



Оригинальная статья / Original paper



К.А. Панченко

Разрушение консенсуса. Трактовки рождения исламской цивилизации в современной западной историографии

(подготовка к публикации:
Е.Ю. Ковальская, свящ. А.С. Трейгер)

Аннотация

В последней незавершенной статье профессора Константина Александровича Панченко дается обзор современных (с 1970-х гг. и до наших дней) исследований по вопросу зарождения ислама, начиная с эпатажной книги П. Кроун и М. Кука «Агарянство» и заканчивая новейшими исследованиями С. Шумейкера. В основу статьи лег доклад профессора, представленный на «Ломоносовских чтениях» 2 апреля 2024 г. Незавершенные разделы доработаны составителями на основе конспектов профессора и подготовленного им незадолго до своей кончины плана статьи. В этом плане, публикуемом в приложении к статье, Константин Александрович отводит особое место монографии С. Шумейкера «Смерть пророка». Как известно, Шумейкер принимает теорию Ф. Доннера, согласно которой ранний ислам был надконфессиональным авраамическим движением «верующих», в состав которого входили, наряду с последователями Мухаммада, также многочисленные иудеи и христиане. Это движение имело ярко выраженную эсхатологическую направленность, чем объясняется его нацеленность на завоевание Иерусалима. Только в правление Омейядского халифа Абд аль-Малика (685–705) мусульмане обособились в отдельную религиозную общину, и был дан толчок формированию сугубо арабийского ислама, отделившегося от других авраамических религий, с центром не в Палестине, а в Хиджазе. Представляется, что в работах авторов ревизионистской



школы и особенно в монографии С. Шумейкера «Смерть пророка» Константин Александрович обрел научную парадигму, на основе которой, как ему виделось, мог бы сформироваться новый научный консенсус и в отечественной науке.

Ключевые слова:

зарождение ислама, современная западная историография, коранистика, эсхатология, Иерусалим

Для цитирования:

Панченко К.А. Разрушение консенсуса. Трактовки рождения исламской цивилизации в современной западной историографии / Подгот. к публ.: Е.Ю. Ковальская, свящ. А.С. Трейгер // Исторический вестник. 2025. Т. LIII. С. 38–95. DOI: 10.35549/HR.2025.2025.53.012



Constantin A. Panchenko

Destroying the Consensus. Interpretations of the Birth of Islamic Civilization in Modern Western Historiography

(prepared for publication by Elena Yu. Kovalskaya,
priest Alexander S. Treyger)

Annotation

The last, unfinished article by Professor Constantin Alexandrovich Panchenko provides an overview of modern research on the origins of Islam from the 1970-ies to the present day, beginning with the provocative book *Hagarism* by Patricia Crone and Michael Cook and ending with the latest research by Stephen Shoemaker. The article is based on the professor's paper presented at the «Lomonosov Conference» in Moscow on April 2, 2024. The unfinished sections have been finalized by the editors based on the professor's notes as well as the new outline of the article prepared by him just prior to his death. In

this outline, published in the appendix to the article, Constantin Panchenko accords a special place to Stephen Shoemaker's monograph *The Death of a Prophet*. Shoemaker accepts Fred Donner's theory, according to which early Islam was a supra-confessional Abrahamic movement of «believers», which included not only the followers of Muḥammad but also numerous Jews and Christians. This movement had a pronounced eschatological orientation, which explains its focus on the conquest of Jerusalem. Only during the reign of the Umayyad caliph 'Abd al-Malik (685–705) did the Muslims become a separate religious community, and the impetus was given to the formation of an Arabian Islam, isolated from other Abrahamic religions, with a centre in Hījāz, rather than Palestine. It is in the works of the authors of the revisionist school and especially in Stephen Shoemaker's monograph *The Death of the Prophet* that Professor Panchenko found a scientific paradigm based on which he hoped to forge a new consensus on the origins of Islam within the Russian academic community.

Keywords:

Origins of Islam, Modern Western Historiography, Qur'ānic Studies, Eschatology, Jerusalem

For Citation:

Panchenko C.A. Destroying the Consensus. Interpretations of the Birth of Islamic Civilization in Modern Western Historiography / Prepared for publication by Elena Yu. Kovalskaya, priest Alexander S. Treyger // *The Historical Reporter*. 2025. Vol. 53. P. 38–95. DOI: 10.35549/HR.2025.2025.53.012


Предисловие составителей

Е.Ю. Ковальская, свящ. Александр Трейгер

Настоящая статья профессора К.А. Панченко публикуется впервые. Именно над ней он работал в последние дни своей жизни, но завершить ее не успел. В основу статьи положен одноименный доклад, с которым профессор выступил 2 апреля 2024 г. в Институте стран Азии и Африки МГУ на круглом столе «VII век — “осевое время” Ближнего Востока. Концепция зарождения исламской цивилизации в монографии П. Кроун

и М. Кука «Агарянство» — за и против» (конференция «Ломоносовские чтения», подсекция «Христианский Восток»). Руководителем подсекции и круглого стола был сам Константин Александрович. Во вступительном слове к участникам он озвучил причины, побудившие его представить на публичное обсуждение тему, на первый взгляд не относящуюся к проблематике Христианского Востока: «Сегодня в центре нашего внимания вопрос генезиса мусульманской цивилизации, ее взаимодействия с окружающими народами и культурами в самые важные десятилетия становления новой религии. Это было пограничное время, когда, как кажется, сам ход истории мог пойти принципиально по-другому, при иной комбинации исторических случайностей, как, например, исход битвы при Сиффине, которую Али уже почти выиграл у Муавии. Некоторые из коллег высказывали упреки, что эта проблематика не относится к Христианскому Востоку, но я полагаю, историку ближневосточного христианства следует не замыкаться в узких рамках изучаемой культуры, а смотреть по сторонам, в том числе и на сопредельные цивилизации, тем более что ислам предопределил всю дальнейшую историческую судьбу Христианского Востока, а христианские и другие народы Ближнего Востока внесли свой вклад, чуть ли не определяющий, в сложение арабо-мусульманской цивилизации. И сама та книга [имеется в виду монография Кроун и Кука «Агарянство». — *Сост.*]¹, вокруг которой строится наша дискуссия, на три четверти посвящена именно взаимодействию агарян с сирийцами, тому диалогу культур, из которого родилась цивилизация классического ислама, хотя, конечно, самая революционная и эпатажная часть монографии Кроун и Кука — это оставшаяся четверть книги, точнее, первые 35 страниц, которые рассматривают именно генезис ислама и его первые три поколения...»²

Еще одной причиной, подтолкнувшей профессора предложить данную тему для коллегиального обсуждения, было очевидное «игнорирование» современной отечественной наукой западных исследований, посвященных становлению ислама в VII в. По словам Константина Александровича, круглый стол «преследовал задачу вынести на обсуждение те неудобные вопросы, которые ставят «потрясатели

¹ *Crone P., Cook M. Hagarism: The Making of the Islamic World. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.*

² Аудиозапись круглого стола «VII век — «осевое время» Ближнего Востока. Концепция зарождения исламской цивилизации в монографии П. Кроун и М. Кука «Агарянство» — за и против», 2 апреля 2024 г. // Архив К.А. Панченко.

основ» П. Кроун и М. Кук³. Из его речи: «...Мы собрались обсуждать книгу, изданную в 1977 г. В какой-то момент я стал думать, не делаем ли мы ошибку, обсуждая Кроун и Кука, а не Р. Хойланда и С. Шумейкера. “Агарянство” — это вчерашний день европейской науки, а для нас он в лучшем случае сегодняшний. Лучшее, что в настоящий момент имеет российская арабистика по теме раннего ислама, это монография О.Г. Большакова “История халифата”⁴. Как вы знаете, она написана с полным доверием к арабской традиции, четко следуя воззрениям средневековой мусульманской историографии. Конечно, Большаков признает, что хроники, на которые он опирался, тенденциозны, могут где-то темнить, недоговаривать, но его уровень критического отношения к источникам не идет ни в какое сравнение с ревизионистским подходом упомянутых западных авторов... Наша наука на протяжении последних трех десятилетий последовательно игнорирует все эти дискуссии и продолжает смотреть на ранний ислам глазами [Джалалуддина] ас-Суюти или Монтгомери Уотта. Я вижу два объяснения этому. Одно — страх, как сказали бы люди прошлого, “страх агарянский”... Наука — это святое, никакая идеология не должна влиять на академические исследования и дискуссии. И последнее, о чем должен думать ученый, это боязнь кого-то обидеть... Вторым объяснением бойкота ревизионистских концепций является рефлекторное отторжение эпатажных попыток радикально переписать историю. Признаюсь, у меня тоже часто возникает подобная же спонтанная реакция при встрече с текстами, авторы которых объявляют своих предшественников слепцами, а себя — первооткрывателями “подлинной”, “сокрытой” истории. По определению так себя ведут шарлатаны и дилетанты. Настоящему ученому не может быть свойственна экзальтированность и детский восторг первооткрывателя — он уже пресыщен источниками, психологически он более уравновешен. Но, я думаю, никто не попрекнет П. Кроун и М. Кука в дилетантизме... Патрисии Кроун в момент публикации книги “Агарянство” было 32 года, вполне подходящий возраст для революционера в науке. Я, когда начал читать “Агарянство”, испытал никак не отторжение, а просто упоение полетом мысли авторов книги и их способностью видеть между строк всем известных источников то, что другие разглядеть не сумели. Мне захотелось обсудить

³ Круглый стол в ИСАА МГУ о новых трактовках рождения исламской цивилизации в западной науке // ТГ-канал Восток Христианский. 4 апреля 2024 г.

⁴ *Большаков О.Г. История Халифата. М.: Восточная литература, 1998–2010. Т. 4.*



Доклад К.А. Панченко на круглом столе «VII век — “осевое время” Ближнего Востока. Концепция зарождения исламской цивилизации в монографии П. Кроун и М. Кука “Агарянство” — за и против». Москва, ИСАА МГУ, 2 апреля 2024 г.
Из архива К.А. Панченко

с коллегами прочитанное — результатом того далекого дня стал наш сегодняшний круглый стол»⁵.

Доклад Константина Александровича фактически представлял собой краткий историографический обзор западной литературы по заявленной проблематике. Он не стал говорить об исследованиях С. Шумейкера, поскольку о его основных трудах доложил свящ. Александр Трейгер⁶. Впоследствии же, приступив к подготовке текста к публикации, профессор решил дополнить его анализом монографии С. Шумейкера

⁵ С докладами на круглом столе выступили восемь российских ученых, арабисты и византилисты. Один из участников выразил мнение, что книга П. Кроун и М. Кука достойна перевода на русский язык, при условии сопровождения ее научными комментариями, в том числе полемического характера. Профессор поддержал эту идею с оговоркой, что вполне достаточно было бы перевести первые 35 страниц, посвященные генезису ислама. В своем кратком очерке о мероприятии Константин Александрович подвел итоги: «...Большинство выступающих критически отнеслись к концепциям П. Кроун и М. Кука, чья книга была, очевидно, интеллектуальной провокацией, на которую научное сообщество в любом случае должно было реагировать. Как кажется, это получилось и на вчерашнем круглом столе, где прошла яркая и интересная дискуссия, двинувшая, хочется думать, вперед отечественную арабистику» (Круглый стол в ИСАА МГУ о новых трактовках рождения исламской цивилизации в западной науке // ТГ-канал Восток Христианский. 4 апреля 2024 г.).

⁶ Трейгер А., свящ. Палестиноцентричность раннего ислама: Гипотеза П. Кроун и М. Кука и ее развитие в исследованиях С. Шумейкера // Ломоносовские чтения. Москва, 2 апреля 2024 г. Доклад.

«Смерть пророка» (2012)⁷, очерка Г. Струмзы «Иудео-христиане и происхождение ислама» (2015)⁸, а также более полно представить труды Ф. Доннера. Константин Александрович успел только законспектировать указанные исследования, а также внести изменения в план статьи⁹. Накануне своей кончины профессор сказал, что наконец-то дочитал Шумейкера и теперь точно знает, какой должна быть итоговая статья.

В настоящую публикацию, помимо внесения позднейшей авторской правки в статью, включены составленные нами на основе конспектов профессора обзоры трудов Ф. Доннера, Г. Струмзы и С. Шумейкера. Текст составителей дан курсивом; менее существенные дополнения даны в квадратных скобках.

Революция в арабистике 1970-х гг.

Европейская арабистика, начиная с самых первых своих шагов, прошла через волны доверия и недоверия к мусульманской историографии Средневековья. Причем значительная часть ученых воспринимала эти труды как надежный источник информации о временах пророка Мухаммада и праведных халифов, хотя самоочевидно, что самые древние источники, имеющиеся в нашем распоряжении, — это тексты 2-й половины VIII в. — IX в., а по законам исторического познания такие материалы никак не могут выступать источником по событиям VII в. Ибн Хишам и ат-Табари, повествуя о жизненном пути пророка, писали не о том, *как было*, а о том, *как должно было быть*, исходя из религиозно-политических представлений и предпочтений аббасидских уламá. Конечно же, хронисты аббасидской эпохи опирались на предшествующие несохранившиеся исторические сочинения, следы которых, действительно, можно выявить в дошедших до наших дней трудах мусульманских историографов. Но, насколько известно, самые ранние из этих несохранившихся, но гипотетически существовавших протохроник восходят примерно к 700 г. А раньше они и не могли появиться чисто технически, по причине ущербности тогдашней арабской графики, не предназначенной для передачи сложных смыслов и больших narra-

⁷ Shoemaker S.J. The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

⁸ Stroumsa G.G. Jewish-Christians and Islamic Origins // The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 2015. Ch. 8. P. 139–158.

