с именами пророков Худа ('адиты) и Салиха (самудяне).

¹⁸ В данном случае это выглядит так: «Мы даровали Мусе писание и сделали вместе с ним его брата Харуна вазиром. И сказали Мы: "Идите к

Ряды в сурах 51 и 25 имеют еще одну общую черту. История Нуха и остальная часть ряда не образуют естественного, синтаксически правильно присоединенного продолжения перечисления, начатого первой историей. Между историей Мусы и Харуна и остальной частью ряда, выглядящей гораздо более типично для перечисления отвергнутых пророков, есть своего рода синтаксический водораздел, заставляющий предположить, что первая история могла быть добавлена при композиционном оформлении суры.

Сура 26: Муса и Харун (26:10—68) — Ибрахим (26:69—104) — Нух (26:105—122) — Худ (26:123—140) — Салих (26:141—159) — Лут (26:160—175) — Шу'айб (26:176—191).

Как и в предыдущем случае, ряд составлен из двух частей. Истории Мусы (и Харуна) и Ибрахима, предшествующие истории Нуха, в которых, правда, соответствующие пророки представлены исключительно как посланные к народам, которые их отвергли, резко отличаются от остальных по длине: первая — почти 69 аятов, вторая — 36 аятов, в то время как остальные намного короче и примерно одинаковой длины, более соответствующей жанру притчи: Нух (18 аятов), Худ (18 аятов), Салих (19 аятов), Лут (16 аятов), Шу'айб (16 аятов). Кроме того, истории 1 и 2 введены не стандартно и поразному: «И вот воззвал Господь твой к Мусе...» (26:10); «Прочитай же им весть (*naba'*) об Ибрахиме...» (26:69), остальные же элементы ряда, начиная с Нуха, выделены одинаково, формульно: «Народ такого-то счел лжецами посланных». Вместе с тем это именно единый, хотя и двухчастный ряд, так как у всех рассказов одинаковая концовка: «Господь твой, Он великий милосердный» (26:68, 104, 122, 140, 159, 175, 191).

Есть и пример формулы, представляющий собой данную фазу эволюции состава и композиции рассматриваемого типа пророческого ряда.

Сура 14: У ряда есть общее введение: «Мы отправляли посланников только с языком их народа, чтобы они разъяснили им. Аллах сводит с пути, кого пожелает, и направляет, кого пожелает. Он — великий, мудрый!» (14:4).

За ним следует история Мусы, но как пророка, посланного к иудеям и выведшего их из рабства, хотя сам пророк напоминает иудеям о Фараоне и его судьбе (14:5—8).

народу, который считает ложью Наши знамения (то есть, к египтянам. — Д. Ф.), — и уничтожили Мы их» (25:35—36).

И уже далее следует собственно формула ряда отвергнутых пророков и наказанных народов, имеющая собственное введение:

Разве не дошла до вас весть о тех, кто был раньше вас, о народе Нуха, 'адитах, самудянах и тех, кто был после них, — не знает их никто, кроме Аллаха... (14:9—10).

Как можно заметить, ряд, как и в суре 25, не замкнут.

Подводя итог этому этапу анализа, можно сказать, что в этой части примеров реализации второго типа пророческого ряда, которые на наш взгляд представляют собой переходный этап от раннемекканского ядра к классической форме данного ряда, Нух входит в состав ряда и в несколько шагов выдвигается на первое место в ряду. Сначала он стоит последним в ряду, как добавление к нему, но с указанием, что хронологически он должен был бы стоять первым, затем он перемещается к началу ряда, хотя еще не стоит в нем первым. Однако в этих случаях предшествующая ему часть, обычно включающая пророков Мусу (вместе с Харуном) и Ибрахима или кого-то одного из них, как правило, оформляется как отдельная автономная часть ряда. И Нух, таким образом, оказывается первым в той части ряда, которая уже очень близка к классическому образцу.

Во всех же остальных примерах, которых большинство, Нух уже безусловно является фигурой, которой следует открывать ряд. Именно этот вариант ряда отвергнутых пророков мы и называем основным или классическим. Вот эти примеры:

Сура 7 (ряд притч): Нух (7:59—64) — Худ (7:65—72) — Салих (7:73—79) — Лут (7:80—84) — Шу'айб (7:85—93).

Зачины историй — одинаковые; они состоят из стандартной формулы послания + утверждение монотеизма в начале проповеди; исключение — история Лута:

Мы отправили Нуха к его народу: «О народ мой! Поклоняйтесь Аллаху, нет у вас другого божества кроме Него!»... (7:59);

... И к 'адитам — брата их Худа: «О народ мой! Поклоняйтесь Аллаху, нет у вас другого божества кроме Него!»... (7:65);

«... И к самудянам — брата их Салиха» (7:73); — первые слова проповеди Салиха: «О народ мой! Поклоняйтесь Аллаху, нет у вас другого божества кроме Него!»...» (7:73);

«... и Лута» (7:80); содержание проповеди Лута — другое, он говорит о мерзости греха содомии;

... И к маджанитам — брата их Шу'айба: «О народ мой! Поклоняйтесь Аллаху, нет у вас другого божества кроме Него!»... (7:85).

В качестве рамки выступает контекст большой проповеди, в которую вписан этот ряд, где упоминаются и другие пророки. Вот структура этой проповеди:

- общее введение (7:4—10), лейтмотив которого — «Сколько селений Мы погубили»;
- история Адама (7:11—27);
- наставление сынам Адама с четырехкратным повторением обращения «О сыны Адама!» (7:28—58);
- ряд отвергнутых пророков (7:59—93);
- обобщающее поучение о наказанных народах (7:94—102);
- история Мусы и Харуна¹⁹, сначала как пророков, посланных к Фараону и отвергнутых (7:103—140), затем как посланных к израильтянам (7:141—160);
- поучение о прегрешениях израильтян (7:161—167);
- общая концовка к ряду (7:168—170) с лейтмотивом: «Распределили Мы их по земле народами: среди них и праведные, среди них и худшие, чем это...».

