



УДК 297.18  
**Е.В. Музыкаина**

Информация о статье:

Поступила в редакцию: 15.08.2015  
Передана на рецензию: 16.08.2015  
Получена рецензия: 18.09.2015  
Принята в номер: 26.10.2015

**Литературно-религиозный контекст возникновения Корана**

*Заокский христианский гуманитарно-экономический институт; m.yelena73@mail.ru*

В статье исследуется вопрос оригинальности и автохтонности текста Священного Писания ислама. Одна из проблем для последователей иудаизма и христианства заключается в восприятии Корана как самостоятельного Откровения, появившегося в определенных исторических условиях на определенной территории. Причиной этого являются многочисленные тематические параллели и аллюзии на тексты предыдущих писаний. В связи с этим зачастую делается предположение о возможности существования переводов Библии и Талмуда на арабский язык в доисламской Аравии, что могло оказать определенное влияние на появление текста Корана как их переработанного варианта. Автор, исследуя факты, полученные в ходе разработки указанной проблемы различными исследователями, приходит к выводу о несостоятельности данных предположений, выдвигая свою интерпретацию причины появления коранического нарратива.

Ключевые слова: *Коран, ислам, переводы Библии на арабский, Откровение.*

The article presents a research on the original and autochthon character of the Holy Text of Islam. One of the stumbling blocks for adherents of Judaism and Christianity to acknowledging the Qur'an as an independent and original revelation that emerged in the specific historical context and in a certain territory, is that it has multiple thematic parallels and allusions to the texts of the previous scriptures. That leads to an assumption that in pre-Islamic Arabia there existed Arabic translations of the Torah and the Bible, which might have had some influence on writing the Koranic text as their revised version. When studying the data obtained by other scholars on this issue, the author arrives at the conclusion that such assumptions are invalid and suggests her own explanation for the Koranic narrative emergence.

Keywords: *the Qur'an, Islam, Bible translations into Arabic, Revelation.*

**Введение**

Размышляя над процессами, происходящими в современном мире, можно сделать вывод, что печально известная теория С. Хантингтона о столкновении восточной и западной цивилизаций [2], получив свою долю здоровой критики, отошла в прошлое. Сегодня внимание мировой общественности приковано к гуманитарному, экономическому и политическому кризисам, развивающимся в Европе из-за катастрофического потока беженцев, который возник в результате непрекращающихся военных операций, инициированных в том числе политическими действиями европейских держав. Поэтому на современном этапе логичнее говорить о совместном выживании цивилизаций, в очередной раз убедившихся в том, что собственное благополучие нельзя построить за счет несчастий других.

Однако, если онтологическая реальность настойчиво подводит к мысли о необходимости перехода от конфронтации к мирному сосуществованию в рамках «множественных современностей» [7], эпистемологическая сфера все еще нуждается в убедительных аргументах для перехода к большей толерантности. Прежде всего нужно решить эту проблему в религиозной сфере. Обладая двоякой природой – Божественное

начало и человеческое восприятие – религия также проявляет свою двойственность. С одной стороны, она может служить фактором стабилизации и укрепления общества, с другой – стать источником конфронтации и конфликтов.

Большое влияние на проявления соответствующего рода оказывает умение отказаться от старых стереотипов в свете новых открывающихся фактов, желание переосмыслить накопленный опыт и стремление двигаться дальше.

Если коснуться вопроса диалога мировых монотеистических религий, то темой, вызывающей постоянные споры сторон и требующей серьезного переосмысления, является происхождение священного текста ислама Корана. Если для мусульман нет никакого сомнения, каковы его истоки (для них это прямая речь Аллаха), то для представителей двух других авраамических религий определенные аспекты данного текста мешают принять его как аутентичный и автохтонный<sup>1</sup>.

Связано это зачастую с тем, что, читая Коран, нельзя не заметить большого количества тематических переплетений с текстами Торы и Библии. Частое упоминание ветхозаветных персонажей, аллюзии на иудейские и христианские мотивы, схожие обороты и фразы наталкивают многих рядовых читателей и исследователей (в основном последователей иудео-христианской традиции) на мысль, что Коран является неким переработанным вариантом предыдущих священных писаний. Делаются заявления о том, что переработка шла на основании арабских текстов перевода Библии. В противном случае как объяснить столь очевидные параллели? Вопрос существования арабского текста Библии к моменту зарождения ислама на Аравийском полуострове и его возможного использования будет предметом данного исследования.