⁹ См.: Приложение.

тивов. То есть от хиджры до первых мусульманских историков лежала дистанция не менее чем в 80 лет — интеллектуальное пространство, заполненное конкурирующими версиями устного предания.

Многие идеи современных ревизионистов были высказаны в XIX или даже в XVIII в. Гиперкритический подход к арабо-мусульманским источникам еще в конце XIX в. успешно продемонстрировал Игнац Гольдциер (Ignác Goldziher; 1850–1921), доказавший, что корпус хадисов (мусульманского священного предания) является плодом позднейшего мифотворчества различных религиозно-политических группировок халифата¹⁰. Однако саму событийную историю VII в. исследователи не пытались пересматривать. И только в 70-е гг. прошлого века произошел прорыв, когда появился целый ряд альтернативных концепций, противостоящих освященной временем картине рождения ислама¹¹.

Настоящая статья не ставит целью дать полный обзор той полемики, которая ведется в зарубежной арабистике вокруг этих теорий в последние десятилетия; такой обзор невозможен в рамках журнальной публикации. Сосредоточимся лишь на нескольких ключевых именах и книгах.

Среди первых монографий, положивших начало «ревизионистскому» направлению в арабистике, была работа немецкого теолога и семитолога Гюнтера Люлинга (Günter Lüling; 1928–2014) «Об изначальном Коране» (1974)¹², где впервые высказана гипотеза о том, что первоначальный Коран состоял из нескольких слоев текста, в том числе христианских гимнов, использовавшихся в литургических целях иудео-христианской общиной Мекки. Исследователь пытался выявить и восстановить эти гимны, скрытые под слоем раннего исламского перетолкования, взяв за образец отработанные в науке методики реконструкции первоначального христианства или раннего иудаизма. В целом автор

¹⁰ Goldziher I. *Muslim Studies* / Trans. C.R. Barber, S.M. Stern. Ed. S.M. Stern. London: Allen and Unwin, 1967–1971. 2 vols.

¹¹ Donner F.M. *The Qur'ān in Recent Scholarship: Challenges and Desiderata // The Qur'ān in Its Historical Context* / Ed. G.S. Reynolds. London: Routledge, 2008. P. 29–30.

¹² Lüling G. *Über den Ur-Qur'ān: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'ān*. Erlangen: H. Lüling, 1974; англ. пер.: Lüling G. *A Challenge to Islam for Reformation: The Rediscovery and Reliable Reconstruction of a Comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal Hidden in the Koran under Earliest Islamic Reinterpretations*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2003. См. о нем также: Donner F.M. In *Memoriam: Günter Lüling (1928–2014)* // *al-'Uşūr al-Wuṣṭā*. 2017. Vol. 25. P. 229–234; Gilliot C. *Reconsidering the Authorship of the Qur'ān: Is the Qur'ān Partly the Fruit of a Progressive and Collective Work?* // *The Qur'ān in Its Historical Context* / Ed. G.S. Reynolds. London: Routledge, 2008. P. 88–108, особ. P. 96–97.

распознавал четыре слоя коранического материала: древнейший; христианские доисламские строфические гимны, составляющие до трети текста и подвергшиеся последующей мусульманской интерпретации; слой оригинального исламского материала, приписываемого Мухаммаду; наконец, добавления позднейших редакторов Корана.

Другой монографией этого ряда стала работа Джона Вансброу (John Wansbrough, 1928–2002) «Коранические исследования» (1977)¹³, писавшего, что процесс кристаллизации текста Корана занял 200 лет и завершился в Ираке, а не в Аравии. Эпатажный вывод автора отвергли, кажется, все. Но ряд ценных мыслей в его работе, тем не менее находят. Например, что необходимо применение к коранистике критической методологии, выработанной библеистами¹⁴. Однако наиболее значительной, как кажется, стала монография Патрисии Кроун (Patricia Crone, 1945–2015) и Майкла Кука (Michael Cook; род. 1940) «Агарянство. Создание исламского мира» (1977)¹⁵. На этой книге стоит остановиться подробно.

«Агарянство» П. Кроун и М. Кука — основные положения

Авторы отодвигают на задний план мусульманскую историографическую традицию, считая ее поздней и недостоверной, и обращаются к аутентичным источникам VII–VIII вв., конечно же, неарабским (арабских почти не было) — греческим, сирийским, еврейским, армянским текстам. Картина, представленная ими, сильно отличается от «канонической» версии арабо-мусульманской историографии.

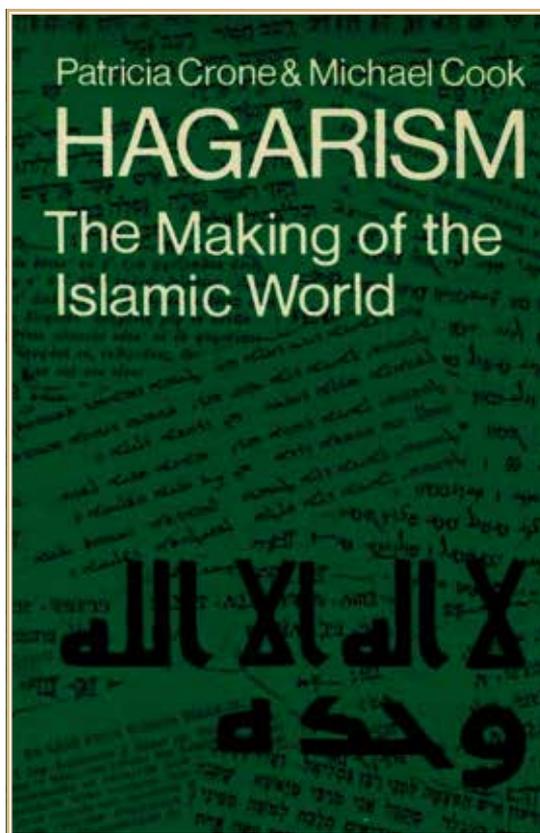
Первое, с чего начинают П. Кроун и М. Кук, — это *еврейский след* в зарождении ислама. Тема стара как мир — ее озвучил еще армянский хронист Себеос в VII в.¹⁶, а в XIX в. разработал известный исламовед

¹³ Wansbrough J. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

¹⁴ Adams C.J. *Reflections on the Work of John Wansbrough // Method and Theory in the Study of Religion*. 1997. Vol. 9. P. 78–81.

¹⁵ Crone P., Cook M. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

¹⁶ Себеос. *История императора Иракла: Сочинение епископа Себеоса, писателя VII века*. СПб., 1862. Гл. 30. С. 115–117; см. также: Hoyland R. *Sebeos, the Jews and the Rise of Islam // Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations / Ed. R.L. Nettle. Luxembourg, 1995. P. 89–102; Shoemaker S.J. A Prophet Has Appeared. The Rise of Islam through Christian and Jewish Eyes: A Sourcebook*. Oakland: University of



Монография П. Кроун и М. Кука «Агарянство. Создание исламского мира» (1977).

Авраам Гейгер (Abraham Geiger; 1810–1874)¹⁷. Иудаизм Второго храма, как известно, изначально был такой же прозелитической религией, как христианство или манихейство, и имел все шансы стать мировой религией и цивилизацией. Но поражение еврейских восстаний против Рима обнудило эти перспективы. Раввинистический иудаизм закапсулировался и сумел найти пути выживания в лоне Римской империи. Но когда империя стала христианской, началось противостояние двух религий, претендующих на абсолютную истину. К началу VII в. оно переходит в острую фазу — можно вспомнить византийскую антииудейскую полемику, позицию евреев и самаритян в ходе персидского завоевания

California Press, 2021. P. 62–72. Согласно этому источнику, арабов и иудеев объединила идея их общего происхождения от Авраама и убежденность в своем праве на заповеданную наследникам Авраама землю и обязанности освободить Палестину от незаконно захвативших ее христиан-ромеев. — *Сост.*

¹⁷ Geiger A. Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen: Eine von der Königl. Preussischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift. Bonn: F. Baaden, 1833; англ. пер.: Geiger A. Judaism and Islam / Trans. F.M. Young. New York: Ktav Publishing House, 1970. — *Сост.*

Ближнего Востока или всплеск апокалиптической литературы в иудейской среде того времени. И вот, как утверждают П. Кроун и М. Кук, опираясь на ряд христианских источников и еврейскую апокалиптику, поначалу очень позитивно воспринимавшую арабские завоевания, группа еврейских книжников в глубинах Аравии внушает Мухаммаду идею о том, что он — продолжатель пророческой миссии Моисея, призванный возродить веру Авраама; соответственно, обозначаются контуры примитивного арабского монотеизма, который авторы называют «агарянством»¹⁸. На это накладывается мессианская сверхзадача нового пророка привести, подобно Моисею, свой народ в Землю обетованную и восстановить Иерусалимский храм. Это дает старт и направление арабским завоеваниям¹⁹.

Еврейско-агарянский симбиоз продлился недолго — как раз до взятия Иерусалима. Потом (авторы ссылаются на Себеоса) *происходит некий разрыв*, и халиф Умар основывает на Храмовой горе свою агарянскую мечеть, а не иудейский храм. Далее агарянство переживает период трансформации, оно стремится преодолеть зависимость от иудаизма и обрести атрибуты самостоятельной религии. Через представления о вере Авраама не только монотеизм объявляется унаследованным от предков, но и культовые практики предков признаются монотеизмом. Отсюда в исламе сохранился такой мощный компонент арабской этнической идентичности²⁰.

¹⁸ Древнейшие христианские и еврейские источники по зарождению ислама переведены и проанализированы С. Шумейкером в антологии «Пророк явился»: *Sboemaker S.J. A Prophet Has Appeared*. Фактически это те самые тексты, на которые ссылались как П. Кроун и М. Кук в «Агарянстве», так и сам Шумейкер в более ранних своих работах: «Doctrina Iacobi», армянская хроника Себеоса, отрывки из творений свт. Софрония Иерусалимского, сирийская Хузистанская хроника и некоторые другие. В антологию включены и тексты, не известные широкому читателю: например, отрывок из приложения к грузинскому переводу «Луга духовного» прп. Иоанна Мосха. Каждая глава начинается с небольшого введения, в котором Шумейкер дает общий обзор текста, его датировку и пр. Затем следует перевод выдержек из текста. Хотя это специально не оговаривается, в большинстве случаев — если не во всех — это перевод самого Шумейкера (автор владеет не только греческим и арабским, но также древнееврейским, сирийским, латинским, армянским и грузинским языками). В конце каждой главы дан подробный анализ тех аспектов разбираемого текста, которые имеют отношение к формативному исламу. Шумейкер как бы раскрывает их значение, ту новую информацию о раннем исламе, которую они содержат, анализирует нестыковки (если они есть) между этими источниками и традиционной мусульманской исторической парадигмой. — *Сост.*

¹⁹ *Crone P., Cook M. Hagarism*. P. 3–9.

²⁰ *Ibid.* P. 10–14.

Христианство когда-то решало схожую задачу обособления от иудаизма, и христианский опыт, похоже, вызывал интерес агарян. Можно вспомнить молитву Муавии на Голгофе и диспуты маронитов и яковитов при его дворе²¹. Но заимствование любых элементов христианства было неприемлемо по идейно-политическим причинам. Однако был пример другой авраамической религии, тоже разошедшейся с иудаизмом и при этом политически безвредной — *самаритянство*. П. Кроун и М. Кук считают, что несколько следующих десятилетий агаряне, выстраивая свою религиозную самоидентификацию, активно заимствовали самаритянские воззрения. Главным процессом тут было возвеличивание фигуры Мухаммада, которого уже недостаточно было считать просто восстановителем единобожия, древней веры Авраама. Мухаммаду для поднятия его пророческого статуса придаются черты сходства с Моисеем («национализация пророчества», как назвали это авторы книги). Это и особое место пророка Мусы в Коране, и образ Исхода (*хиджры*), и откровение, данное пророку [Мухаммаду] на святой горе²². Как самаритяне отделили себя от культа Иерусалима, опираясь на собственное святилище в Шехеме, так и в исламе аналогичную роль сыграла Мекка. Сходным образом в обеих религиях организовано паломничество из святого города на святую гору. Ожидание израильянами Моисея у горы Синай напоминает самаритянское паломничество на гору Геришим и мусульманское стояние у горы Арафат²³.