Можно заметить, что Нух окончательно утвердился на первом месте в ряду, а история Мусы и Харуна добавляется к ряду уже не спереди, а в конце, причем с перестановкой мотивов, по сравнению с предыдущими примерами.

Сура 11 (ряд притч): общее введение к ряду: «Пример (*mathal*) для обеих партий — слепой, глухой и зрячий, слышащий. Разве сравнятся они в примере? Неужели вы не опомнитесь?» (11:24) — Нух (11:25—49) — Худ (11:50—60) — Салих (11:61—68) — Ибрахим и Лут (11:69—83) — Шу'айб (11:84—95) — Муса как посланец к Фараону (11:96—99) — общая концовка (11:100—109), которая начинается так: «Это — из вестей (*anbā'*) про селения, которые Мы тебе рассказываем (*naquṣṣu*)...».

Уже за границей ряда поставлено добавление к истории Мусы — о переданном им писании и нарушении завета иудеями (11:110—111).

¹⁹ В зачине рассказа есть указание на то, что эта пророческая история маркирована как добавленная к ряду: «Потом (*thumma*) послали Мы после них (*ba'dahum*) Мусу с Нашими знаменьями к Фараону и его знати...» (7:103).

Сура 11 (формула, встроенная в ряд притч): В стихе (11:89) Шу'айб перечисляет народы Нуха, Худа, Салиха и Лута.

Сура 22 (формула): общий зачин, устанавливающий связь между историями отвергнутых пророков и событиями миссии Мухаммада: «Если они считают тебя лжецом, то до них...» (22:42) — затем следует собственно ряд: народ Нуха, 'адиты и самудяне, народ Ибрахима, народ Лута, обитатели Мадйана, Муса (22:42—44) — все завершается общей концовкой (22:44—46) с лейтмотивом «И сколько селений Мы погубили, когда они были неправедны».

Сура 29 (ряд притч): Нух (29:14—15) — Ибрахим (29:16—27) — Лут (29:28—35) — Шу'айб (29:36—37) — 'адиты и самудяне (29:38) — Карун, Фараон, Хаман, к которым был послан Муса (29:39).

Ряд имеет весьма примечательную общую концовку: «И всех Мы взяли за грех: на некоторых из них Мы послали вихрь, некоторых постиг вопль, некоторых из них Мы заставили поглотить землю, некоторых Мы потопили...» (29:40).

Сура 38 (формула): «До них считали это ложью народ Нуха, 'адиты, Фараон, обладатель кольев, самудяне, народ Лута, обитатели ал-Айки — все эти партии. Всякий считал лжецами посланников, и оправдалось Мое наказание!» (38:12—14)²⁰.

Сура 50 (формула): «Считали ложью и до них народ Нуха, обитатели ар-Расса, самудяне, 'адиты, Фараон, люди Лута, обитатели ал-Айки, народ Тубба' — все сочли лжецами посланников, и оправдалась Моя угроза» (50:12—14).

Сура 54 (ряд притч): народ Нуха (54:9—17) — 'адиты (54:18—22) — самудиты (54:23—32) — народ Лута (54:33—40) — Фараон (54:41—42).

Все рассказы оформлены единообразно. У них одинаковые зачины: «такой-то народ счел ложью пророчество»; одинаковые (с небольшими вариациями) и очень сложно построенные концовки: «Каково же было Мое напоминание и увещание! И Мы облегчили Коран для поминания, но найдется ли хоть один припоминающий!» (54:16—17; 54:21—22; 54:30, 32; 54:39—40)²¹.

У ряда есть и общее введение (54:4—8), лейтмотив которого «Уже пришли к ним вести (*anbā'*), в которых — удерживание», и

²⁰ Как мы видим, ряд имеет общее введение и общее заключение и по своему составу весьма традиционен.

²¹ Исключение — последняя история, в которой вообще нет концовки.

общее заключение: «Ваши ли неверные лучше, чем вот эти, или у вас есть охранная грамота в писании?» (54:43).

Два ряда представляют собой гибрид, комбинацию типов 2 и 3, то есть то или иное сочетание череды отвергнутых пророков и последовательности пророков авраамической традиции монотеизма.

Сура 23 (ряд притч): Нух (23:23—30) — Худ, не названный по имени (23:31—41) — еще пророки, анонимно (23:42—44) — Муса и Харун (23:45—49) — сын Марйам (23:50).

Все рассказы вводятся одинаково, формулой «Мы послали» (*arsalnā*) — «потом Мы послали», за исключением последней истории. У ряда есть общее заключение (23:51—53).

Сура 37 (ряд притч): общее введение (37:71—74) — Нух (37:75—82) — Ибрахим (37:83—113) — Муса и Харун (37:114—122) — Илйас (37:123—132) — Лут (37:133—138) — Йунус (37:139—148).

Концовки рассказов 1—4 оформлены одинаково, формулами длиной в три айата. Вот первая из них: «Мир Нуху в мирах!» Мы ведь так воздаем добродееющим! Ведь, поистине, он — из рабов Наших верующих!» (37:79—81).

Мединские суры. В мединских сурах пророческие ряды встречаются только в виде формул, причем формулы лишь варьируют те три типа, которые сформировались в позднемекканских текстах, но не демонстрируют никаких принципиальных новшеств.

Из формул, которые встречаются в сурах 2 (2:133, 2:136, 2:140), 3 (3:33—34, 3:84), 4 (4:163—164), 9 (9:70), 22 (22:42—43), 33 (33:7), нас будут интересовать только типы 1 и 2, в которых, как мы видели, важное место отведено Нуху. Отметим только, что тип 3 становится намного более частотным. В сущности, вместо разбора достаточно просто привести имеющиеся образцы.

Тип 1:

3:33—34: «Поистине, Аллах избрал Адама и Нуха и род Ибрахима и род 'Имрана пред мирами как потомство одних от других...»;

33:7: «Вот Мы заключили с пророками завет — с тобой, и с Нухом, Ибрахимом, Мусой, 'Исой сыном Марйам...».

Тип 2:

9:70: «Разве не дошли до них вести о бывших до них — о народе Нуха, 'адитах и самудянах, народе Ибрахима и обитателях Мадйана и опрокинутых (Лут. — Д. Ф.)...»