#### Истоки полемики

Приступая к исследованию вопроса о существовании арабских переводов Торы и Библии к началу VII века, до момента деятельности пророка Мухаммеда, и их влиянии на Коран необходимо обозначить нашу позицию в отношении самого Священного Писания мусульман. Он будет рассматриваться нами как целостная, законченная книга, имеющая свою историю, появившаяся в определенном историческом контексте и в определенном месте.

Начнем с того, что все три книги монотеизма объединяет наличие общих героев<sup>2</sup>, схожие обороты речи в повествовании<sup>3</sup> и тематические параллели<sup>4</sup>. При чтении коранического повествования, создается впечатление, что Книга подразумевает у своей аудитории знание сюжетов предыдущих Писаний, поэтому в тексте нет их развернутого изложения. Вместо этого присутствуют многочисленные аллюзии, комментарии, дополнительная информация и новая интерпретация, как если бы истории были всем хорошо знакомы.

Другим важным моментом является частое упоминание обладателей предыдущих Писаний на страницах Корана. В отношении «людей Книги» или «людей Писания» (*ахль аль-китаб*), т. е. иудеев и христиан, выработалась своя риторика и специфическая установка. Зачастую она характеризуется полемическим настроением, критикой вероучения и религиозных практик.

---

<sup>1</sup> *Автохтонный* [от греч. *autochtones*] – возникший в данной стране; зародившийся в данной стране.

<sup>2</sup> Среди таких героев, в первую очередь, выделяются патриархи и пророки: Авраам (Ибрахим), Ной (Нух), Моисей (Муса), Давид (Дауд), Соломон (Сулейман), Иов (Айуб), Измаил, Иисус (Иса) и др.

<sup>3</sup> Сюда необходимо отнести обращения от имени Всевышнего и Его пророков.

<sup>4</sup> Среди тематических параллелей особое место занимают описание Судного дня, или Дня Воздаяния, участи различных групп людей в этот день, обещания награды или наказания, характеристики Всевышнего как Творца и Подателя жизни, история появления человека в этом мире и т. д.

Такой подход должен был бы заставить исследователей задуматься над тем, о каких именно христианах и иудеях идет речь в Коране, кого критикует исламский текст. Однако большинство исследователей идут по другому пути, пытаясь определить степень христианского влияния на Коран, рассматривая текст как заимствованный, а не как оригинальный и представляющий собой независимый комментарий событий со своей точки зрения.

Вместо критического осмысления и исследования текста, как источника исторической информации среди западных исследователей Корана наблюдается тенденция распространения ревизионистских взглядов на сам Коран, Пророка Мухаммеда и возникновение ислама. В первую очередь под вопрос ставится арабская идентичность самого пророка ислама, включая время и место его служения. Делаются предположения о том, что первоначально Коран был другим, а в той форме, в которой он нам известен сегодня, он увидел свет только в начале VIII века в Сирии. Ставятся под сомнение также и арабские корни текста: говорится о так называемом «сиро-арамейском издании», которое было позднее (в VIII–IX веках) переработано в классический арабский текст [14].

Однако серьезные историографические исследования показывают аутентичность текста. Патрисия Кроун, одна из самых авторитетных историков и исследователей истоков возникновения ислама, сделала следующее заявление: «У нас есть достаточно свидетельств того, что среди арабов в первые десятилетия VII века, накануне арабских завоеваний Ближнего Востока, действовал пророк... Еще более важным является то, что мы можем быть вполне уверены в том, что Коран является собранием его высказываний, которые он произнес, будучи полностью уверен, что они ниспосланы ему Богом. Возможно, в книгу вошли не все высказывания, которые, по его словам, были получены, а также не он отвечает за ту последовательность, в которой мы их имеем сегодня. Они были собраны после его смерти, когда именно – вопрос спорный. Но в том, что он произнес их все или большую их часть, сложно сомневаться» [4].

Поэтому можно сделать вывод о том, идея «альтернативного» пути появления Корана, с одной стороны, не находит подтверждения в истории, с другой, не способствует созданию платформы для межрелигиозного диалога.