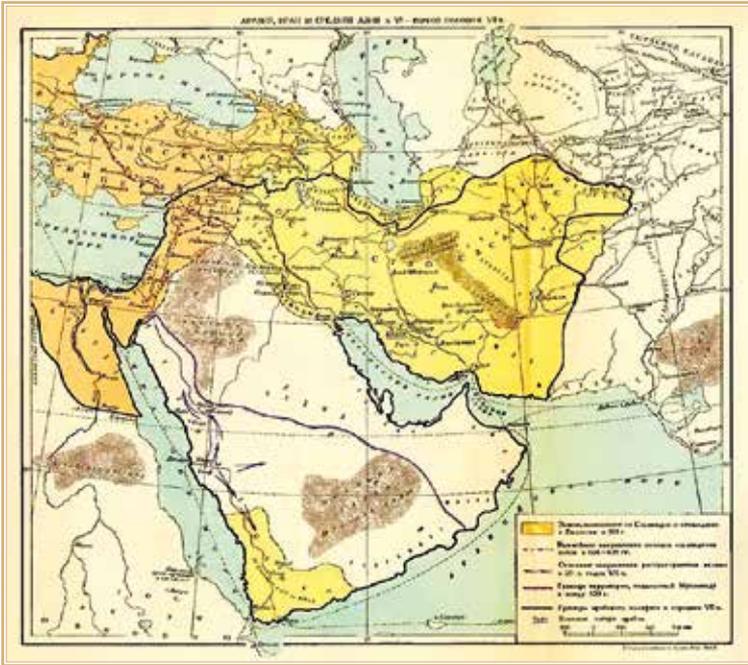
В этой связи авторы книги выдвигают гипотезу, что Мекка стала сакральным центром ислама не сразу, ей предшествовало какое-то другое агарянское святилище в северном Хиджазе, упоминаемое в Коране как *Бакка* (заметим, Мекка фигурирует в Коране лишь единожды и без соотнесения ее с локализацией культового центра)²⁴. И именно это забытое святилище, а не Иерусалим, было точкой первоначальной ориентации киблы [т. е. направления мусульманской молитвы]. Сохранились

²¹ См.: Панченко К.А. Омейяды // Православная энциклопедия. М., 2018. Т. 52. С. 679. — *Сост.*

²² Речь идет о горе Джабаль ан-Нур близ Мекки, где находится пещера Хира, в которой по мусульманской традиции Мухаммад получил свое первое откровение. По мнению П. Кроун и М. Кука, как гора Джабаль ан-Нур, так и гора Арафат — стояние у которой является одним из основных ритуалов мусульманского паломничества (хаджа) — претерпели влияние Синая. — *Сост.*

²³ Crone P., Cook M. *Nagarism*. P. 11–19, 25–26.

²⁴ *Бакка*: Коран 3:96; *Мекка*: Коран 48:24. Таким образом, П. Кроун и М. Кук отвергают традиционное для мусульманской экзегезы отождествление Бакки и Мекки. — *Сост.*



Арабские завоевания 1-й половины VII в.
Из открытых источников

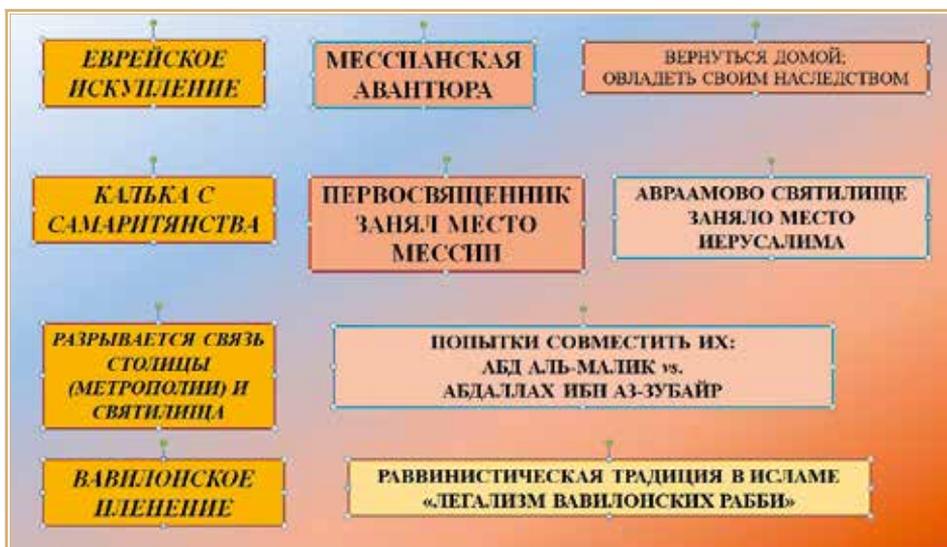
свидетельства, что в эту сторону были ориентированы мечеть Амра ибн аль-Аса в Фустате и некоторые иракские мечети, построенные в начале VIII в. при аль-Хаджжадже²⁵.

Вслед за перемещением святилища в Мекку переосмысливается тема Исхода. Завоевание Земли обетованной заменяется на бегство пророка из Мекки в Ясриб [впоследствии: Медина], а еврейские коллаборанты агарян в палестинском походе превращаются в арабских ансаров Ясриба. Изгнание Мухаммадом еврейских племен из Медины — это отголосок разрыва агарян с евреями после взятия Иерусалима²⁶.

Особое место занимает, конечно, тема фиксации *Священного Писания* новой религии. Агаряне долго уклонялись от этого, предпочитая устное предание. По мнению авторов, окончательная кодификация Корана произошла только в правление халифа Абд аль-Малика (685–705) трудами иракского наместника аль-Хаджжаджа и его окружения. Совершенно очевидно, что они компилировали текст, используя различные источники, подчас очень разнородные. И сама эта работа делалась в спешке, без вдумчивого редактирования, откуда происходят [по мне-

²⁵ Crone P., Cook M. Hagarism. P. 21–24.

²⁶ Ibid. P. 24–25.



Слайд из презентации К.А. Панченко для его доклада на круглом столе. Ломоносовские чтения. Москва, ИСАА МГУ, 2 апреля 2024 г. Из архива К.А. Панченко

нию авторов] ненужные повторы, противоречащие друг другу аяты, обрывки бессвязных слов и фраз, над которыми ломали голову позднейшие комментаторы²⁷.

Еще одним направлением заимствований ислама у самаритянства могла бы выступить *концепция сакрализации власти*: у самаритян она осуществляется потомками первосвященника Аарона, носителями эзотерического знания и наследственной божественной благодати. Мусульманский имамат стал калькой самаритянского священства, теократии, где право на власть определяется как религиозным знанием, так и священной генеалогией. В исламе эта модель наиболее четко выражена у Алидов (шиитские богословы, кстати сказать, не прошли мимо того факта, что родственные отношения Али и Мухаммада были примерно такие же, как у Аарона с Моисеем). Однако идея первосвященнической власти в исламе не прижилась. Сунниты не считали халифа обладателем божественной энергии. Высшим духовным авторитетом стала корпорация уламá — мирских людей, приобщившихся к религиозному знанию через образование. Здесь бросается в глаза аналогия никак не с христианским или самаритянским священством, но с еврейским раввином. Авторы монографии упорно называют алимов «рабби» [раввинами] и считают, что сама эта корпорация сложилась уже в аббасидский

²⁷ Ibid. P. 17–18.

период в Ираке под прямым влиянием контактов с вавилонским иудаизмом. Так иудейское влияние снова, после долгого перерыва, вернулось в религию агарян. Там же, в Ираке, еврейский мессия тоже вернулся как мусульманский махди. Моделью для него стал не христианский, а иудейский аналог, политический лидер-спаситель²⁸.

Итак, основными вехами эволюции ислама выступают фаза еврейского мессианства и стремление возратить свое палестинское наследие; за ней идет фаза самаритянских заимствований, когда первосвященник занял место мессии, а Авраамово святилище в сердце Аравии — место Иерусалима. Однако в исламе связь между первосвященником и святилищем была разорвана: политическая необходимость диктовала нахождение государственного центра на завоеванных землях²⁹.

В целом сложение ислама в узнаваемых формах авторы исследования относят к эпохе Абд аль-Малика, рубежу VII–VIII вв. Нумизматические, архитектурные и документальные памятники демонстрируют новый и уверенный религиозный образ. Перестройка святилищ, конфликт вокруг тем махди и имамата, зарождение мусульманской теологии — это все время Абд аль-Малика. Однако то, что П. Кроун и М. Кук называют «раввинистической традицией» в исламе (т. е. роль корпорации алимов), в том числе и становление системы мусульманского права — это уже следующая фаза формирования классического ислама, ставшая возможной именно на почве Вавилонии после переноса столицы в Багдад³⁰.

Авторы монографии «Агарянство» передают свои мысли в том числе через броские метафоры: как они пишут, перенос Аббасидами первосвященства в Ирак означал дальнейшую деградацию этого института в сторону превращения в экзилархат (параллели с еврейскими «князьями изгнания»). Даже Алиды были вывезены из своей «религиозной метрополии» (святых городов Хиджаза) в «вавилонское пленение». Религиозная одиссея агарянства началась и закончилась иудаизмом, отбросив по ходу своего развития святилище самаритянского типа в Аравии и самаритянское первосвященство в Сирии (т. е. Омейядский халифат). Искушительный иудаизм Палестины уступил место академическому иудаизму Вавилонии. Агаряне отвергли мессию, чтобы закончить экзилархом³¹.

²⁸ Ibid. P. 26–28.

²⁹ Ibid. P. 32.

³⁰ Ibid. P. 29–30.

³¹ Ibid. P. 32–33.



Осада города арабами. Миниатюра из мадридской рукописи хроники
 Иоанна Скилицы. XI в.
Madrid National Library, MS Graecus Vitr. 26–2. Fol. 214 r.

Все эти мысли, наиболее важные и спорные в работе П. Кроун и М. Кука, составляют лишь первую четверть объема книги. Оставшаяся часть исследования посвящена историческим судьбам народов Передней Азии и Северной Африки, которые были завоеваны арабами и вошли в состав халифата. Рассматриваются модели их идентичности и причины слабости этих идентичностей³², что сделало возможным последующую исламизацию и ассимиляцию народов региона, особенно Большой Сирии, их участие в сложении арабо-мусульманской цивилизации. П. Кроун и М. Кук ставят вековечный вопрос, почему халифат не пошел по пути варварских королевств Запада, ассимилировавшихся в лоне христианской цивилизации. Ответ авторы ищут, среди прочего, в том, что первые сто лет центр исламской цивилизации, еще пластичной и неустойчивой, находился именно в Сирии, среди народа, не имевшего собственной сильной идентичности, который, будучи неспособен ассимилировать завоевателей, смог обогатить их элементами античной культуры (вырванными из контекста и переработанными)³³.

Книга «Агарянство» написана очень сочным языком, полным метафор и аллюзий. Как пример, можно навскидку привести цитату: «Когда-то Энкиду был соблазнен храмовой проституткой, чтобы променять свое варварство на цивилизацию; и, при всех своих издержках, шумерская цивилизация того стоила... Но к VII в. по Р.Х. храмы были лишены

³² Ibid. P. 41–72.

³³ Ibid. P. 73–106.

своих проституток: монотеизм был тем, что соблазнило арабов отринуть свое варварство, а цивилизация Сирии потеряла свою способность соблазнять...»³⁴ Поддача материала очень компрессивная, тяжелая для понимания, требующая обширных комментариев. Выстраивая броские, эффектные обобщения и противопоставления, авторы, конечно же, не могут избежать множества мелких фактологических ошибок. Вопрос в том, насколько эти фактические ошибки обесценивают глобальные обобщения.

Как специалист по Христианскому Востоку, не могу пройти мимо рассуждений авторов «Агарянства» о сирийцах. Мне импонирует идея книги о том, что не было никакого сирийского этноса, но лишь конгломерат этнических групп, говоривших на новоарамейских наречиях и обладавших разными формами самоидентификации. Но то, что самую сильную идентичность авторы приписывают жителям Адиабены, потомкам ассирийцев³⁵, кажется совсем неубедительным. Мы не видим у средневековых восточных сирийцев какой-либо исторической памяти о своем дохристианском прошлом. Древних ассирийцев они могли воспринимать только через призму библейского повествования, т. е. предельно негативно. Авторы противопоставляют возрождение ассирийской самоидентификации у несториан и халдеев в Новое время арабскому национализму христиан Сирии, утративших свои арамейские корни и теперь считающих себя арабами³⁶. Но, во-первых, понятно, что ассирийская национальная идея — совершенно искусственный конструкт, придуманный в значительной степени европейцами и заменивший традиционное религиозное самосознание восточных сирийцев; во-вторых, у арабоязычных маронитов Большой Сирии мы видим схожую во всех смыслах идеологию финикиизма, тоже настаивающую на неарабском происхождении своих носителей.