22:42—43: «Если они считают тебя лжецом, то до них выказывали недоверие народ Нуха, ‘адиты и самудяне, народ Ибрахима, народ Лута, обитатели Мадйана. Лжецом был объявлен Муса...».

Версии рассказа о Нухе

Все десять сур, перечисленные выше, в которых есть не просто упоминание Нуха, а рассказ о нем, включая суру «Нух», относятся к позднемекканскому периоду. Восемь из десяти рассказов являются частью пророческих рядов, одна история о Нухе входит в суру, где рассказывается еще о нескольких пророках, но ряда в том смысле, как он был охарактеризован выше, эти истории не образуют. Наконец, только одна история занимает целую суру. Это — сура № 71.

Между версиями рассказа есть определенные отношения с точки зрения содержания, позволяющие определенным образом сгруппировать их.

Наиболее полной в структурном отношении является версия второго по длине рассказа о Нухе — 11:25—49²². В рассказе три части:

первая часть (до потоп) — повествование о пророческой миссии Нуха в форме диалога между ним и неверными из его народа (11:25—35);

вторая часть (потоп) — построение ковчега и события потоп (11:36—44);

третья часть (после потоп) — беседа Нуха с Господом, содержащая указание о дальнейшей судьбе людей (11:45—48)²³.

Содержание части 1: Нух посылается к его народу с проповедью монотеизма (11:25—26) — народ выдвигает возражение *ad hominem*: «Нух не может быть пророком, ибо он человек, недостойный этого, и за ним следуют только низкие» (11:27) — Нух подтверждает свою пророческую миссию, говорит, что он никому не навязывает откровения и не просит за это награды, что он знает лишь то, что ему от-

²² Однако аят (11:49) — это типичная концовка рассказа о пророке, прямого отношения к истории Нуха не имеющая: «Это — из рассказов про сокровенное. Мы открываем их тебе; не знал их ты и твой народ до этого...».

²³ Именно такова структура рассказа о Ное в Библии, см.: Быт, гл. 6—9, где также можно выделить «допотопную» часть (хотя она совершенно не похожа на коранический рассказ), потоп и события после потоп.

крыл Всевышний, что он не станет прогонять уверовавших, кто бы они ни были (11:28—31) — неверные требуют доказательства (11:32) — Нух отвечает, что доказательство приведет Аллах, и никто не сможет помешать, если Он решит наказать людей (11:33—35). На этой угрозе завершается первая часть рассказа.

Содержание части 2: Нуху дается откровение, что больше никто из его народа не уверует, и что ему велено делать ковчег, чтобы спастись от потопа (11:36—37)²⁴ — Нух строит ковчег, а знать из его народа издевается над ним (11:38—39)²⁵ — начало потопа и повеление Нуху войти в ковчег с семьей и уверовавшими, взяв всякой твари по паре (11:40—41)²⁶ — история сына Нуха, отказавшегося войти в ковчег (11:42—43) — Бог повелевает: «О земля, поглоти твою воду; о небо, удержиись!»²⁷, вода сходит, и ковчег утверждается на горе ал-Джуди²⁸ (11:44).

Содержание части 3: Нух просит Господа за непокорного сына, но Господь отказывает ему, говоря, что «он — не из его семьи» (11:45—47) — Бог благословляет Нуха и людей, что с ним, но предупреждает, что одним народам Он даст блага, а другим — наказание мучительное (11:48)²⁹.

Отметим сразу, что третья часть отсутствует во всех остальных версиях рассказа о Нухе. Иначе говоря, события с Ноем, происшедшие после потопа, для коранической священной истории мало интересны.

Из двух оставшихся частей ближе всего к библейскому рассказу о Ное, который предстает в Книге Бытия не пророком, посланным с какой-то миссией, а праведником, которого Бог решил спасти, когда собрался наказать род людской потопом, центральная, вторая часть рассказа. Именно здесь больше всего параллелей с библейским текстом.

²⁴ Ср.: Быт 6 13—14.

²⁵ В тексте Библии этот поворот сюжета отсутствует, и о процессе строительства ковчега не говорится ничего, но в еврейской экзегетике говорится, что ковчег строился долго, чтобы дать людям еще один шанс вразумиться, но они ничего не поняли и насмеялись над Ноем.

²⁶ Ср.: Быт 7 1—4.

²⁷ Ср.: Быт 8 2.

²⁸ Вероятнее всего, имеется в виду гора в Аравии. Ср.: Быт 8 4: «И остановился ковчег... на горах Араратских».

²⁹ Ср.: Быт, гл. 9, где говорится о благословении Ноея и потомков его, о завете Господа с Ноем и о радуге как напоминании о том, что Бог больше не станет уничтожать человечество в наказание за грехи.

Первая же часть, наиболее важная для коранического откровения, почти полностью представляет собой специфику коранического рассказа о Нухе, поскольку библейский текст не приводит никаких разговоров Ноя с людьми, погибшими в потопе, или с Господом (хотя Бог говорит с Ноем, сообщая ему Свои повеления)³⁰.

Все остальные рассказы, которые, как правило, имеют двухчастную структуру можно разделить на две группы, в зависимости от того, на чем делается преимущественный акцент: на проповеди Нуха и его полемике с неверными до потопа, и тогда повествование имеет мало общего с библейским текстом (тип А), или на событиях потопа, когда были наказаны неверные и спасены праведники, и тогда число параллелей с библейским сюжетом возрастает (тип Б).

Начнем с группы А. В третьем по длине рассказе о Нухе из суры «Поэты» (16 аятов, 26:105—122³¹) вторая часть (потоп) урезана до минимума: «И спасли Мы его и тех, кто был с ним, в нагруженном судне. Потом потопили Мы еще оставшихся» (26:119—120).

Первая же часть изложена даже более подробно, чем в предыдущем примере (там — 11 аятов, здесь — 14), что объясняет появление в тексте новых мотивов.