#### **На что указывает язык Корана и его лексика**

Исследуя терминологию Корана в поисках доказательств заимствований из предшествующих Писаний, многие исследователи обращают внимание на слова эфиопского и сирийского происхождения, используемые при описании христианских верований и практик в Коране<sup>5</sup>. Однако авторы подобных исследований изначально упускают из вида исторический аспект, т. е. тот факт, что Коран возник в определенный период развития народов, населявших Аравийский полуостров.

Многочисленные внешние исторические источники подтверждают, христианство было широко распространено среди арабов благодаря контактам с эфиопскими и абиссинскими христианами, которые прибыли в Аравию в начале VI века по просьбе римских (византийских) эмиссаров для помощи христианам Наджрана, страдавшим от преследований местного царя, обратившегося в иудаизм [18]. В последующие годы христиане расселились на территории Хиджаза и в окрестностях Мекки. Особого внимания заслуживает факт бегства первых мусульман в Абиссинское царство в 614 году. Они были хорошо приняты при дворе христианского царя Негуса, но затем вернулись, сыграв важную роль в становлении ранней мусульманской общины. Поэтому нет ничего удивительного, что коранический арабский сохранил отпечаток этих контактов в виде геэзских слов<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Подробные исследования на эту тему можно найти в работе Jeffery A. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. – Leiden: Brill, 2007.

<sup>6</sup> *Геэз* (геез) – классический эфиопский, древнеэфиопский язык, распространённый в Аксумском царстве. До X–XI вв. существовал как в письменной, так и в устной форме, затем использовался в

Исследователи, занимавшиеся данной проблемой еще в начале прошлого века, писали о том, что 70 % иностранного влияния на стиль и терминологию Корана, а это можно легко проследить, восходят к древнесирийскому языку, включая арамейский и палестинский сирийский языки [15]. Артур Джеффри привлекает к исследованию данной проблемы многочисленные ранние исламские тексты, упоминающие о контактах Мухаммеда с сирийскими и абиссинскими христианами. На этом основании А. Джеффри делает вывод, что «еще на заре истории ислама признавался факт того, что Мухаммед в свое время имел более-менее тесные связи с христианами, представлявшими Сирийскую церковь» [8, с. 22]. К данной категории можно отнести христиан мелькитов, яковитов и несториан.

Важность древнесирийского языка в литературной традиции периода служения Мухаммеда признают и ранние исламские источники. Описывается одна история, согласно которой в руки пророка Мухаммеда как-то попали несколько книг на древнесирийском языке. Как передает знаменитый секретарь Пророка Зейд ибн Сабит, Мухаммед спросил его: «Ты знаешь сирийский? Ко мне попало несколько книг [на этом языке]». Я ответил: «Нет, не знаю». Тогда он сказал: «Выучи», и я выучил этот язык за 90 дней» [5, с. 6].

Наряду с древнесирийским языком исламская традиция упоминает другой «иностраный язык», под которым подразумевается иногда «*рүмийа*» или «римский (византийский) язык», который в широком смысле может означать не только греческий, но и один из древних языков христиан и иудеев Византийской империи [24]. Среди тех, кто входил в окружение Мухаммеда и владел этим языком, можно выделить три личности, особо близких к Пророку и имевших доступ к предыдущим Священным Писаниям: это Варака ибн Науфал, монах Сергиус Бахира и Салман аль-Фариси.

Варака был двоюродным братом первой жены Мухаммеда Хадиджи и одним из четырех знаменитых доисламских монотеистов – *ханифов*. Ряд исламских источников утверждает, что Варака стал христианином во время своего путешествия в Сирию. Недавние исследования [22] выдвинули предположение, что Варака был священником в группе *эбионитов*<sup>7</sup> иудействующих христиан в Мекке. Будучи наставником и близким другом пророка Мухаммеда, Варака, естественно, познакомил его с религиозной традицией данной группы, используя соответствующую лексику.

Следующая личность – Монах Бахира – описывается в исламских источниках как христианский монах, который, согласно преданию, объяснил Мухаммеду его пророческое предназначение. Арабский историк X века Аль-Масуди (ум. в 956 г.), описывая эпизод встречи 12-летнего Мухаммеда с монахом, называет последнего Сергиусом из рода Абд аль-Кайс [3, с. 922–923].

Салман аль-Фариси, также иногда именуемый Салман Пак, был одним из первых персов, принявших ислам, а до этого он был сирийским христианским монахом. После принятия ислама Салман тесно общался с Мухаммедом в Ясрибе (Медине), куда попал как раб. Салман стал героем многочисленных легенд, преимущественно в шиитской традиции [6, с. 701–702].