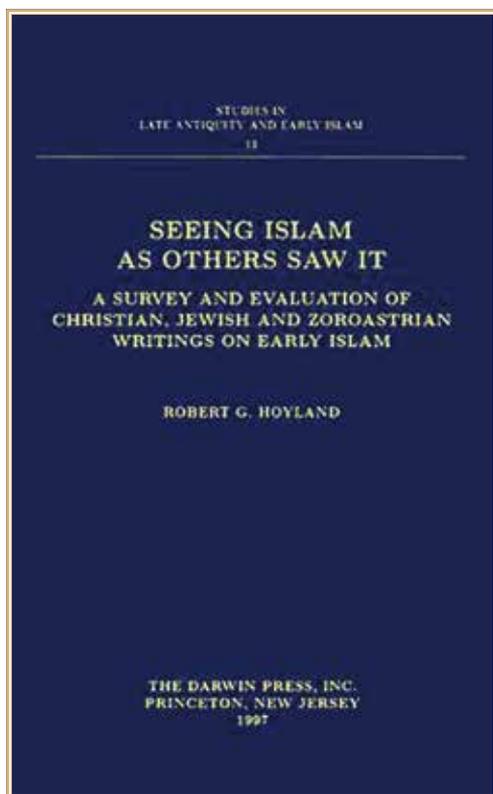
Р. Хойланд: ислам глазами других

Не сказать, чтобы вышеперечисленные «революционные» книги 1970-х гг. имели оглушительный резонанс — работа Г. Люлинга была написана по-немецки, причем даже в Германии столкнулась с «заговором

³⁴ Ibid. P. 106.

³⁵ Ibid. P. 55–64.

³⁶ Ibid. P. 87, 90–91.



Труд Р. Хойланда «Ислам глазами других. Обзор и оценка христианских, иудейских и зороастрийских сочинений о раннем исламе» (1997).

молчания», а две другие (работа Д. Вансброу и монография П. Кроун и М. Кука), хоть и англоязычные, были крайне тяжелы для понимания³⁷. Тем не менее они спровоцировали определенные подвижки в западной арабистике, породили сомнения и полемику, результатом которой стали исследования раннего ислама с новых ракурсов. Тут нельзя пройти мимо работы Роберта Хойланда «Ислам глазами других» 1997 г.³⁸ Монография объемом под 900 страниц представила взгляд на ранний ислам христианских, иудейских и прочих немусульманских источников первых веков хиджры.

Подобный подход вызывал возражения, что внешние наблюдатели не могли знать ислам лучше, чем сами носители мусульманской цивилизации, и неизбежно должны были описывать его в привычных им понятийных категориях, т. е. искаженно. Р. Хойланд в одной из своих более позд-

³⁷ Donner F.M. The Qur'ān in Recent Scholarship. P. 30.

³⁸ Hoyland R.G. Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam. Princeton: Darwin Press, 1997.

них публикаций отвечал на это, что христианские современники писали о том, что видели сами, либо о том, что узнали непосредственно от мусульман. Эти сведения, как правило, точно датируемы, чего не сказать о мусульманской исторической традиции. Христианские авторы VII–VIII вв., опять же, могли отразить какие-то этапы эволюции мусульманского учения, которые были, намеренно или нет, забыты позднейшими мусульманскими богословами и хронистами. Наконец, не надо недооценивать степень культурных контактов и всех форм взаимодействия в полиэтничном традиционном обществе, которым был халифат, и масштабы знаний друг о друге представителей различных ближневосточных религий³⁹.

Подводя итоги своего грандиозного труда, Р. Хойланд отмечает, что у нас имеется достаточно свидетельств о развитии мусульманской мысли уже в первой половине VIII в., но нет никаких данных о том, чем был ислам в первом веке хиджры. Немусульманские источники этого времени (начиная с 640-х гг.) дают достаточно внятную картину религиозных практик арабских завоевателей, четко отличающуюся от других монотеистических вероучений. Но до 72 г. хиджры (т. е. 692 г., когда был построен Купол Скалы в Иерусалиме) археологический материал хранит странное молчание об исламе, равно как и о Коране. Коранические цитаты и имя Мухаммада появляются в надписях внезапно. Складывается впечатление, что и Коран обрел свой канонический статус также резко и одновременно — если бы он долгое время бытовал в неканонизированной форме, текст неизбежно подвергался бы редакции и замене трудных для понимания слов и концепций на более ясные⁴⁰.

Первые демонстративно мусульманские формулировки в монетном чекане (фразы *Бисмилля* [«во имя Аллаха»]; *Мухаммад расуль-улла* [«Мухаммад — посланник Аллаха»]) появляются в 680-х гг. и принадлежат отнюдь не Омейядам, а наместникам Фарса, поставленным антихалифом Абдаллахом ибн аз-Зубайром (683–692). Эпоха Второй фитны вообще дает много фигур ярких религиозных деятелей, оппозиционных Омейядам — загадочный Мухаммад ибн аль-Ханафийя, претендующий на пророческий статус Мухтар ибн Аби Убайда и его фанатичные приверженцы, хариджитский лидер Катари ибн аль-Фуджа‘и, чеканивший монеты с лозунгом «Нет власти, кроме Аллаха». Совокупность этих фигур, а также полное отсутствие исламских деклараций со стороны суфь-

³⁹ Hoyland R.G. The Earliest Christian Writings on Muhammad: An Appraisal // The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources / Ed. H. Motzki. Leiden: Brill, 2000. P. 276–295, особ. P. 289–293.

⁴⁰ Hoyland R.G. Seeing Islam as Others Saw It. P. 545–550.



Золотой динар Абд аль-Малика. Сирия, Дамаск, 696/97 г.

Вокруг фигуры халифа шахада на арабском языке.

The British Museum

янидской ветви Омейядов (661–684) и, наоборот, взрывообразное их размножение при Абд аль-Малике (685–705) и его преемниках позволяют заключить, что произошел перехват лозунгов — давление мятежных фракций побудило Абд аль-Малика демонстративно сделать ислам идеологической основой государства⁴¹.

Стоит отметить, Р. Хойланд также обращается к теме направления молитвы в раннем исламе, затронутой П. Кроун и М. Куком. Факт перемены ориентации киблы с Иерусалима на Мекку подтверждается в Коране, средневековые комментаторы расходились лишь в том, как долго продержалась практика молитвы в сторону Иерусалима. Первые мусульманские мечети в Куфе были ориентированы на запад, в Фустате — на восток. Только при халифах Абд аль-Малике и аль-Валиде I (705–715) они были перестроены и более аккуратно переориентированы на Мекку. Ранние мусульманские предводители при строительстве первых мечетей довольствовались приблизительным направлением, не вдаваясь в непосильные астрономические и математические расчеты. Однако, начиная с Абд аль-Малика, на ориентацию мечетей, по крайней мере соборных, стали обращать больше внимания, а задача расчета направления из любой точки на киблу стала с конца VIII в. одной из основных для мусульманских астрономов⁴².

⁴¹ Ibid. P. 550–554.

⁴² Ibid. P. 560–573.

Отсюда следует вопрос: какова же была религиозно-политическая природа халифата до Марванидов? Р. Хойланд видит ее истоки в «Мединской конституции» Мухаммада, декларировавшей объединение людей разных вер под лидерством Мухаммада для джихада во имя Бога⁴³. Ранний халифат был именно этим — *джихад-стейт*, объединением воинов разных вероисповеданий, нацеленных на религиозно мотивированную военную экспансию. Вспомним участие арабских христианских племен в мусульманских завоеваниях и привилегированный статус этих племен при Омейядах. Коран в то время имел значение только для мусульман, а не выступал всеобщим источником права. И только Абд аль-Малик поднял ислам на уровень государственной религии. По мнению Р. Хойланда, ранний халифат — до Абд аль-Малика — был типологически ближе к доисламским арабским царствам Гассанидов и Лакмидов, чем к тому, что построили поздние Омейяды⁴⁴.

Ф. Доннер: Мухаммад и верующие. У истоков ислама

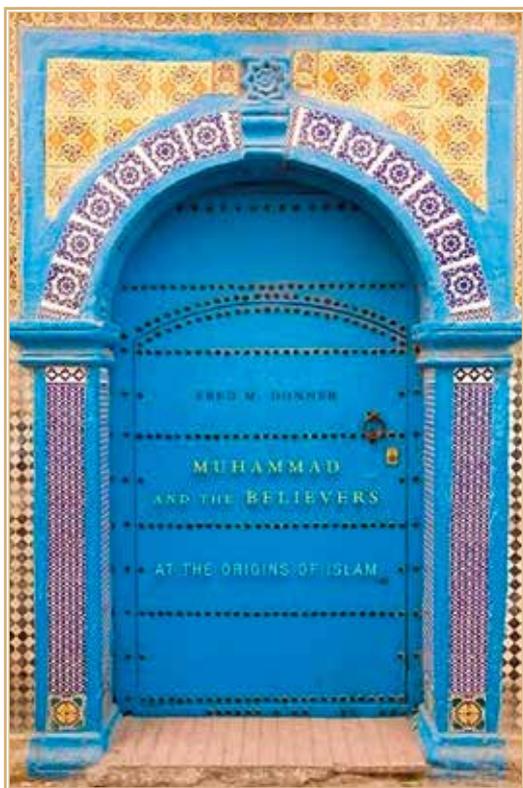
Данный раздел представляет собой выписки из нескольких работ Константина Александровича с добавлением некоторых мыслей Фреда Доннера, не зафиксированных в конспектах профессора, но содержащихся в рецензии Доннера на книгу Р. Хойланда «На пути Бога: арабские завоевания и создание исламской империи», конспекта которой не обнаружено⁴⁵. Отрывки отобраны согласно указанию К.А. Панченко в новом плане статьи: «Donner — об аль-му'минин. См. рец. Доннера [на работу Хойланда] In God's Path, 2015». Подведение итогов отсутствует. Авторский стиль конспектирования сохранен (с минимальной правкой). Справочный аппарат сделан составителями.

В раннем исламе налицо общее отсутствие исторического сознания, «отчетливо неисторичный» взгляд. Примитивная мусульманская традиция не стремилась сохранить хронологию пророческой карьеры Му-

⁴³ О «Мединской конституции» см.: Lecker M. The «Constitution of Medina»: Muḥammad's First Legal Document. Princeton: Darwin Press, 2004. — *Сост.*

⁴⁴ Hoyland R.G. Seeing Islam as Others Saw It. P. 554–559.

⁴⁵ Donner F.M. Review of: Hoyland R. In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire. Oxford and New York: Oxford University Press, 2015 // al-ʿxšūr al-Wuṣṭā. 2015. Vol. 23. P. 134–140.



Монография Ф. Доннера «Мухаммад и верующие. У истоков ислама» (2010).

хаммада⁴⁶. Только в конце I в. хиджры видны признаки «историзирующего импульса»⁴⁷, попытка хронологически структурировать хаотичные предания. Датировка по хиджре встречается в официальных документах с 20–30-х гг. хиджры. Аз-Зухри первым установил относительную хронологию событий. Ибн Исхак и аль-Вакиди дополняли ее⁴⁸. Ранние мусульмане не интересовались историей, возможно, ввиду эсхатологических ожиданий.

Доннер критикует идею фальсификации ранней исламской истории. Он указывает на то, что представления о зарождении ислама общеприняты у всех сект мусульман, невзирая на их расхождения между собой⁴⁹. Значит, обстоятельства рождения ислама зафиксированы верно. Да и кто бы мог их исказить, не оставив следа от прежней традиции?

⁴⁶ Donner F.M. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge, MA: Belknap Press, 2010. P. 51–52.

⁴⁷ Donner F.M. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: Darwin Press, 1998. P. 231.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid. P. 26–28.

Позднейшие копиисты могли не стремиться к сознательному искажению прошлого, преданию его забвению, а просто считали само собой разумеющимся, что та правда, которая была общепринятой в их эпоху, соответствовала представлениям ранних мусульман⁵⁰. Никто извне специально не фальсифицировал идеи. Верования и обстоятельства жизни ранней общины менялись, и она сама изменила нарратив о Мухаммаде. Воспоминания меняются со временем.

Доннер выдвигает теорию об изначальной конфедерации авраамических общин, веривших в скорый Судный день и стремившихся установить правду на земле. Движение Мухаммада — не особое религиозное исповедание, а монотеистическое реформаторское движение, педалировавшее благочестие, общее для авраамических религий: молитву, пост, милостыню, чистоту⁵¹. «Писания» могли быть у каждого свои. Христианские и еврейские тексты существовали параллельно проповедям Мухаммада. Следы межконфессиональной природы общины «верующих» зафиксированы в Коране⁵². Неоднократно «люди Писания» включаются в число «верующих». Однако была и полемика Корана против Троицы. [Антихристианские стихи Корана, казалось бы, исключают любое участие христиан в раннем религиозном движении Мухаммада.] Доннер пытается объяснить это тем, что мусульмане мало знали о Коране до его кодификации [и, соответственно, его влияние было невелико]⁵³. Еврейское участие в религиозном движении Мухаммада прослеживается по исламским источникам. В «Мединской конституции» (или, как ее называет Доннер, «Документе уммы») [прописаны условия полного включения определенных еврейских групп в состав общины; им было позволено иметь свои убеждения и соблюдать свои обычаи]. Не все «люди Писания» в этих общинах — «верующие»; в них были также и неверующие. Таким образом, прослеживается отсутствие четких профессиональных границ внутри сообщества «верующих».