За вводной формулой, стандартной для пророческого ряда в данной суре, следует проповедь Нуха (26:106—110), где он подтверждает свое пророчество и призывает народ убояться Бога, а также говорит, что он не просит за это награды (ср. выше). Новым элементом по сравнению с предыдущим рассказом является то, что Нух употребляет формулу, в которой можно усмотреть скрытый намек на *шахаду*: «Побойтесь же Аллаха и повинуйтесь мне» (26:108).

Ответ неверных также повторяется: как можно верить Нуху, если за ним последовали низкие люди, на который Нух дает тот же, по сути, ответ, что судить будет Бог, а он гнать уверовавших не собирается (26:111—115).

Далее следует угроза со стороны неверных побить Нуха камнями и обращение Нуха к Господу с просьбой рассудить его с неверными и спасти его и тех, кто уверовал вместе с ним (26:116—118). И этот мотив, как и мотив обращения Нуха к Господу до потопа, также отсутствует в суре 11.

³⁰ Однако в Талмуде есть утверждения, что Ной, пока строил ковчег, призывал людей к раскаянию.

³¹ Последние два аята (26:121—122) — концовка, прямого отношения к Нуху не имеющая.

В рассказе о Нухе из суры «Верующие» (8 аятов, 23:23—30) обе части равны по длине, а сам рассказ очень походит на сокращенный вариант повествования из суры 11.

Первая часть содержит уже знакомые элементы: проповедь Нуха с утверждением монотеизма, даже словесно очень близкая к версии суры 11, — то же возражение *ad hominem* со стороны неверных: «это всего лишь человек, подобный нам, Бог бы послал ангела» — обращение Нуха к Господу с просьбой о помощи.

Вторая часть — повеление Нуху построить ковчег и ввести в него, когда придет время, каждой твари по паре и свою семью, кроме тех, кто оказался неправедным (намек на сына, о котором подробно говорится в суре 11) — повеление Нуху по спасению вознести хвалу Господу и попросить остановить ковчег в месте благословенном. Как мы видим, и здесь новых мотивов не появляется.

Рассказ из суры «Преграды» (6 аятов, 7:59—64) похож на предыдущий, но не имеет такой сбалансированной композиции.

Первая часть начинается с проповеди монотеизма в тех же словах, что и в суре 11. Далее, как и выше, следует диалог с неверными. Знать возражает, что Нух заблуждается, но ответ их краток, и в нем не приводятся никакие аргументы, однако в реплике Нуха есть отклик на уже известное нам возражение *ad hominem*: «Что же вы удивляетесь тому, что напоминание от Господа нашего пришло к одному человеку из вас...» (11:63). Обращения Нуха к Господу в этой версии нет.

Вторая часть ужата до одного аята, где просто констатируется, что Бог спас Нуха и тех, кто с ним, и потопил неверных. Упоминания о ковчеге нет.

В суре «Йунус» (10:71—73) вторая часть истории также ужата до одного, последнего аята, который является просто констатирующим. Первая же часть сокращена до ответа Нуха на возражения неверных. В ответе есть некоторые знакомые нам темы, в том числе утверждение Нуха, что награда его у Господа.

Перейдем теперь к группе Б. Сюда можно отнести один из длинных рассказов про Нуха из суры «Месяц» (7 аятов, 54:9—15 + концовка, 54:16—17).

В этом рассказе ужата не вторая, а первая часть: «... объявили лжецом Нашего раба и сказали: “Одержимый!” — и был он отогнан. И призвал он Господа своего: “Я побежден, помоги же!”» (54:9—10).

Вторая часть подробно рассказывает, как произошел потоп: «И открыли Мы врата неба с водой извергающейся, и извели из рассе-

лин земли источники, и встретила вода по повелению, которое был решено» (54:11—12), причем рассказ весьма близок к библейскому³². Затем внимание переносится на ковчег, в устройстве которого упоминаются такие детали, как доски и гвозди³³.

В рассказе из суры «Паук» (2 айата, 29:14—15), несмотря на его краткость, есть указание на срок жизни Нуха: «тысячу лет без пятидесяти», совпадающее с библейским³⁴.

Остаются еще два рассказа, которые трудно отнести к той или другой группе. Более всего они похожи на краткие конспекты-напоминания.

Сура «Стоящие в ряд» (8 айатов, 37:75—81). Из восьми айатов четыре — стандартная формульная концовка пророческих историй ряда, не имеющая никакого специального отношения к Нуху. Оставшаяся же часть не содержит вообще никаких деталей, в том числе содержания проповеди Нуха: «И вот воззвал к нам Нух... И спасли Мы его и его род от великой беды. И его потомство сделали оставшимися... Потом Мы потопили других».

В суре «Пророки» сказано то же самое, только еще короче: «... Нуха, когда он воззвал раньше, и Мы ответили ему и спасли его и его семью от великого горя. И защитили его от людей, которые считали ложью Наши знамения: ведь они были людьми зла, и Мы потопили их всех» (21:76—77).

Объектом нашего исследования является еще один, последний текст о Нухе. Безусловно, в группу Б его поместить нельзя, поскольку в этом, самом длинном рассказе о Нухе нет ни одной (!), даже самой незначительной детали о потопе, кроме, собственно, простого упоминания о факте потопа.

Вся сура повествует только о первой выделенной нами части сюжета, однако и на схему, которая в наиболее полном виде была развернута в сурах «Худ» и «Поэты», она не слишком похожа. Схож только зачин.

Во-первых, там стержнем сюжета был диалог Нуха с неверными, к которому могло (но не обязательно) быть добавлено финальное

³² Ср. «... в сей день разверзлись все источники великой бездны, и окна небесные отворились...» (Быт 7 11).

³³ В Библии гвозди не упоминаются.

³⁴ Ср. «Ной же был шестисот лет, как потоп водный пришел на землю» (Быт 7 6); «И жил Ной после потопы триста пятьдесят лет. Всех же дней Ноевых было девятьсот пятьдесят, и он умер» (Быт 9 28—29).

обращение Нуха к Господу с просьбой рассудить или мольбой о помощи. Здесь же кроме начальной проповеди Нуха таким стержнем выступает троекратное обращение Нуха к Господу (71:5—20; 71:21—24; 71:26—28). В эти обращения встроены вторая проповедь Нуха и ответ неверных.