Таким образом, наличие в коранической лексике слов, имеющих отчетливую религиозную окрашенность смежных вероучительных традиций, может служить доказательством многочисленных контактов носителей оригинального языка Корана в

---

церковной и светской письменности. В настоящее время сохраняет функцию языка литургии Эфиопской православной церкви и Эфиопской католической церкви. Известен в эпиграфических памятниках начиная с III–IV вв.

<sup>7</sup> *Эбиониты* (эвиониты, евиониты от еврейского *эвоним*, т. е. бедные) – иудействующие христиане, продолжавшие придерживаться Моисеева закона (обрезания, соблюдения субботы, постановлений относительно пищи). Тертуллиан предполагал, что название происходит от имени основателя этого учения Эбиона. Эта версия сейчас оспаривается. Возможная дата возникновения группы эбионитов относится к 70-м годам I в., а в IV–VII вв. они уже исчезли.

первую очередь пророка Мухаммеда и людей из его близкого окружения, с представителями других религий. Это также свидетельствует об укорененности христианской и иудейской традиций на Аравийском полуострове к моменту возникновения ислама. Все это нашло отражение в языке арабов, а указанная религиозная терминология на момент появления Корана уже не воспринималась как инородная.

### **Религиозные тексты иных вероучительных традиций в доисламской Аравии: канонические Писания и «еретические» сборники**

Исследуя исторические свидетельства, упоминающие о встречах пророка Мухаммеда с теми или иными людьми, с которыми он вел беседы духовного содержания, следует обратить внимание на постоянное упоминание о «книгах». Но в этих случаях речь идет не о священных текстах на арабском, а о Писаниях иудеев и христиан на их собственном языке. В некоторых исследованиях, делаются предположения о том, что Варака ибн Науфаль переписывал отдельные отрывки из Евангелий, переводя их на арабский язык [19, с. 26–29]. Однако это были, скорее всего, личные заметки, а не систематическая работа переводчика. Поэтому данный факт еще раз указывает на то, что цельный перевод Торы и Библии на арабский язык в тот период отсутствовал, а содержание этих Книг не было широко известно в арабоговорящей среде.

Встает законный вопрос: какими же текстами тогда пользовались, в частности христиане, проживавшие на обширной территории Аравийского полуострова около VII в. н. э.? Некоторые исследователи отмечают, что среди интересующих нас религиозных документов ранних монотеистических традиций в Медине периода Мухаммеда широкое распространение получили *Диатессарон* и ряд сирийских лекционных [10]<sup>8</sup>.

*Диатессарон* является примечательной книгой. Будучи одним из самых ранних источников, содержащим тексты Нового Завета, эта евангельская гармония была составлена Тацианом около 170 г. В ней использовались все четыре канонических Евангелия и, возможно, некоторые неканонические источники.

Сам Тациан, или Татиан, был христианским писателем-апологетом (112–185 гг.), младшим современником и учеником Иустина Мученика (100–165 гг.). Тациан создал единое повествование о жизни и учении Иисуса Христа, из которого он опустил историю рода Христа, все места, доказывающие Его историческое происхождение от царя Давида, а также исключил все повторы и согласовал параллельные отрывки. Этим евангельским сводом пользовалась вся Антиохийская Церковь в богослужениях до V века, когда блаженный Феодорит Киррский изъял его из употребления [1, с. 100].

*Диатессарон*, как исторический памятник оценивается неоднозначно. С одной стороны, его можно рассматривать как попытку Тациана доказать, что искусное соединение всех четырех Евангелий в одно гармоничное повествование свидетельствует об отсутствии кажущихся противоречий в них. Его обращение только к Евангелиям от Матфея, Марка, Луки и Иоанна в середине II века может рассматриваться как убедительное доказательство того, что именно они считались общепризнанными и были широко известны как единый сборник Четвероевангелия.