Мухаммад — арбитр внутри межконфессиональной общины, все члены которой придут к спасению⁵⁴. (Сирийские источники VII в. не

⁵⁰ *Donner F.M. From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community // Al-Abhāth. 2002–2003. Vol. 50–51. P. 9–53, особ. P. 39.*

⁵¹ *Donner F.M. From Believers to Muslims. P. 10–11; Donner F.M. Muhammad and the Believers. P. 61–69; 87.*

⁵² *Donner F.M. From Believers to Muslims. P. 19.*

⁵³ *Ibid, P. 26–27; Donner F.M. Muhammad and the Believers. P. 77.*

⁵⁴ *Donner F.M. From Believers to Muslims. P. 17–24; Donner F.M. Muhammad and the Believers. P. 69–71, 74–77, 111–112.*

воспринимают Мухаммада пророком — скорее, предводителем, царем.) Первые халифы выступали как предводители всех своих подданных, невзирая на их исповедание. Религиозный плюрализм этого сообщества объясняет, почему не выдвигалось претензий на лидерство ислама, а главы государства носили нейтральные титулы, как *амир аль-му'минин* («повелитель верующих»), и позиционировали себя в качестве верховного арбитра своих подданных всех исповеданий. Ф. Доннер [обращает внимание на то, что члены общины не называли себя «мусульманами» примерно до 700 г. н. э.] и высказывает идею о том, что понятие *аль-му'минин*, «верующие», в VII в. означало всех последователей монотеистических религий и только впоследствии стало относиться исключительно к мусульманам.

[Таким образом, это было наднациональное движение. Из рецензии Доннера: «Нет ни одной надписи, ни одного документа на папирусе, ни одной монеты, выпущенных завоевателями в VII в., в которых они называли бы себя “арабами” (такое использование встречается только в более поздних исламских хрониках). Следовательно, называть это движение “арабским завоеванием” будет глубоко ошибочным, поскольку представляет собой упрощенную интерполяцию современной националистической терминологии на далекое прошлое... Идея о том, что в это время происходил арабский этногенез, кажется сомнительной... есть веские основания полагать, что завоевания на самом деле имели религиозный (если еще не “исламский”) импульс — как движение *аль-му'минин*»⁵⁵].

[Причины поддержки нового религиозного течения евреями и христианами:] катастрофа Византии 614 г.⁵⁶ стимулировала эсхатологические настроения как у христиан, так и у иудеев. Дремавшие на периферии религиозного сознания, они активизировались в годы потрясений⁵⁷. Мы наблюдаем ожидание конца времен. Молодой ислам воспринимался как своего рода еврейское мессианское движение. Еврейские эсхатологические надежды прослеживаются внутри ранней исламской

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ В 614 г. Византийская империя потерпела поражение от Сасанидов; иранские войска захватили Иерусалим. — *Сост.*

⁵⁷ Donner F.M. The Background to Islam // The Cambridge Companion to the Age of Justinian / Ed. M. Maas. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 510–533. О мессианстве VII в. см.: Stroumsa G.G. False Prophet and False Messiah // The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 2015. Ch. 4. P. 72–85.

общины. Так, например, эпитет халифа Умара *al-Fārūq* — «спаситель», вероятно, дан ему еврейской частью общины «верующих»; они же продвигали и мессианскую идею.

Доннер отмечал четкий и настойчивый интерес Мухаммада к территориям, расположенным к северу от Аравии; это объясняется эсхатологическими ожиданиями и ролью Иерусалима в драме конца времен как места Страшного суда. По христианским представлениям именно там «последний император» вручит земную власть Богу⁵⁸. Эсхатологическая проповедь Мухаммада была толчком к арабским завоеваниям, которые в связи с этим предстают в совсем ином ракурсе. Доннер переименовал их в «экспансию власти верующих». Будь у них [унифицированная и кодифицированная] религиозная доктрина и попытка ее навязать, они бы столкнулись с упорным сопротивлением. Но это была главным образом политическая экспансия, требовавшая только уплаты налогов, [а ее религиозная составляющая сводилась к одинаково приемлемой для всех авраамических сообществ проповеди благочестия и] вере в Единого Бога и Судный день⁵⁹. «Верующие» думали не о создании [новой] могучей империи — сопернике Рима, а о спасении через соблюдение благочестия и уничтожение неверующих политических образований⁶⁰. Это похоже на программу «Царства Божьего на земле»⁶¹.

Именно из межконфессиональности сообщества «верующих» проистекает удивительный успех исламских завоеваний⁶², их ненасильственный характер, тот факт, что они не вызвали серьезного сопротивления. Позднейшая мусульманская традиция (антиеврейский настрой Сиры [биографии пророка Мухаммада]) стремилась затушевать факт отсутствия четких конфессиональных границ внутри сообщества «верующих». [Только впоследствии, предположительно в третьей четверти I в. хиджры (в 670–690-х гг. н. э.), межконфессиональная община «верующих» (*аль-му'минин*) переосмыслила себя как собственно мусульман, противопоставив себя иудеям и христианам. Вопрос, как это произошло, требует дальнейшего изучения⁶³].

⁵⁸ Donner F.M. Muhammad and the Believers. P. 50, 81–82, 96–97, 125, 143–144.

⁵⁹ Ibid. P. 108–110.

⁶⁰ Ibid. P. XII, 80–82.

⁶¹ Ibid. P. 85.

⁶² Donner F.M. From Believers to Muslims. P. 50–51.

⁶³ Ibid. P. 12, 52.

Далее продолжение основной статьи.

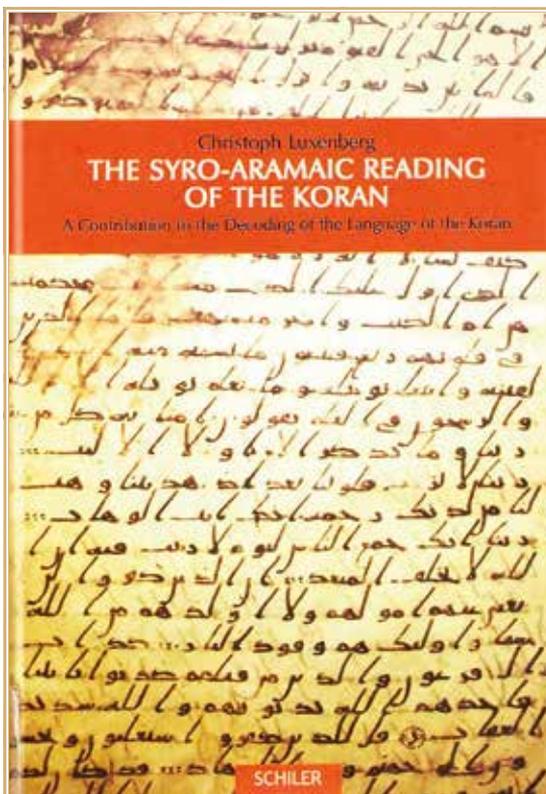
К. Люксенберг и коранистика начала XXI в.

Заметным событием в современном исламоведении стала скандальная книга, вышедшая под именем Кристофа Люксенберга «Сиро-арамейское прочтение Корана» (2000)⁶⁴. Как считают некоторые авторы, сама эта книга была ничуть не более революционной, чем вышеупомянутые — К. Люксенберг, в сущности, повторил подход Г. Люлинга, но на более системном уровне. Он развил идею о том, что многие пассажи Корана изначально были написаны на сирийском языке, государственном языке халифата времен Абд аль-Малика, и могут быть правильно поняты, только если их прочитать по-сирийски, корректируя, где надо, арабский текст. Исследователь выделил 75 таких «темных» мест Корана и разработал многоступенчатую методологию их интерпретации. Наиболее эпатажными для научного сообщества были гипотезы К. Люксенберга об арамейском прото-Коране и о том, что мекканцы говорили на смешанном сиро-арабском языке.

Многие трактовки семитолога были сочтены произвольными и неубедительными и подверглись жесткой критике. Однако часть ученого сообщества посчитала, что неверно было бы сосредотачиваться на этих неудачных примерах; объективной проверке должны подвергнуться все выявленные К. Люксенбергом сирийские заимствования Корана. В принципе, нет ничего невозможного в широком использовании арабами сирийской лексики. Они контактировали с носителями арамейских наречий, будь то христиане или иудеи, и при этом арабам не хватало собственного словарного запаса для выражения абстрактных метафизических понятий и религиозных практик. Известны примеры двуязычных арабо-арамейских эпиграфических надписей. Поэтому предположение о сирийских вкраплениях в арабском тексте Корана выглядит вполне правдоподобно⁶⁵.

⁶⁴ *Luxenberg C. (ps.). Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache. Berlin, 2000; англ. пер.: Luxenberg C. (ps.). The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran. Berlin, 2007.*

⁶⁵ *Donner F.M. The Qur'ān in Recent Scholarship. P. 33–34, 37–40; Baasten M.F.J. Review of: Luxenberg C. (ps.). Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache. Berlin, 2000 // Aramaic Studies. 2004. Vol. 2.2. P. 268–272. [См. также работу Артура Джеффри «Иноязычная лексика Корана»: Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qur'ān. Baroda: Oriental Institute, 1938. — *Сосм.*]*



Монография К. Люксенберга «Сиро-арамейское прочтение Корана. Вклад в дешифровку языка Корана» (2000).

Слабым местом теории Люксенберга был ее чисто филологический характер; ученый не пытался вписать эволюцию Корана в исторический контекст. Тем не менее книга К. Люксенберга обрела широкую известность и вызвала, конечно же, негативную реакцию мусульман, что стало представлять опасность для ее автора. Лично мне трудно понять, как эта книга могла снискать такую славу, потому что чтение ее, что называется, на любителя — дебри лингвистики, через которые не прорваться без знания не только арабского, но и арамейского языков.

Константин Александрович планировал доработать и этот раздел. На полях статьи в этом месте он сделал приписку: «критика ревизионистов, в т. ч. с позиций антиориентализма». Далее должен был следовать раздел «Вопросы коранистики» с анализом статей Ф. Доннера «Коран в современных научных исследованиях: вызовы и задачи»⁶⁶ и К. Жийо «Переосмысление авторства Корана. Является

⁶⁶ Donner F.M. The Qur'ān in Recent Scholarship.

ли Коран частично плодом поступательного и коллективного творчества?»⁶⁷. Предполагалось также осветить методiku исследования христианства и иудаизма применительно к исламу. Профессор не успел осуществить задуманное, лишь зафиксировал в конспектах важные идеи⁶⁸.

Г. Струмза. Проблема внешних влияний на ислам

Константин Александрович успел только законспектировать очерк Г. Струмзы «Иудео-христиане и происхождение ислама» из монографии последнего «Становление авраамических религий в эпоху поздней Античности» (2015)⁶⁹. Публикуем выдержки из конспекта профессора. Авторские подчеркивания в тексте заменены на жирный курсив. Авторский стиль конспектирования сохранен (с минимальной правкой). Справочный аппарат сделан составителями.

Гипотезы зарождения ислама: [в последние] 200 лет **поиски корней** ислама колеблются **меж двух опций**: 1. иудаизм (Авраам Гейгер; 1833)⁷⁰ и его последователи, главным образом из еврейских ученых, знакомых с иудейской традицией; 2. [христианство] (Теодор Нёльдеке: искал христианские источники ислама); [его последователь Тор Андре настаивал, что при этом нужно учитывать и] другие формы христианства, [в частности иудео-христианство]⁷¹. Ныне его наследники Г. Люлинг и К. Люксенберг [ищут] источники Корана в сирийских христианских гимнах (у Люлинга — арианских).

⁶⁷ Gilliot C. Reconsidering the Authorship of the Qur'ān.

⁶⁸ Первая заметка: «Мнение F. Donner: ...Коран (VII в.) старше хадисов, большинство которых появилось после I в. х[иджры]» (Доннер придерживается традиционного представления о формировании Корана и приписывает его содержание Мухаммаду. Он полагает, что Коран был собран вскоре после смерти Мухаммада и кодифицирован самое позднее ко времени Первой фитны [656–661]). Вторая заметка: «Claude Gilliot: Коран — коллективный труд. Особенно [важна] роль “информаторов” Мухаммада».

⁶⁹ Stroumsa G.G. Jewish-Christians and Islamic Origins // The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 2015. Ch. 8. P. 139–158.

⁷⁰ Geiger A. Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen; Geiger A. Judaism and Islam.

⁷¹ См.: Gilliot C. Les «Informateurs» juifs et chrétiens de Muhammad: Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke // Jerusalem Studies in Arabic and Islam. 1998. Vol. 22. P. 84–126.

Тема гностиков и иудео-христиан ныне популярна: [ее разрабатывали] теолог и историк раннего христианства Адольф фон Харнак (1851–1930)⁷²; Эрнест Ренан (1823–1892) и Д.А. Хвольсон (1819–1911)⁷³. Продолжатели: в 1918 г. — Адольф Шлаттер (1852–1938)⁷⁴; в 1949 г. — Ханс Йоахим Шёпс (1909–1980)⁷⁵; Шломо Пинес в 1960–1980-е гг. опубликовал серию статей о выживании иудео-христианских сообществ до исламских времен⁷⁶.