Во-вторых, все конкретные обвинения и угрозы народа в адрес Нуха и все аргументы, которые люди приводят против него в других сурах, в суре «Нух» отсутствуют начисто. Про неверных сказано только две вещи: что они упрямы и что не хотят отказаться от веры в идолов.

В-третьих, только в этой суре приводятся имена идолов народа Нуха, которые, как указано уже в средневековых комментариях, имеют больше отношения к Аравии, а не к местам проживания Нуха.

В-четвертых, только в этой суре Нух призывает погибель на свой народ, не пожелавший принять переданное им откровение³⁵.

Неважно, как мы классифицируем рассказ о Нухе в суре 71. Скажем ли мы, что это подгруппа А-1, или что это особая группа В, суть останется той же самой. Сура эта стоит отдельно в ряду коранических рассказов об этом пророке.

Подведем некоторые предварительные итоги. Беднее всего библейскими реминисценциями рассказ — как раз тот, что содержится в суре «Нух». Получается, что самый «небиблейский» рассказ о Нухе был выбран для того, чтобы стать отдельной сурой, названной в честь единственного, что нечасто бывает в Коране, ее персонажа. Да еще и эта сура была поставлена так, что ее нельзя не заметить — во второй половине Корана, где, в отличие от первой половины коранического текста, других рассказов о пророках нет. Возникает ощущение, что это сделано преднамеренно, с некоей целью. Но с какой?

³⁵ В мусульманской традиции это обстоятельство было замечено, и данный призыв был расценен как грех Нуха, за который с него спросится в Судный день, ибо не дело пророка призывать гибель на тех, к кому он послан. Правда, комментаторы нашли для Нуха смягчающий момент. Они замечают, что перед тем, как обратиться с таким призывом, Нух получил откровение, что из его народа никто более не уверует, ср. (11:36). Так, Ибн 'Араби в «Ахкам ал-Кура'ан» писал: «Когда Всевышний открыл Нуху: “Никогда не уверуют из твоего народа больше тех, кто уверовал...” (11:36), после того, как исчерпались все будущие праведники, заключенные в чреслах мужчин и лонах женщин, только тогда воззвал Нух (71:26). И Бог внял его молитве и потопил всех. Это подобно словам Пророка: “Боже, ниспославший писание, быстрый в расчете, сокрушающий сонмы (*al-ʿāb*). Сокруши их и сотряси их!”».

5. Посмотрим теперь непосредственно на текст суры³⁶:

Сура 71. Нух

Мы послали Нуха к его народу: «Предостерегай народ свой, прежде чем постигнет его кара жестокая»³⁷.

[Первая проповедь Нуха]

Он сказал: «Народ мой! Я принес вам ясное предостережение³⁸.
Поклоняйтесь Аллаху, бойтесь Его и повинуйтесь мне!»³⁹

³⁶ Перевод, который я предлагаю, не совпадает ни с одним из опубликованных вариантов. Можно было бы сказать, что он — мой, но можно сказать, что это «синоптический» перевод, дающий общую версию. В нее попали лучшие, на мой взгляд, формулировки, взятые из разных переводов, и только там, где готового варианта, который был бы приемлем, я не нашел, я предлагал свой перевод. Перевод снабжен подзаголовками в квадратных скобках, позволяющими лучше увидеть композицию текста. В примечаниях к аятам приводятся параллельные места из Корана, а также, по мере необходимости, выдержки из комментариев к Корану, которые дают возможность увидеть, как сура вписана в общий контекст коранического откровения.

³⁷ Данная формула послания пророка на служение, ключевым для которой является слово «предостерегай, увещевай» (*andhir*), применительно к Нуху употреблена только один раз, в этой суре. В Коране формула (с некоторыми вариациями) встречается еще семь раз, причем исключительно в отношении Мухаммада (!). Ближе всего к (71:1) формулировка в (14:44): «Предостерегай же людей о том дне, когда придет к ним наказание». Другие примеры: «Предостерегай этим (= Кораном. — Д. Ф.) тех, которые боятся быть собранными к их Господу...» (6:51); «Предостерегай людей (и обрадуй тех, кто уверовал)...» (10:2); «Предостерегай их о дне скорби...» (19:39); «И предостерегай твою ближайшую родню» (26:214); «И предостерегай их о дне приближающегося, когда сердца у гортаней...» (40:18); «Встань и предостерегай» (74:2). Получается, что Нух в этой суре с самого зачина поставлен в особое положение, очень близко к Мухаммаду.

³⁸ Букв. «... Я для вас — ясный предостерегатель, увещеватель (*nadhīr tubīn*)». Всего эта фраза (с незначительными вариациями) повторяется в Коране 12 раз, включая данный контекст, причем относится она только к Мухаммаду и Нуху — к первому 9 раз (7:184; 15:89; 22:49; 29:50; 38:70; 46:9; 51:50; 51:51; 67:26), ко второму 3 раза (11:25; 26:115; 71:2).

³⁹ Формула, употребленная в данном аяте и имплицитно указывающая на *шахаду*, в сокращенном (двухчастном) варианте «Бойтесь Аллаха и повинуйтесь мне» встречается в Коране еще 10 раз, причем дистрибуция ее весьма примечательна. Восемь раз она употреблена в одной суре (№ 26), в рамках пророческого ряда применительно к каждому пророку, начиная с Нуха: Нух (дважды — 26:108, 110), Худ (дважды — 26:126, 131), Салих

Тогда простит Он вам ваши грехи и даст вам отсрочку до названного предела. Когда же наступит предел Аллаха, отсрочки не будет. Если бы вы знали»⁴⁰.

[Первое обращение Нуха к Господу]

Он сказал: «Господи! Я звал свой народ ночью и днем,
Но сколько ни звал, они лишь дальше убегали.

Каждый раз, когда я зывал к ним ради прощения Твоего, они затыкали пальцами уши и закрывались одеждой, упрямцы, законевающие в гордыне.

И снова я звал их открыто,

И снова возглашал и беседовал с ними тайно».

[Вторая проповедь Нуха]

И говорил: «Просите прощения у вашего Господа. Он — Все-
прощающ»⁴¹.