Вместе с тем, с другой стороны, имеются сведения следующего порядка. Ишопад Мервский (ум. ок. 852 г.), несторианский епископ из города Хадитты, написавший множество комментариев к библейским книгам, был, видимо, хорошо знаком с *Диатессароном*. В предисловии к своему комментарию на Евангелие по Марку, относящемуся к середине IX века, он пишет: «Тациан же, ученик Иустина, философа и мученика, сделал выборку из четырех евангелистов; перемешав отрывки, он составил единое

<sup>8</sup> *Лекционарий* (лат. *Lectionarium*, от *lectio* – чтение) – богослужебная книга, содержащая предписания относительно порядка чтения из Библии или сами фрагменты текста, приводимые в соответствующем порядке. Первые Лекционарии появляются в IV веке.

Евангелие и назвал его Диатессарон, т. е. смешанное. А о Божественности Христа он не написал. Комментарий на него написал Мар Ефрем».

Получается, что составленный свод событий жизни Иисуса Христа противоречил основному представлению о Нем в христианстве как о боговоплотившейся личности. Яковитский епископ Моисей бар Кефа (ум. в 903 г.), говоря о *Диатессароне*, назвал его составителя Тациана «еретиком» [16, с. 55]. Возможно, поэтому против *Диатессарона* развернулась борьба. Сирийский текст канонов Раввулы епископа Эдесского (ок. 412–435 гг.) указывает на то, что священникам и диаконам предписывалось следить за тем, чтобы церкви практиковали чтение «разделенного Евангелия», т. е. четырех канонических Евангелий, а не *Диатессарона* [23, с. 47]. То есть можно сделать вывод о том, что в христианской среде в V веке заботились о «чистоте» и неискаженности тех источников вероучения, которые использовались для наставления верующих. Возможно, библейский текст подвергся настолько вольной интерпретации, что первоначальный смысл начал теряться. Видимо, именно об этом говорится в тех аятах Корана, которые затрагивают тему толкования и искажения предыдущих писаний<sup>9</sup>.

### Так когда же появился первый перевод Библии на арабский?

Вместе с тем в последнее время среди исследователей возобновились попытки как-то объяснить наличие в Коране большого количества отсылок к библейским историям, героям и событиям [20, 21]. Делаются предположения, что все-таки существовал доисламский перевод Библии, в частности Евангелий и Псалтыря, книг, которые всегда играли важную роль в богослужебной практике христиан. К этому добавляются свидетельства в исламских источниках о возможных ранних переводах отдельных частей Библии.

Так, у Аль-Хатыб Аль-Багдади (1002–1071 гг.) можно прочитать историю о том, что будущий халиф Умар ибн аль-Хаттаб имел копию одной из книг «людей Писания», скорее всего на арабском, и вынужден был расстаться с ней по настоянию Мухаммеда. Позднее сам Умар наказал одного араба из племени Абд аль-Каис за то, что у него была копия книги пророка Даниила, и приказал ему больше никогда эту книгу не цитировать [19, с. 28–29].

Исламская традиция рассказывает о еще одной важной фигуре в окружении пророка Мухаммеда, человеке, который мог бы передать ему содержание Библии. Это Зейд ибн Сабит, секретарь Пророка и первый собиратель Корана, очень образованный человек, который, возможно, выучился еще в молодости, живя в Ясрибе, читать и писать *мидрашем* иудейского племени *масика* [13]. Для обучения еврейскому и арамейскому в то время использовались отрывки из Ветхого Завета с переводом на арабский, но в устной форме [13, с. 271].

На основании данных исторических фактов можно было бы сделать заключение о реальном существовании арабского перевода Библии еще в доисламский период, что могло бы послужить подтверждением теории заимствований в тексте Корана. Однако последние исследования, проведенные Хикматом Качухом (Hikmat Kachouh) из Бирмингемского университета, показывают, что самым ранним манускриптом, по крайней мере, дошедшим до наших дней, является *Ватиканский арабский манускрипт № 13*, который датируется 800 годом н. э. [12]. Он содержит текст перевода четырех Евангелий на арабский язык. Этот манускрипт, появившийся на свет, скорее всего, в монастыре Мар Саба в Иудейской пустыне, содержит также послания Павла, переведенные с греческого. Что же касается текста самих Евангелий, то после тщательного изучения Х. Качух приходит к выводу, что манускрипт является переводом с сирийской Пешитты, со вставками из старосирийских текстов и, возможно даже, из *Диатессарона* [12, с. 133–167].