Надо рассматривать в совокупности все еврейские и христианские, в том числе еретические толки, как возможные источники влияния на ислам. *Удивительная параллель* ряда исламских и иудео-христианских концепций: у эбионитов восприятие Иисуса Христа и его распятия как докетического, Иисус Христос — пророк, а не Сын Божий. [По мнению М.П. Ронкаля] запрет вина выглядит «элкасаитским»⁷⁷. [Однако это маловероятно]: нам не известно элкасаитских запретов вина, хотя известны эбионитские. Эбионитская концепция искажения Писания напоминает аналогичные исламские воззрения. У эбионитов была «Цепочка пророков» (идея пророчества), а также идея, что некоторые места Священного Писания инкорпорированы сатаной и должны быть удалены (она встречалась также у Маркиона и в исламской концепции *тахриф* [искажения иудеями и христианами их Писаний])⁷⁸. Имеются параллели в Коране с иудео-христианским текстом II в. «Дидахе» [«Учением двенадцати апостолов»] — о ритуальных и законодательных практиках. [В основанном на «Дидахе» памятнике IV в. «Дидакалии апостолов» проповедуется] идея чистоты. Псевдо-Климентины — ранний

⁷² Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1. Freiburg: Mohr Siebeck, 1888; Bd. 2. Freiburg: Mohr Siebeck, 1909.

⁷³ Chwolson D. Die Sabier und der Sabismus. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1856.

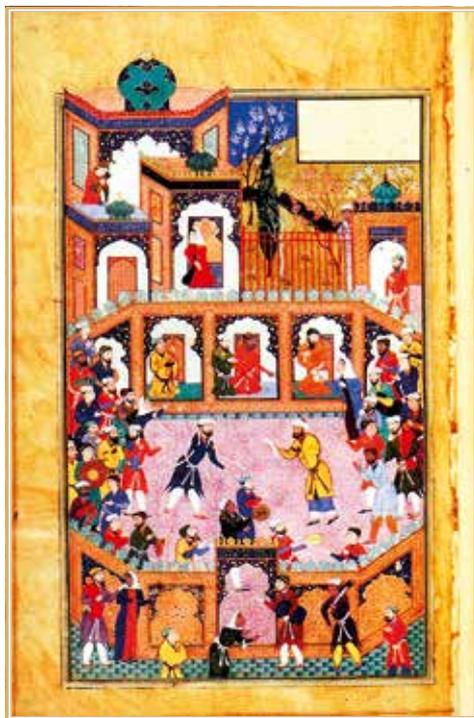
⁷⁴ Schlatter A. Die Entwicklung des jüdischen Christentums zum Islam // Evangelisches Missions-Magazin. 1918. Neue Folge 62. S. 251–264.

⁷⁵ Schoeps H.J. Theologie und Geschichte des Judenchristentums. Tübingen: Mohr, 1949; Schoeps H.J. Jewish Christianity Philadelphia: Fortress Press, 1969.

⁷⁶ Pines S. Studies in the History of Religion. The Collected Works of Shlomo Pines; 4 / Ed. G.G. Stroumsa. Jerusalem: Magnes Press, 1996. [Следует также упомянуть сборник Ф. дель Рио Санчеса и статью П. Кроун на эту тему: Sánchez F. del Río. Jewish Christianity and the Origins of Islam: Papers presented at the Colloquium Held in Washington DC, October 29–31, 2015 (8th ASMEA Conference). Turnhout: Brepols, 2018; Crone P. Jewish Christianity and the Qur'an (Part One) // Journal of Near Eastern Studies. 2015. Vol. 74.2. P. 225–253; Crone P. Jewish Christianity and the Qur'an (Part Two) // Journal of Near Eastern Studies. 2016. Vol. 75.1. P. 1–21. — *Сосм.*]

⁷⁷ Stroumsa G.G. Jewish-Christians and Islamic Origins. P. 151.

⁷⁸ Ibid. P. 153.



Диспут между евреями и мусульманами.
Миниатюра из поэмы Саади «Гулистан», написанной в 1258 г.
The British Library

иудео-христианский текст. В [Беседах Климента Римского] содержится элемент шахады. Термин «аль-му'минин» [«верующие»] выводится от греческого πιστεύοντες — евреи, уверовавшие в Иисуса Христа, но соблюдавшие еврейский Закон⁷⁹.

Проблема в том, что *нет следов иудео-христианства после IV в.* Как [оно] могло дожить до ислама? [Оппонентами эбионитов были] раввины, [полагавшие, что] лучший путь противостоять врагам — это «убить их молчанием», отсюда скудость сведений об иудео-христианстве. [Тем не менее есть] косвенные свидетельства выживания иудео-христиан и после IV в. Некоторые иудео-христианские сообщества в Палестине могли дожить чуть ли не до ислама. [Они могли существовать] и в Хиджазе.

Иоанн Дамаскин упоминает элкасаитов в его дни⁸⁰. Д.А. Хвольсон в своей великой монографии о сабиях⁸¹ обнаружил некоторые манихей-

⁷⁹ Ibid. P. 154.

⁸⁰ Ibid. P. 142.

⁸¹ *Chwolsohn D. Die Ssabier und der Ssabismus.*

ские элементы в исламе. Секта, в которой вырос Мани, [называется в арабских источниках *muġtasila*, «крестьяние»]. Идентифицировать ее [с элксаитами] смогли в 1975 г. с открытием Кёльнского кодекса [Cologne Mani Codex] с биографией «Пророка Света» [Мани]. Параллели манихейства и ислама заиграли новыми красками. Р. Симон пишет о недооценке манихейских корней ислама на фоне преувеличенного внимания к еврейским и христианским корням⁸². Сравнение манихейства и ислама: универсалистский характер обеих религий, сходная концепция священных книг. «Печать пророчества» — самое впечатляющее сходство. Идея пророчества в обеих религиях пришла из общего иудео-христианского субстрата.

Выбор между еврейским или христианским источником влияния на ислам — методологически ошибочен: *ошибка — выбирать из вариантов*. Нет причин думать, что ислам происходит от одного источника. [Имели место] свободная циркуляция идей и переформирование структур и форм. [Это вызывало] эффект «водоворота» (whirlpool), [в котором невозможно] определить происхождение каждого конкретного элемента.

Аравия — не периферия ойкумены поздней Античности. Р. Хойланд называл ее «лабораторией» трансформации религиозных традиций⁸³. [Это сравнимо с тем, что говорил] М. Вебер о древнееврейских пророках: они принадлежали к маргинальному обществу, стоявшему на некотором (но не очень большом) удалении от главных религиозно-политических центров Древнего Востока⁸⁴. Про Аравию поздней Античности можно сказать то же. Аравия — центр взаимовлияний из Ирана⁸⁵, Византии, Аксума. Эсхатологическое напряжение VII в. связано с «пророческим движением» в Аравии. Эпиграфические открытия отражают кризис традиционных верований Аравии. [Появляется] монотеизм неопределенной формы. Нет следов христианского присутствия между Акабой и Йеменом. Неясна форма иудаизма у иудеев Хиджаза.

⁸² Simon R. Mani and Muhammad // Jerusalem Studies in Arabic and Islam. 1997. Vol. 21. P. 118–141.

⁸³ Hoyland R.G. Early Islam as a Late Antique Religion // The Oxford Handbook of Late Antiquity / Ed. S.F. Johnson. Oxford and New York: Oxford University Press, 2012. P. 1053–1077, особ. P. 1069.

⁸⁴ Weber M. Ancient Judaism. Glencoe: Free Press, 1952.

⁸⁵ О влиянии идей иранского происхождения на ранний ислам см. работы П. Кроун и Д. Вансброу: Crone P. The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism. New York: Cambridge University Press, 2012; Wansbrough J.E. The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History. London: Oxford University Press, 1978.

Возможна гипотеза о доисламском Авраамовом тренде — одна или несколько религиозных групп позиционируют себя как последователей истинной религии Авраама, извращенной иудеями и христианами. Созомен (V в.) описывает авраамический фестиваль в Мамре — интернациональный и межрелигиозный — христиане, евреи, арабы и др.⁸⁶ Он же пишет, что арабы, вздумавшие еврейями о своих авраамических корнях, делают обрезание, воздерживаются от свинины и [соблюдают] другие еврейские ритуалы⁸⁷. О том же писал Себеос (VII в.). Появился ряд исследований, прослеживающих возможную линию от авраамических ритуалов к Мухаммаду, в частности, в связи с мекканским святилищем. Авраам в поздней Античности был «культурным героем» для евреев и христиан. [Есть] попытки ученых отследить культ Авраама у арабов Негева в V–VII вв. ([прослеживается] в нессанских папирусах). «Авраамова идентичность» — не более чем гипотеза. Кораническое восприятие Авраама: он — ханиф, [т. е.] не еврей и не христианин⁸⁸. Эта гипотеза происхождения ислама отличается от той, что настаивает на иудео-христианских корнях Корана. Но обе теории связывают пророческую активность в арабской среде с библейской традицией.

Выводы автора: [Г. Струмза] поддерживает идею выживания периферийной группы иудео-христиан и их влияния на Мухаммада и его проповедь — [по его словам, иудео-христианство представляло собой] идеальную «закваску», позволившую посланию Мухаммада «забродить в богатом перегное позднеантичных религиозных традиций»⁸⁹. Но это — не единственный источник ислама. Влияние могло быть непрямым. Рождение ислама «избыточно детерминировано» [overdetermined, т. е. зависит от многих факторов и не сводимо ни к одному из них по отдельности]. Четкие формулировки грозят упрощением реальности. Тайна рождения религии не может быть [полностью] раскрыта.

С. Шумейкер и его работа «Смерть пророка»

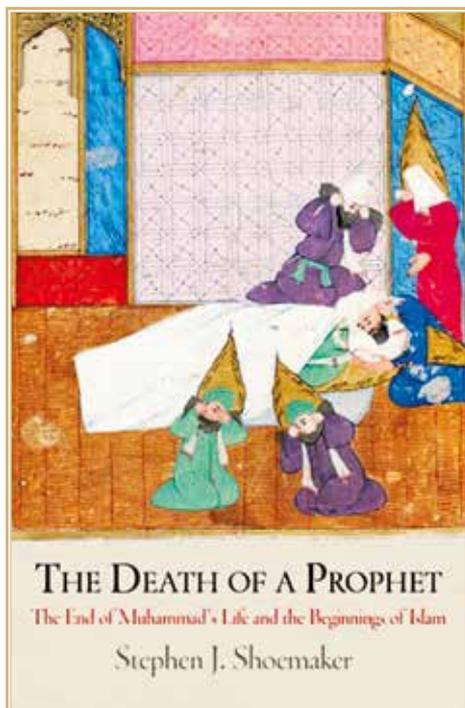
Как пример последних по времени трудов того, что называют «ре-визионистской школой», можно назвать работы Стефана Шумейкера,

⁸⁶ Созомен. Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851. Кн. II. Гл. 4. С. 88–89.

⁸⁷ Созомен. Церковная история. Кн. VI. Гл. 38. С. 470–471.

⁸⁸ Коран 3:67.

⁸⁹ Stroumsa G.G. Jewish-Christians and Islamic Origins. P. 158.



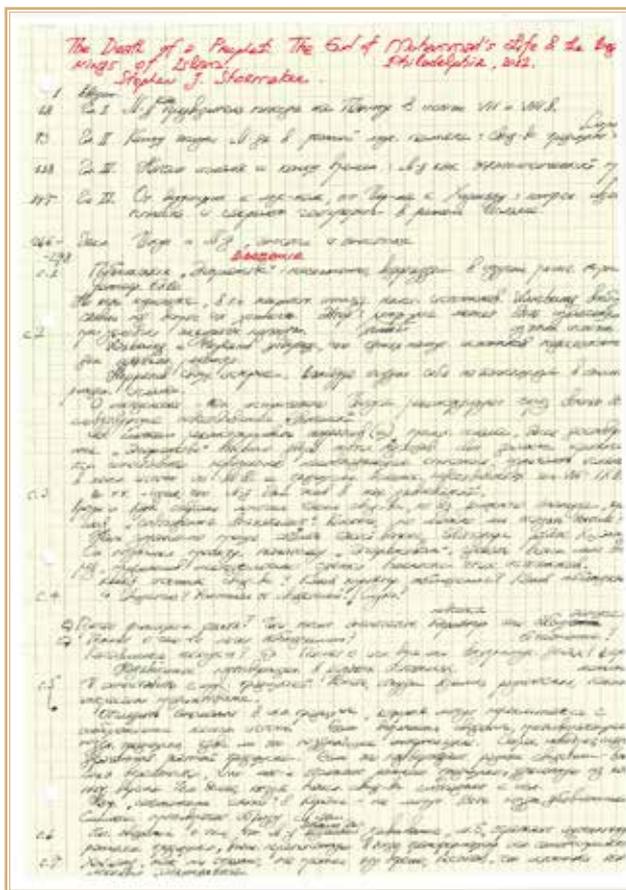
Труд С. Шумейкера «Смерть пророка. Конец жизни Мухаммада и зарождение ислама» (2012).