(дважды — 26:144, 150), Лут (26:163), Шу'айб (26:179). Кроме того, в других сурах эти слова произносят Мухаммад (3:50) и 'Иса (43:63). В результате у формулы возникает отчетливый «аравийский» оттенок.

⁴⁰ В суре «Ибрахим» эта формула повторена (без второй части) в составе прямой коранической проповеди как назидательный урок, будучи соотнесена со всем рядом отверженных пророков, начиная с Нуха: «Разве не дошла до вас весть о тех, кто был раньше вас, о народе Нуха, 'адитах, самудянах и тех, которые были после них... Сказали их посланники: "... Он зовет вас, чтобы простить вам ваши грехи и отсрочить до названного предела"» (14:9—10). Еще два контекста, очень близкие к данному айату, включены в прямую кораническую проповедь, то есть соотнесены с Мухаммадом: «... но Он дает им отсрочку до названного предела, когда же придет их предел, они ни на час не замедлят его и не ускорят» (16:61); «... но Он дает им отсрочку до названного предела, а когда наступит их предел... Аллах ведь видит Своих рабов!» (35:45). Вообще из довольно большого количества контекстов, где упоминаются фразы «названный предел» или «близкий предел» в данном смысле, примерно половина соотнесена напрямую с Мухаммадом. В остальных же контекстах более никто из пророков конкретно не упоминается и не подразумевается. Таким образом, данный мотив в Коране соотнесен прежде с Мухаммадом и его пророческой миссией.

⁴¹ В суре «Корова» эта формула включена в прямую кораническую проповедь в контексте установлений о хадже: «... и просите у Аллаха прощения. Он — всепрощающ, милосерд!» (2:199). Она же повторена как концовка суры 73: «... и просите прощения у Аллаха. Аллах — всепрощающ, милосерд!» (73:20). Призыв «Просите у Него прощения» соотнесен с Мухаммадом еще раз в (41:6). Кроме того, он повторен трижды в суре «Худ» как часть проповеди трех аравийских пророков: Худа (11:52), Салиха (11:61),

Он пошлет на вас с неба обильный дождь ⁴²,
 Укрепит вас богатством и детьми, даст вам сады и даст вам
 реки ⁴³.

Отчего вы не уповаете на величие Аллаха,
 Ведь Он творит вас в разных состояниях?
 Неужели не видите, как Аллах сотворил семь небес слоями? ⁴⁴

Он установил на них луну для света, а солнце сделал светиль-
 ником ⁴⁵.

Аллах взрастил вас из земли растением,
 Потом возвратит вас в нее и снова выведет вас.
 Аллах распростер для вас землю ковром,
 Чтобы вы ходили по ней дорогами широкими (*subulan fijājan*) ⁴⁶.

Шу'айба (11:90). Снова, как и в случае с аятом (71:3), возникает осязаемый «аравийский» оттенок, и снова в него включен Нух.

⁴² Слово *midrār* 'обильный дождь' повторено в Коране еще дважды, причем один раз (в проповеди Худа) в связи с призывом «просите прощения» (11:52). Ср. также (78:14), где мотив имеет иное лексическое оформление. Ибн Касир говорил: «Поэтому эту суру обычно читают, когда просят о даровании дождя, именно из-за этого аята». Он же добавляет, что Ибн 'Аббас считал, что этот и последующий аяты примыкают друг к другу, образуя единое смысловое целое.

⁴³ Очень близкий мотив включен в проповедь Худа (опять аравийский пророк) в суре «Поэты»: «Он помог вам стадами и сынами, садами и ручьями» (26:133—134). Первая половина этого мотива повторена в прямой коранической проповеди после завершения пророческого ряда в суре «Верующие» (23:55). Ибн Касир в связи с этим аятом говорил, что в проповеди Нуха соединены обещания и угрозы, здесь кончаются обещания, а следующий аят — это угроза.

⁴⁴ Тот же мотив, включая ключевое слово *ṭibāqan* 'слоями, рядами', повторен и в прямой коранической проповеди (67:3).

⁴⁵ Парафраз этого мотива встречаем и в прямой коранической проповеди: «Благословен Тот, кто устроил в небе созвездия и устроил там светильник и сияющий месяц» (25:61). Весьма примечателен контекст из коранической проповеди в суре «Весть», где другими словами и в другом порядке повторены мотивы из суры «Нух» (71:11—12, 15—17): «... и построили над вами семь твердей, и сделали пылающий светильник, и низвели из выжимающих дождь воду обильную, чтобы произвести ею зерна и растения и сады густые» (78:12—16). Ибн Касир приводит еще один параллельный контекст (10:5): «Он тот, кто сделал солнце сиянием, а месяц — светом и распределил его по стоянкам, чтобы вы знали число годов и счисление. Аллах сотворил это только по истине, распределяя знамения для людей знающих».

⁴⁶ Ср. фрагмент прямой коранической проповеди в суре «Пророки»: «... И устроили там широкие дороги (*fijājan subulan*), — может быть, они пойдут правым путем!» (21:31).

[Второе обращение Нуха к Господу]

Нух сказал: «Господи! Они послушались меня и последовали за теми, кому богатство и дети только в еще больший убыток»⁴⁷, теми, кто исхитрился с коварством великим⁴⁸ и говорил: «Не вздумайте оставить богов ваших, не смейте оспаривать ни Вадда, ни Сува', ни Йагуса, ни Йа'ука, ни Насра!»⁴⁹.

⁴⁷ Ср. «И Мы низводим из Корана то, что бывает исцелением и милостью для верующих, а для неверных убыток будет еще больше» (17:82); «Он — тот, кто сделал вас наместниками на земле... неверие сделает для неверных убыток еще больше» (35:39).

⁴⁸ Образ хитростей, козней, которые строят неверные против Аллаха, Его пророков и верующих, очень частотен в Коране. Он часто встречается в прямой коранической проповеди и относится к оппонентам Мухаммада, ср., например (3:54; 8:30; 10:21; 13:42; 14:46; 16:26, 45, 123, 124; 27:70 и др.), он встречается и в рассказах о пророках, прежде всего, помимо Нуха, в историях Мусы (7:123; 40:45), Йусуфа (12:31, 102), Салиха (27:50, 51). Ибн Касир указывает, что параллелью к этому и следующему аяту является стих (34:33): «... Кознями ночи и дня было то, когда вы приказывали нам не верить в Аллаха и делать Его подобия».