<sup>9</sup> Известная в исламской теологии доктрина *тахриф* (искажения) говорит о том, что существует два вида искажения: *тахриф аль-ма ана* (تحريف المعنى) – искажение значения текста, и *тахриф аль-ляфз* (تحريف اللفظ) – искажение самого текста. Коранические аяты (2:75, 3:78, 4:46 и др.), а также ранние исламские богословы, такие, как Аль-Газали и Ар-Рази, указывают именно на искажение смысла текста.

Подводя итоги, можно еще раз подчеркнуть, что ни в случае иудеев, ни в случае христиан, населявших доисламскую Аравию, нет убедительных доказательств использования письменных текстов Священных Писаний на арабском языке. Литургическая и литературная традиции были устными, что подтверждается текстом самого Корана, в котором присутствует общее представление о библейском и талмудическом повествовании, но полностью отсутствует текстологическое знание в форме цитирования или пересказа историй Библии. Фокус коранического нарратива направлен на иное.

### Заключение

Если рассматривать взаимоотношения Библии и Корана, то первое, что бросается в глаза – это отсутствие цитирования Библии. Есть, правда одно исключение, только подтверждающее правило. Сура аль-Анбия' 21:105, бесспорно, цитирующая Псалом 37:29 иудейской Библии: «Воистину Мы записали в Забуре за посланным напоминанием: «Землю унаследуют благочестивые из числа Моих рабов»».

Можно также выделить несколько аллюзий на библейские стили повествования: (1) ветхозаветный, например, «И Аллах напрямую говорил с Моисеем» (*ан-Нуса 4:16*, параллель с Исходом 20:1); (2) новозаветный, например «Над ними не откроются врата рая, пока не войдет верблюд в игольное ушко (*подчеркнуто нами*)» (*аль-А'раф 7:40*, параллель с Матфея 19:24). Такие истории, как история Иосифа и история возвещения ангелами о рождении Исы, кажутся до боли знакомыми, однако больше напоминают парафраз или эхо библейских пассажей. Указанные примеры в течение долго времени служили для западных исследователей Библии в Коране поводом утверждать, что коранический текст искажен, испорчен и вводит в заблуждение, если сравнивать его с библейским оригиналом.

В настоящее время ученые выдвигают иную точку зрения, говоря о том, что интертекстуальность<sup>10</sup>, явно прослеживаемая в трех Священных Писаниях иудеев, христиан и мусульман, отражает *устное* переплетение традиций, мотивов и повествований, что присутствовало в дни зарождения Корана. Тогда Мухаммед должен был произносить свои проповеди публично. Эти элементы играли важную роль при контактах указанных религиозных сообществ.

Еще одна группа ученых предлагает рассматривать параллельные истории как своеобразный комментарий на арабском к Библии, «библейский подтекст» [11, с. 56–57].

Третья точка зрения на коранический текст – предположение, что Коран – это текст, в котором критикуются христианские представления о Библии, существовавшие в период возникновения Корана. Такие аяты, как аль-Бакара 2:75-79, аль-Имран 3:78, ан-Ниса 4:46, аль-Маида 5:12-19, которые в последующем будут использованы для разработки доктрины «искаженности Библии», первоначально могут рассматриваться как свидетельство об удалении от Божественного Источника, Слова Всевышнего, что, в конце концов, привело христианское сообщество к эпохе мрачного Средневековья.

При чтении Корана складывается двойное чувство: с одной стороны, коранический текст постоянно упоминает о библейских историях, героях, пророках; по имени называются такие Священные книги, как Тора, Евангелия (Инджил), Псалмы (Забур). Но, с другой стороны, мы видим, что кораническое повествование и стиль полностью отличаются от библейского, следуя собственным целям, подходя очень выборочно к изложенному в Библии. Полностью игнорируются те отрывки Писания, которые важны для иудеев и христиан, например, новозаветные послания Павла, или Большие и Малые пророки Ветхого Завета.

<sup>10</sup> *Интертекстуальность* – термин, введенный в 1967 г. французским теоретиком пост-структурализма Юлией Кристевой (р. в 1941 г.) для обозначения общего свойства текстов, выражающегося в наличии между ними связей, благодаря которым тексты (или их части) могут многими разнообразными способами явно или неявно ссылаться друг на друга.

Складывается впечатление, что Коран интересует не столько само библейское повествование, сколько ключевые фигуры Библии (Авраам, Моисей, Иисус, Мария, Давид, Соломон и т. д.). Истории этих личностей вплетены в собственный коранический нарратив, рассказывающий о пророках. Его кульминацией становится призвание Мухаммеда, «посланника Аллаха и печати пророков» (*аль-Ахзаб* 33:40), а также его обращения к сообществу верующих Аравии VII века.