который в последние двадцать лет занял место Патрисии Кроун как потрясателя основ...

На этом текст статьи Константина Александровича снова прерывается. Следующий фрагмент представляет собой выписки из его конспекта книги С. Шумейкера «Смерть пророка. Конец жизни Мухаммада и зарождение ислама» (2012)⁹⁰. Шумейкер пересматривает ключевые события мусульманской истории I в. хиджры: формирование раннеисламской общины, смерть Мухаммада, завоевание арабами Святой земли с последующим строительством в Иерусалиме храмового комплекса и, впоследствии, становление Хиджаза как главного исламского святилища. В основе работы Шумейкера лежит критический анализ как мусульманских, так и немусульманских источников.

Для удобства восприятия конспект разбит на тематические разделы. Авторский стиль конспектирования сохранен. Авторские подчеркивания в тексте заменены на жирный курсив. В качестве скреп

⁹⁰ Shoemaker S.J. The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.



Первый лист конспекта К.А. Панченко книги С. Шумейкера «Смерть пророка. Конец жизни Мухаммада и зарождение ислама», 2024 г.
Из архива К.А. Панченко

фрагментов использованы связующие слова и фразы, взятые в тексте в квадратные скобки.

Обзор источников

[Шумейкер указывает на то, что] авторство [составных частей] корпуса устной мусульманской традиции до сих пор не установлено (по его мнению, методика анализа иснадов не позволяет вычислить, кто и когда пустил в оборот [ту или иную] информацию). Нет мусульманских источников, убедительно датированных ранее, чем II в. хиджры⁹¹. Коран, хоть он и I в. хиджры, не содержит нужной историкам информации: он —

⁹¹ Ibid. P. 74.

«profoundly ahistorical» [глубоко аисторичен]. Канонические версии рождения ислама составлены в аббасидском Багдаде на основе мединских и иракских свидетельств без учета сирийской (проомейядской) традиции⁹². [В этом] проблема реконструкции ранней исламской истории по мусульманским источникам.

[Шумейкер полемизирует] с учеными, считающими текст Корана аутентичной передачей проповеди Мухаммада. Во-первых, [есть] множество свидетельств нестабильности коранического текста — в монетах и особенно в надписях Купола Скалы [в Иерусалиме], что подтверждает его позднюю кодификацию. Иначе не объяснить, как и почему в столь святом для ислама месте появились эти «неканонические» [расходящиеся с официальным текстом Корана] надписи⁹³. Во-вторых, между Мухаммадом и окончательной фиксацией текста ([по мнению Шумейкера], это, скорее всего, конец VII в.) прошло достаточно времени, чтобы многое пересмотреть [в тексте произошли существенные изменения]. В-третьих, пророчества Мухаммада представлены в аккуратно проработанной рифмованной форме, но вряд ли сам пророк [главной заботой которого была проповедь немедленного Конца Света] мог быть озабочен эстетикой⁹⁴. Текст Корана зачастую бессвязен; он, очевидно, соткан из разных сегментов, о чем свидетельствуют повторы, внезапные обрывы. [Ученый согласен с Клодом Жийо, что] Коран — это коллективный труд⁹⁵.

[Шумейкер склоняется к тому, что] текст Корана был канонизирован не при Усмани [(644–656), как утверждает Доннер вслед за мусульманской традицией], а при Абд аль-Малике (685–705) и аль-Хаджжадже (наместник Ирака в 694–714 гг.). Легенду об Усмановой редакции запустили, вероятно, Омейяды для возвеличивания своей династии (Усман — один из них), а канонизировал ее аль-Бухари [автор знаменитого собрания хадисов в IX в.]. Усман едва ли мог быть инициатором кодификации: он был непопулярен и правил недолго. Политическая система была еще примитивной ([она оставалась таковой] даже при Муавии); она не имела механизмов принуждения и продвижения своих идей (мало монет, публичных зданий и надписей). При Абд аль-Малике ситуация [совсем] иная — он имел средства и мотивацию для канонизации Корана⁹⁶. За-

⁹² Ibid. P. 67.

⁹³ Ibid. P. 148.

⁹⁴ Ibid. P. 142.

⁹⁵ Ibid. P. 147.

⁹⁶ Ibid. P. 149.

дача кодификации текста стала актуальна только тогда, когда [предсказанный Мухаммадом близкий] Конец Света не наступил, а коллективная память о нем самом потускнела. Нынешний текст [Корана] не был доминирующим до рубежа VII–VIII вв.; он вытеснил остальные версии под прямым давлением власти. Это была централизованная политика, направленная на устранение разночтений. В результате Коран зафиксировал идеи рубежа VII–VIII вв. В обществах, переживающих резкие перемены (арабские завоевания, [а также вероучительные изменения, связанные с тем, что] Судный день не наступил в срок), устная традиция куда менее достоверна, что и отразилось [в произошедших в тексте Корана изменениях].

Еще Ламменс утверждал, что Сира [традиционная мусульманская биография пророка Мухаммада] создавалась, чтобы [дополнить небогатое на исторические подробности] содержание Корана, вписать его в контекст. Вансброу, Кроун и другие ученые также критически относились к Сире. [Шумейкер считает, что] ранние биографии Мухаммада не только составлены намного позже его жизни, но и представляют сильно идеализированный образ как самого пророка, так и его ранней общины, [соответствующий не его эпохе, а] исламскому вероучению начала II в. хиджры. Первоначальная мусульманская традиция не стремилась сохранить хронологию пророческой карьеры Мухаммада. Информация о его кончине в самой ранней традиции минимальна. Даже с датой хиджры не все согласны: параллельно употребляются и другие датировки. [Шумейкер ссылается на выводы] Доннера: аз-Зухри (ум. 742) первым установил относительную хронологию событий, а Ибн Исхак (ум. 767/68) дополнил ее⁹⁷. Ибн Исхак по своему разумению составил из атомизированных преданий последовательность событий [о жизни Мухаммада]. Хадисы по своей сути недостоверны, причем особенно недостоверны упоминания в иснадах асхабов [сподвижников Мухаммада] и таби'ун [следующего за асхабами поколения «последователей»]⁹⁸.

[Шумейкер согласен с] Вансброу — все историческое знание о Мухаммаде и его эпохе утрачено, затемнено воображением средневекового ислама.

Несмотря на это в Коране и некоторых ранних хадисах сохранились следы исторических свидетельств, противоречащих общепринятым [для позднейшей мусульманской традиции] воззрениям. Едва ли они могут

⁹⁷ Ibid. P. 102–103.

⁹⁸ Ibid. P. 73.

быть плодом позднейшего творчества и интерполяцией, именно в силу того, что они противоречат [позднейшему] мейнстриму. Они сохранились в поздних текстах из уважения к их древности. Например, «сатанинские стихи» в Коране не могут быть позднейшим добавлением — они слишком противоречат образу Мухаммада [сформировавшемуся впоследствии]. Скорее, наоборот, это следы утраченной ранней традиции. Если читать Коран, не [гармонизируя его с] традиционной версией рождения ислама, а противопоставляя его ей, можно вскрыть древнейший пласт развития ислама⁹⁹. Если это подтверждают разные свидетельства, высока вероятность, что материал отражает раннюю традицию, удаленную из канонической версии, тем более если немусульманские свидетельства совпадают с мусульманскими¹⁰⁰.

Обращение к немусульманским источникам также необходимо, поскольку Коран [как уже было сказано] «глубоко аисторичен». Этим источникам можно доверять при условии критического подхода и сочетания с мусульманской традицией (а не изоляции от нее). История раннего христианства выверяется по языческим и еврейским, т. е. внешним источникам. Почему же не сделать то же относительно ислама? Евангелия отделяет от Иисуса Христа меньший срок, чем Сиру от Мухаммада, и тем не менее они разнятся [между собой]. Необходимо интерпретировать рождение ислама в широком контексте средиземноморской поздней Античности, а не в узких рамках Хиджаза; применить к раннему исламу методологию реконструкции раннего христианства. Вслед за Вансброу Шумейкер выступает за применение к коранистике критической методологии, выработанной библеистами: как Новый Завет изучают, абстрагируясь от церковного предания, так же надо смотреть и на Коран, без учета мусульманской экзегетики.

[Шумейкер поддерживает предложенную Хойландом] методологию оценки важности этих [немусульманских] свидетельств. Каков источник [того или иного] свидетельства? Каков характер наблюдения? Каков наблюдатель? Каков свидетель? Услышал от очевидцев? Слухи? Просто фиксация факта? Или несет апологетическую повестку или обобщающее объяснение? Пишет о чем-то легко наблюдаемом? Касавшемся немусульман? Пишет об исламской вере или внутримусульманских

⁹⁹ Таким образом, Коран — потенциальная альтернатива информации Сиры ([последняя отражает] ислам VIII–IX вв. [и не дает нам представления о реалиях VII в.]).

¹⁰⁰ Так же как Вансброу, Хойланд и Доннер, [Шумейкер] считает, что одних немусульманских источников недостаточно для адекватной реконструкции [раннего ислама].

делах? Затем нужно сопоставить [эти немусульманские свидетельства] с мусульманской традицией, понять, откуда взялись разночтения, какими интересами они продиктованы.

В поздней Античности один из важнейших источников, в том числе по вопросу надконфессионального характера раннеисламской общины, это (псевдо-) Себеос¹⁰¹. Некоторые ученые критикуют Себеоса как антииудейскую пропаганду. Но альянс некоторых евреев и арабов вокруг идеи общего монотеизма и претензий на Святую землю не противоречит многим другим источникам, в том числе самой исламской традиции¹⁰². Главный еврейский источник по межконфессиональной природе ранней исламской общины: «Тайны Рабби Шимона бар Йохая»; в этом тексте описание подъема «Царства Исмаила» представлено в мессианских терминах как акт Божественного Промысла¹⁰³. Среди значимых источников — также некий палестинский мусульманский текст около 640–650-х гг. о рождении ислама [по-видимому, использованный Себеосом]¹⁰⁴. Представляют интерес и сирийские источники VII в.

Таким образом, одна из главных задач — отследить аномалии в исламской традиции, которые могут перекликаться с сообщениями неисламских источников. Несовпадения в описаниях раннего ислама в неисламских источниках VII–VIII вв. и традиционных исламских повествованиях конца VIII в. — IX в. также следует критически анализировать.

Инклюзивность общины «верующих»

[Шумейкер в целом разделяет теорию Доннера] об изначальной конфедерации авраамических общин, веривших в скорый Судный день и стремившихся установить правду на земле. [Согласно этой теории, ранний ислам представлял собой] не секту, а надконфессиональное движение, основанное на библейских и парабиблейских традициях иудаизма и христианства в сочетании с уникальной арабской традицией. Это

¹⁰¹ См.: *Shoemaker S.J. The Death of a Prophet. P. 199–203; Себеос. История императора Иракла. Гл. 30. С. 115–117; Shoemaker S.J. A Prophet Has Appeared. P. 62–72.*

¹⁰² Хойланд также защищает Себеоса, указывая параллели в других источниках, в том числе еврейских. См.: *Hoyland R. Sebeos, the Jews and the Rise of Islam.*

¹⁰³ *Shoemaker S.J. The Death of a Prophet. P. 203–204; Shoemaker S.J. A Prophet Has Appeared. P. 138–143.*

¹⁰⁴ *Shoemaker S.J. The Death of a Prophet. P. 201–202.*

была межконфессиональная община, все члены которой [исповедовали] авраамический монотеизм и [могли рассчитывать на] спасение.

«Верующие» [молились сообща], например, в церкви Св. Иоанна Крестителя в Дамаске; в Иерусалиме также есть свидетельства совместного контролирования святых мест [и молитв, проводимых мусульманами в христианских храмах] (в качестве примера можно указать молитвы Умара и, впоследствии, Муавии у могилы Богородицы)¹⁰⁵. Очень быстро мусульмане переориентировались на Храмовую гору. Строительная активность Умара на Храмовой горе воспринималась современниками как реализация идеи восстановления Иерусалимского храма — общей темы еврейской апокалиптической литературы на заре ислама, а молодой ислам, соответственно, воспринимался как своего рода еврейское мессианское движение. Еврейские эсхатологические надежды различимы внутри ранней исламской общины.

[Межконфессиональный характер ранней общины сохранялся примерно до конца VII в. Альтернативные течения в итоге были подавлены].

Эсхатология

[Шумейкер, как и Хойланд, развивает тему эсхатологии в раннем исламе, заданную в «Агарянстве» П. Кроун и М. Кука]. В раннем исламе изначально были эсхатологические настроения. Эсхатологическая тема в Коране — вторая по значимости после собственно монотеизма¹⁰⁶. Из 48 сур, отнесенных Нёльдеке к раннему мекканскому периоду, большинство несет эсхатологические мотивы¹⁰⁷. Обращение к Корану и ранним хадисам показывает, что Мухаммад был эсхатологическим пророком¹⁰⁸, проповедовавшим идеи возвращения Обетованной земли сынам Авраама [в преддверии] Судного дня, который близок или уже начался. Мухаммад и его сподвижники верили, что Судный день наступит до их смерти. Мухаммад не назначил преемника — тема политического преемства отсутствует в Коране — [именно потому, что они] были уверены в скором конце мира. Будь Мухаммад таким рациональным и прагматичным политиком-реформатором, каким его видели М. Уотт

¹⁰⁵ Ibid. P. 215.