⁴⁹ Имена идолов упомянуты только в этой суре. Знаменитый комментатор Ибн Касир в комментарии на этот аят приводил следующие свидетельства: Бухари передавал от Ибн 'Аббаса: «Идолы, которые были у народа Нуха, достались потом арабам. Вадд был у калбитов в Думат ал-Джандал, а Сува' — у хузайлитов, Йагус — у племени мурад, а затем у сабейцев, Йа'ук — у хамданитов, Наср — у химйаритов. Дело в том, что когда народ Нуха утонул, то Иблис (не без издевки, свойственной его натуре. — Д. Ф.) посоветовал арабам взять этих идолов, сказав: “Прежние владельцы молились им о дожде, и Бог послал им отличный дождь”».

Ибн 'Асакир передавал от Ибн 'Аббаса: «У Адама было сорок детей, двадцать мальчиков и двадцать девочек. Из них выжили Хабил, Кабил, Салих, 'Абд ар-Рахман, которого он назвал 'Абд ал-Харис, Вадд, которого прозвали Шис (имя южно-аравийского кахина, о котором пишет, например, Мас'уди. — Д. Ф.)...».

Ибн Аби Хатим от 'Урвы ибн аз-Зубайра: «Самый праведный из них был Вадд. Когда он умер, его похоронили в земле Вавилонской. Увидев горе людей, которые стали приходить на могилу Вадда, Иблис, принявший облик человека, предложил: “Хотите, я сделаю вам изображение, которое будет точь-в-точь как умерший. Вы назовете истукана его именем и станете поклоняться ему, вспоминая об умершем”. Они согласились. Так появился идол, которого звали Вадд».

И. Ю. Крачковский комментирует этот аят точно так же: Вадд — мужчина (Калб), один из главнейших богов Южной Аравии, упоминается в самудских и лианских надписях; Сува' — женщина (Хамдан или Хузайл), Йагус — лев (Мазхидж), Йа'ук — лошадь (Мурад); Наср — орел (Химйар),

Многих они сбили с пути, так введи же творящих зло в еще большее заблуждение»⁵⁰.

[Наказание потопа]

За грехи их были они потоплены и ввергнуты в огонь, и вместо Аллаха помощников найти они не смогли.

[Второе обращение Нуха к Господу]

Нух сказал: «Господи! Не оставь ни одного неверного, обитающего на земле»⁵¹.

Если Ты оставишь их, они будут сбивать с пути рабов Твоих, и родятся от них только грешники неверные.

Господи! Прости мне, моим родителям и тем, кто вошел в мой дом уверовавшим, всем верующим мужчинам и женщинам. Злодеям же дай лишь погибель!»

6. Как мы увидели, рассказ построен так, что Нух выступает почти как «двойник», «близнец» Мухаммада, его прототип. Все содержание суры — это, так сказать, «хадисы» от Ноя. С другой стороны, именно в этой суре Нух, как мы говорили, наименее похож на библейского Ноя, ибо в данном случае важен нравоучительный «прото-типический» смысл притчи, а не историческая точность.

Эту схожесть Нуха в данной суре с Мухаммадом и несхожесть с Ноем Библии нельзя трактовать, как иногда делали европейские ученые, как результат неточной рецепции библейских сюжетов хотя бы уже потому, что в других сурах история Нуха рассказана по-иному, сюжетно ближе к Библии. Скорее, это пример функциональной трансформации библейской истории в кораническую притчу (*mathal*).

Почему же именно Нух был выбран в качестве основного «двойника» или прототипа Мухаммада? Дело в том, что Нух в Коране от-

есть в сабейских надписях. Бюль (Buhl) считает, что речь идет, несомненно, о древнеарабских божествах.

⁵⁰ Слова «заблуждение», «сбивать с пути» столь частотны в проповеди Мухаммада как понятия полярно противопоставленные «руководству», «прямому пути», что не имеет смысла приводить конкретные параллели, их слишком много.

⁵¹ Табари и другие историки приводят последние слова, сказанные Хусайном, сыном 'Али, перед смертью, когда он вознес молитву о своих убийцах: «Боже! Уничтожь их всех и не оставляй из них на земле никого». Примечательно, что эта его молитва даже лексически повторяла слова Нуха о его народе.

крывает длинный ряд «пророков катастроф»⁵², который в мекканский период завершился Мухаммадом, все время предостерегавшим мекканцев о грядущем наказании за неприятие пророка. Другими словами, Нух — символически очень значимый персонаж в Коране, особенно в период обострения отношений с мекканцами как напоминание о грядущем наказании тем, кто не принял пророка.

Отсюда — и отнесение отдельной суры о нем, причем именно такой по содержанию, к позднемекканскому периоду.

Отсюда — и содержание рассказа, где многие элементы повествования роднят Нуха в этой суре именно с Мухаммадом и только с ним, и композиция суры, где упоминание об истории с потопом уместилось в один аят (71:25), а остальное — проповеди Нуха и обращения Нуха к Господу за помощью, поддержкой и с просьбой о наказании неверных.

Отсюда — арабийский «оттенок» в этой истории про Нуха.

Отсюда же и то, что именно в этой суре упоминается «грех» Нуха, который ставит его ниже Мухаммада. Иначе два образа совсем уж слились бы воедино. Примечательно, что этот мотив в других версиях рассказа о Нухе отсутствует или практически незаметен, стерт.

7. Теперь вернемся к самому началу нашей статьи, а именно к вопросу, когда и как именно сура могла обрести целостность и завершенность.

Сначала подчеркнем то, что «лицо», индивидуальность этой суры определяют, помимо четко выстроенной композиции, лишь внешние, маргинальные детали: название суры, повторение имени Нуха в тексте и беглое упоминание не потопа даже (*tūfān*), а просто того, что грешники за грехи их были утоплены (*ughriqū*). Уберем эти детали, и сура потеряет лицо, будет неотличима от массы других мест в Коране, говорящих то же самое о том же самом, но либо от имени Мухаммада, либо от имени какого-то иного пророка.