Поэтому, исследуя вопрос возникновения Корана, нужно указать на отличную от библейской парадигму его повествования и согласиться с наличием объединяющих героев и сюжетов.

Бог обещал не оставить обоим потомкам Авраама – Исаака и Измаила – без благословения<sup>11</sup>, которое включает и откровение о том, кто есть Бог их отцов и что Он ожидает от Своих последователей. Коран занимает особое, отведенное только ему место в данном обещании. Это аутентичное, исторически и географически обусловленное повествование, раскрывающее, если так можно выразиться, новые грани знакомой истории спасения. Оно было послано конкретному народу в конкретный период времени.

#### Литература

1. *Дворкин А.Л.* Очерки по истории Вселенской православной церкви. – Н. Новгород: Христианская библиотека, 2013. – 928 с.
2. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.
3. *Abel A.* «Baḥīra,» in Gibb, H. A. R., and P. J. Bearman. *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1960-2009, vol. 1.
4. *Crone P.* «What Do We Actually Know about Mohammed?» *OpenDemocracy*, June 10, 2008 [электронный ресурс]. URL: <https://www.opendemocracy.net/faith-europe/islam/mohammed3866.jsp>
5. *Da'ūd ibn al-Ash'ath as-Sijistanī.* *Kitab al-Maṣaḥif*. Cairo: al-Maṭba'ah ar-Raḥmaniyyah, 1355/1936.
6. *Della Vida L. G.* «Salman al-Farisī» in Gibb, H. A. R., and P. J. Bearman // *The Encyclopaedia of Islam*. – Leiden: Brill, 1960–2009, Supplement.
7. *Eisenstadt S.N.* *Multiple Modernities*. – New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers, 2002.
8. *Jeffery A.* *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. – Leiden: Brill, 2007.
9. *Gibson M.D.*, ed. and transl. *The Commentaries of Isho'dad of Merv Bishop of Hadatha (c. 850 A.D.): In Syriac and English*. – 1911. – Vol. 2.
10. *Gilliot C., Rippin A., and Roberto Tottoli.* *Books and written culture of the Islamic world studies presented to Claude Gilliot on the occasion of his 75th birthday = Islamicae litterae scripta Claudio Gilliot septuagesimum quintum diem natalem celebranti dicata*. – Leiden; Boston: Brill, 2015.
11. *Griffith S. H.* *The Bible in Arabic: The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam*. – Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2013.
12. *Kachouh H.* *The Arabic Version of the Gospel: The Manuscript and Their Families*. – Berlin and NY: De Gruyter, 2012.
13. *Lecker M.* Zayd B. Thabit, 'A Jew with Two Sidelocks,' *Judaism and Literacy in Pre-Islamic Medina (Yathrib)* // *Journal of Near Eastern Studies* 56. – 1997. – P. 259–273.
14. *Luxenberg C.* *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*. Ed. Tim Muke. – Berlin: Hans Schiler, 2007.
15. *Mingana A.* *Syriac Influence on the Style of the Qur'an* // *Bulletin of the John Rylands Library of Manchester* 11. – 1927. – P. 77–98.

<sup>11</sup> Более подробно об обещании Бога благословить как Исаака, так и Измаила можно прочитать в Ветхом Завете, в книге «Бытие», глава 17.



16. *Petersen W.L.* Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship. – Leiden; New York, 1994.
17. *Reynolds G.S.* The Qur'an and Its Biblical Subtext. Routledge Studies in the Qur'an. – London and New York: Routledge, 2010.
18. *Shahid I.* Byzantium in South Arabia // *Dumbarton Oaks Papers* 33. 1979. – P. 23–94; esp. Martyrs of Najran: New Documents. *Subsidia Hagiographica*, no. 49; Brussels: Société des Bollandistes, 1971.
19. *Schoeler G., James E. Montgomery,* and Uwe Vagelpohl. The Oral and the Written in Early Islam. – London: Routledge, 2006.
20. *Schoeler G.* Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam. – Paris: Presses universitaires de France, 2002.
21. *Tobi Y., Avishur Y.* Beyn 'Eber La'Arab: Contact Btween Arabic Literature and Jewish Literature in the Middle Ages and Modern Times. Vol. 2. – Tel-Aviv: Afikim publishers, 2001. – P. 17–60.
22. *Qazzī J. and Garnier M.* La prêtre et le prophète: aux sources du Coran. Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.
23. *Vööbus A.* Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism. Stockholm, 1960.
24. *Wild S.* The Qu'ran as Text. – Leiden: E.J. Brill, 1996. – P. 3–24.