Представляется маловероятным, чтобы такой «безликий» или — что то же самое — «многоликий» текст был бы сразу ниспослан Мухаммаду как целое. Скорее это можно сказать о других, более коротких и, одновременно, более конкретных версиях рассказа о Нухе.

⁵² Это специфическая кораническая тема, ибо и для иудеев, и для христиан библейский потоп однократен в истории, ведь иначе зачем тогда радуга. Для мусульман же история — это череда катастроф, начинающаяся с потопа, см., например: А. Гайнутдинова. Образы пророков в Коране. М., 2002.

Нельзя исключить, что в данном случае, может быть не единственным в Коране, следует говорить о том, что задача первична, а текст — вторичен, что он был сознательно выстроен из разных фрагментов, имевших в общем весьма неопределенный характер и пригодных для включения в разные сюжеты и повествования, что индивидуальность тексту придала только законченная композиция, увенчанная специально подобранным именем, поставленная на тщательно подобранное место в общей композиции писания ислама.

Это позволяет нам сделать в заключение два замечания.

Во-первых, традиционная картина составления коранического свода, а именно, что сначала были составлены отдельные суры, а уж потом — готовые суры были расположены в определенном порядке, в результате чего, собственно, и возник свод, возможно, не всегда адекватно отражает последовательность шагов составителей. Отдельные суры могли строиться под общую концепцию уже существующего, но еще недостроенного свода, заполняя лакуны в его композиции.

Во-вторых, трудно себе представить, чтобы это могло происходить при жизни Мухаммада, когда свода еще вообще не существовало, а это заставляет нас задуматься над фигурами составителей коранического текста, равно как и над тем, что именно они реализовывали, формируя свод, Божественный план или человеческий замысел. Однако решение последнего вопроса уже выходит за рамки позитивной науки, за пределы доказательного знания. В религиозных традициях и учениях последние, самые важные вопросы решает не анализ, а вера.

Contents

Dmitry Frolov.
ARABIC PHILOLOGY:
GRAMMAR, METRICS, QUR'ĀNIC STUDIES.

Introduction	7
Time to Gather Stones: The Fate of Classical Oriental Studies (1990).....	10

Grammar

The Notion of Sentence in Arab Grammar (1976)	17
Prepositions in the Theory of the Classical Arabic Grammar (1977).....	34
The Theory of Personal Pronouns in the Classical Arabic Grammar (1980)	54
Methods of the Definition of Notions in the Classical Arabic Grammar (1987)	65
The Theory of Poetic Licenses (<i>ḍarūrāt ash-shi'r</i>) in the Classical Arabic Grammar (1990—2005)	94

Metrics

Notes on the History of 'Arūḍ in <i>al-Andalus</i> (1995). First published in English in: <i>Anaquel de Estudios Arabes</i> . 6. 1995. P. 87—110	127
Circles of Khalīl and the Structure of <i>Luzūmiyyāt</i> of Abū 'l-'Alā' al-Ma'arrī (1996). First published in English in: <i>Studies in Near Eastern Languages and Literatures // Memorial Volume of Karel Petracek</i> . Praha, 1996. P. 223—236	161

Qur'ānic Studies

Notes on the History of Classical Arabic Philology: The Making of the «Qur'ānic Sciences» (1987)	185
Ibn al-Nadīm on the History of Qur'ānic Exegesis (1997). First published in English in: <i>WZKM</i> . 87. 1997. P. 65—81	215

The Spread of Literacy in Mecca and Medina at the Time of Muḥammad (1996).	
Published in English in: The Humanities in Russia: Soros Laureats. Moscow, 1997. P. 133—139.....	235
Two Early Texts about the Origin of the Arabic Script (1996).....	244
Esthetic Motifs in the Qur'ān (1995).....	263
The Notion of Stone in the Qur'ān (1998).	
Published in English in: Proceedings of the Arabic and Islamic Sections of the 35 th International Congress of Asian and North African Studies (ICANAS). Budapest, 1999.....	299
The Style of the Qur'ān (1995).....	323
The Problem of the «Seven Long» Sūras (2000).	
Published in English in: Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19 th Congress of the UEA (Halle, 1998). Leuven, 2002. P. 193—203.....	340
Medieval Muslim Discussion about the Order of Sūras and Its Relevance for the Study of the Composition of the Qur'ān (2001).	
First published in English in: Vestnik Moskovskogo universiteta. Series 13 (Vostokovedeniye). 2001. № 1. P. 29—39.....	354
Notes on the Composition of the Qur'ān: sūrat <i>al-Baqara</i> (2004).....	370
Notes about the Names of the Qur'ān and the Terms 'sūra' and 'āya' (2004).....	391
Reflections on the sūrat <i>Nūḥ</i> (2005).....	411

Дмитрий Владимирович Фролов

АРАБСКАЯ ФИЛОЛОГИЯ

Грамматика, стихосложение, корановедение

Статьи разных лет

Издатель А. Кошелев

**Художественное оформление обложки
С. Жигалкина**

**Оригинал-макет подготовлен В. Гусевым
Корректоры: Е. В. Зуевская, М. А. Суворова**

Художественный консультант Л. М. Панфилова

Подписано в печать 09.07.2006. Формат 60 × 90¹/₁₆.
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 27,5. Тираж 800 экз. Заказ № 6487.

Издательство «Языки славянской культуры».
ЛР № 02745 от 04.10.2000.
Phone: 207-86-93

E-mail: Lrc@comtv.ru Site: <http://www.lrc-press.ru>

Отпечатано с готовых диапозитивов в ОАО ордена «Знак Почета»
«Смоленская областная типография им. В. И. Смирнова».
214000, г. Смоленск, проспект им. Ю. Гагарина, 2.

*

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел./факс: (095) 247-17-57, тел.: 246-05-48, e-mail: gnoxis@pochta.ru

Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).

Адрес: **Зубовский б-р, 2, стр. 1**
(Метро «Парк Культуры»)