### References

1. Dvorkin A. L. *Ocherki po istorii vselenskoï pravoslavnoi Tserkvi*. [Essays on the history of the Universal Orthodox Church] Nizhnii Novgorod: Izdatel'stvo «Khristianskaya biblioteka», 2013. 928 p. (In Russian)
2. *Khantington S.* *Stolknovenie tsivilizatsii*. [The clash of civilizations] Moscow. «Izdatel'stvo AST», 2003. 603 p. (In Russian)
3. *Abel A.* «Baḥīra», in *Gibb, H. A. R., and P. J. Bearman.* *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1960–2009, vol. 1.
4. *Crone P.* «What Do We Actually Know about Mohammed?» *OpenDemocracy*, June 10, 2008 URL: <https://www.opendemocracy.net/faith-europe/islam/mohammed/3866.jsp>
5. *Da'ud ibn al-Ash'ath as-Sijistani.* *Kitab al-Maṣāḥif*. Cairo: al-Maṭba'ah ar-Rahmaniyyah, 1355/1936.
6. *Della Vida L. G.* «Salman al-Farisi», in *Gibb, H. A. R., and P. J. Bearman.* *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1960–2009, Supplement.
7. *Eisenstadt S.N.* *Multiple Modernities*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 2002.
8. *Jeffery A.* *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Leiden: Brill, 2007.
9. *Gibson M.D., ed. and transl.* *The Commentaries of Isha'dad of Merv Bishop of Hadatha (c. 850 A.D.): In Syriac and English*, 1911. Vol. 2.
10. *Gilliot C., Rippin A., Tottoli R.* *Books and written culture of the Islamic world studies presented to Claude Gilliot on the occasion of his 75th birthday = Islamicae litterae scripta Claudio Gilliot septuagesimum quintum diem natalem celebranti dicata*. Leiden; Boston: Brill, 2015.
11. *Griffith S. H.* *The Bible in Arabic: The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2013.
12. *Kachouh H.* *The Arabic Version of the Gospel: The Manuscript and Their Families*. Berlin and New York: De Gruyter, 2012.
13. *Lecker M.* «Zayd B. Thabit, 'A Jew with Two Sidelocks,' Judaism and Literacy in Pre-Islamic Medina (Yathrib). *Journal of Near Eastern Studies* 56, 1997. pp. 259–273.
14. *Luxenberg C.* *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*. Ed. *Tim Muke*. Berlin: Hans Schiler, 2007.

15. Mingana A. Syriac Influence on the Style of the Qur'an. *Bulletin of the John Rylands Library of Manchester* 11, 1927. pp. 77–98.
16. Petersen W.L. *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*. Leiden; New York, 1994.
17. Reynolds G.S. *The Qur'an and Its Biblical Subtext. Routledge Studies in the Qur'an*. London and New York: Routledge, 2010.
18. Shahid I. Byzantium in South Arabia. *Dumbarton Oaks Papers* 33, 1979, pp. 23–94; esp. Martyrs of Najran: New Documents. *Subsidia Hagiographica*, no. 49; Brussels: Société des Bollandistes, 1971.
19. Schoeler G., James E. Montgomery, and Uwe Vagelpohl. *The Oral and the Written in Early Islam*. London: Routledge, 2006.
20. Schoeler G. *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'islam*. Paris: Presses universitaires de France, 2002.
21. Tobi Y., Avishur Y. *Beyn 'Eber La'Arab: Contact Between Arabic Literature and Jewish Literature in the Middle Ages and Modern Times*. Vol. 2; Tel-Aviv: Afikim publishers, 2001. pp. 17–60.
22. Qazzi J. and Garnier M. *La prêtre et le prophète: aux sources du Coran*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.
23. Vööbus A. *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*. Stockholm, 1960.
24. Wild S. *The Qu'ran as Text*. Leiden: E.J. Brill, 1996. pp. 3–24.