¹⁰⁶ Ibid. P. 120.

¹⁰⁷ Ibid. P. 131.

¹⁰⁸ Ibid. P. 191.

и другие [исследователи], как объяснить тот хаос и шатания, что начались после его смерти? Великий организатор, который хотел построить лучшее общество, должен был предусмотреть вопрос лидерства после себя. Коль скоро Мухаммад — эсхатологический пророк, едва ли он мог быть и социальным реформатором: кому нужны равенство и социальная справедливость, если завтра не будет?

Когда Конец Света не наступил и стал медленно сдвигаться дальше и дальше в будущее, мусульмане должны были переосмыслить природу своего религиозного движения¹⁰⁹. Радикальная переделка раннеисламской исторической традиции [была проведена] во II в. хиджры. Если экзотатические апокалиптические мекканские суры, предрекавшие скорый Конец Света, едва ли могут быть поздними интерполяциями¹¹⁰, то этого не сказать о мединских сурах. Кандидаты в предположительно поздние дополнения: стихи об изменении направления киблы и полемика с евреями и христианами.

[Позднейшая] переработка учения Мухаммада была не результатом сговора, а почти неосознанным перетолкованием текста Корана и изменением его восприятия ранней общиной ввиду меняющихся вероисповедных представлений о приходе «Часа» [т. е. Конца Света]¹¹¹.

Палестиноцентричность

[Вслед за Кроун и Куком Шумейкер также задается вопросом], имел ли ранний ислам единый сакральный центр. [В отличие от авторов «Агарянства», считавших таковым неизвестную *Бакку*, Шумейкер выдвигает гипотезу о Иерусалиме.] Эсхатология всех религий считает Иерусалим местом Страшного суда. Отсюда стремление Мухаммада овладеть Иерусалимом — апокалиптическим городом — до наступления Конца Света¹¹². По Себеосу и другим источникам, в центре проповеди Мухаммада было освобождение Земли обетованной и возвращение ее сынам Авраама. Не менее одиннадцати источников VII–VIII вв. утверждают, что Мухаммад был еще жив на момент завоевания Палестины. До появления в середине VIII в. мусульманской традиционной биогра-

¹⁰⁹ Ibid. P. 192.

¹¹⁰ Ibid. P. 160.

¹¹¹ Ibid. P. 124.

¹¹² Ibid. P. 217.



Иерусалим. Карта из Мадабы. Иордания. VI в.

Из открытых источников

фии Мухаммада нет источников, противоречащих этому. Эти источники принадлежат самым разным христианским общинам, евреям¹¹³ и самаритянам. О военной кампании Мухаммада в Палестине в конце его жизни писал также Ибн Исхак¹¹⁴. Таким образом, относительно независимые друг от друга источники явно восходят к [одной и той же] ранней исламской традиции. Иначе трудно поверить, что все они совершили одну и ту же ошибку, и ни в одном из них не сохранилось следов «правильной» [т. е. признанной позднейшей мусульманской традицией] версии. [Более того], большинство этих источников свободно от полемических и апологетических задач, и тема смерти Мухаммада после начала завоевания [Палестины] подается в них нейтрально, как данность. Похоже, до начала II в. хиджры еще не установилась традиция относить смерть Мухаммада к 632 г. [и привязывать ее] к Медине. Сведения о том, что Мухаммад дожил до завоевания [Палестины] и возглавил его, вероятно, отражают аутентичную раннеисламскую традицию, впоследствии переписанную в ходе трансформации исламского самовосприятия, когда пророк был отделен от завоевания Земли обетованной.

¹¹³ Ibid. P. 67–68: Кааб аль-Ахбар, [йеменский еврей, принявший ислам], и советник Умара, представлял жизненный путь Мухаммада по восходящей: Мекка → Медина → Сирия.

¹¹⁴ Ibid. P. 99.

[Шумейкер рассматривает] битву при Муте (629) и поход на Табук (630) как [начальные этапы] Палестинской кампании. Цель этих сражений — византийская территория. В походе на Табук масштаб мусульманской армии беспрецедентный — 30 тысяч человек. Это — начало северной кампании куда большего масштаба, чем считают большинство историков. Арабы не встретили сопротивления — им все покорились. Трудно поверить, что после этого Мухаммад просто вернулся в Медину. Неубедительно! Явно что-то опущено. Перед смертью Мухаммад также планировал поход в Заиорданье и Палестину во главе с Усамой ибн Зайдом. Неважно, правда это или нет, что освобождение Святой земли произошло при Мухаммаде. Ранний исламский нарратив *должен* был связать его личность с отвоеванием Земли обетованной. Традиция о том, что Мухаммад возглавил завоевание Палестины, сохранилась до XII в. и даже позже.

Овладев Иерусалимом, мусульмане сделали его своим важнейшим культовым центром. Слишком многое указывает на центральное значение Иерусалима в раннем исламе, чтобы считать иерусалимскую киблу чем-то случайным и краткосрочным, как то утверждает позднейшая традиция. Направление молитвы на Иерусалим для позднейшей исламской практики — традиция настолько аномальная, что не может не быть древнейшей¹¹⁵. Есть свидетельства позднего существования иерусалимской киблы, а также попыток примирить оба направления молитвы¹¹⁶. Помимо ориентации на Иерусалим и Мекку существовали также альтернативные киблы на восток и запад¹¹⁷.

Источники свидетельствуют, что строительство мечети на Храмовой горе произошло незамедлительно, еще при жизни патриарха Софрония (†639)¹¹⁸. В 691–692 гг. строительство Абд аль-Маликом Купола Скалы многие воспринимали как восстановление Храма. Богомольцы совершали обход Купола Скалы, как Каабы. Дизайн Купола явно рассчитан на *таваф* вокруг него. Запрещение [подобного ритуала] в мусульманском праве — ответ на такие практики. Ритуалы, проводимые в Куполе Скалы, [подробно описаны в мусульманской литературе *Фада'иль аль-Кудс* («Достоинства Иерусалима»)]; в них прослеживаются параллели с еврейским храмовым культом. Очевидно, что это не одно из многих [рав-

¹¹⁵ Ibid. P. 223.

¹¹⁶ Ibid. P. 228.

¹¹⁷ Ibid. P. 224–227.

¹¹⁸ Ibid. P. 233.



Купол Скалы. Иерусалим. 691 г.

Из открытых источников

ноценных] мест молитвы, а святое место ислама высшего класса. Купол Скалы при Омейядах — не альтернатива Каабе, а сакральное место со своей собственной значимостью и особыми ритуалами. Скала — носитель святости сама по себе, вне связи с еврейским храмом¹¹⁹. Купол Скалы строился в эсхатологической атмосфере. Это прослеживается в его архитектуре и убранстве¹²⁰. Это — никак не нововведение, изменяющее сакральную географию ислама, но последний расцвет иерусалимоцентричного благочестия «верующих» в первые десятилетия ислама. Исходная цель и значение этого святилища [коренным образом] отличались от того, как они воспринимаются позднейшим исламом.

«Ночное путешествие» — еще одна традиция, опять же связывавшая Мухаммада с Палестиной. Переосмысление аль-Харам аш-Шарифа [Храмовой горы] — теперь ассоциируется *не с еврейским храмом*, но *с ночным путешествием Мухаммада*, [которое] изначально (в I в. хиджры) не ассоциировалось с Иерусалимом. [Термин] «Масджид аль-Акса» [«Отдаленнейшая мечеть»] изначально воспринимался как [указание на] небесный храм. В надписях Купола Скалы нет аята 17:1 (аят исра и мирадж [«ночного путешествия и вознесения»] пророка) — Купол Скалы строился не в память об этом.

¹¹⁹ Ibid. P. 235–236.

¹²⁰ Ibid. P. 237.

Тема паломничества к главным мечетям ислама в Мекку, Медину и Иерусалим (аль-Акса) первой половины II в. хиджры — это свидетельство дискуссии вокруг статуса Иерусалима, стремления принизить его значение¹²¹. А была ли вообще [в этот период] устоявшаяся практика ежегодного хаджа¹²²? Нет ранних свидетельств о хадже к Каабе. Коран говорит обтекаемо о паломничестве к какому-то «Байту» [«дому» или «храму», который никак не локализуется, а в древнейшем исламе, возможно, воспринимался как указание на Байт аль-Макдис, т. е. Иерусалим]. Скорее, именно хадж в Мекку был нововведением. Мекка не сразу заменила Иерусалим как центр паломничества. Мусульманская традиция, возвеличившая Мекку и Хиджаз, — поздняя¹²³. В Коране почти нет следов связи с Хиджазом (тезис Вансброу). Все это — плод усилий позднейших комментаторов, очень рьяных усилий, как будто в полемике с кем-то¹²⁴. Предпринимаются попытки увязать Хиджаз с библейской историей: жертвоприношение Исаака имитируется ритуалом хаджа. После Второй гражданской войны (фитны) Абд аль-Малик делал шаги, сближавшие его с Хиджазом. Тогда же была проведена реставрация поврежденной Каабы. Возможно, именно в этот период и сформировались ритуалы хаджа, связанные с Каабой¹²⁵.

Очевидна сильная ранняя традиция, утверждающая святость Иерусалима, и позднейшие попытки ее принизить¹²⁶. Святость Святой земли и Иерусалима, однозначная для верующих I в. хиджры и Омейядов, воспринимается в позднейшей исламской традиции совсем по-другому — как нововведение Омейядов в ущерб святым городам Хиджаза. В традиционной мусульманской историографии VIII–IX вв. в центре интересов Мухаммада лежали исключительно Мекка и Медина, а все, что касалось Иерусалима, затушевывалось. К концу I в. хиджры ислам отошел от изначальной ориентации на Святую землю и Иерусалим, *сосредоточившись на собственной сакральной географии* — аравийской. *Этот сдвиг* сакральной географии — ключевой момент в обособлении ислама.

Возможно, частью этого процесса было *переосмысление места кончины Мухаммада* — чтобы оно ассоциировалось не с авраамической эсхатологией, а со Святой землей Хиджаз. Ранние мусульманские захоронения

¹²¹ Ibid. P. 229.

¹²² Ibid. P. 244.

¹²³ Ibid. P. 245.

¹²⁴ Ibid. P. 246.

¹²⁵ Ibid. P. 256.

¹²⁶ Ibid. P. 230.

ориентированы на Иерусалим — даже при Омейядах. [Всеми признан] высокий статус погребения в Иерусалиме. Не в Иерусалиме ли был изначально погребен Мухаммад¹²⁷? Было бы странно, если бы кульминация жизни Мухаммада не была связана с освобождением Святой земли¹²⁸. Когда же ислам разработал собственную сакральную географию с центром в Хиджазе, смерть Мухаммада должна была быть радикально переосмыслена.

Смерть Мухаммада

Кончина Мухаммада до наступления Судного дня должна была заставить его последователей почти немедленно переосмыслить свое верование. Сира содержит сильную отповедь идеям, что Мухаммад не умрет до Судного дня; следовательно, подобные идеи [изначально] имели широкое распространение. Задержка с погребением была вызвана отрицанием смерти Мухаммада со стороны части общины, что подтверждают и христианские источники. Ранняя христианская полемическая традиция о ложном предсказании телесного воскресения Мухаммада согласуется с исламской традицией, согласно которой Умар не позволял хоронить Мухаммада, надеясь на его воскресение¹²⁹.

Информация о кончине Мухаммада в самой ранней традиции минимальна. Ни один источник не сообщает конкретной информации об обстоятельствах его смерти. Сведения о ее времени и месте добавлены только в первых письменных биографиях около середины VIII в.¹³⁰ Ранняя мусульманская традиция, похоже, не очень интересовалась деталями погребения Мухаммада¹³¹; они известны только по Ибн Исхаку. Рассказы о погребении Мухаммада стали множиться с начала IX в., при этом они содержат много мелких деталей, но [ничего не говорят о их] историческом контексте. Таким образом, чем больше времени проходило, тем больше исламская традиция «узнавала» о смерти Мухаммада. Многие подробности болезни и смерти Мухаммада отражают скорее

¹²⁷ Ibid. P. 238.

¹²⁸ Ibid. P. 239.

¹²⁹ Сирийские версии легенды о Бахире (VIII–IX вв.) представляют собой контр-историю зарождения ислама; см.: *Roggema B. The Legend of Sergius Bahīrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam. Leiden: Brill, 2009. — Сост.*

¹³⁰ *Shoemaker S.J. The Death of a Prophet. P. 75.*

¹³¹ Ibid. P. 96.

борьбу различных группировок за его наследие, чем реальные события. [Большинство] источников сходятся на 632 г. как дате его кончины. Однако некоторые утверждают, что Мухаммад прожил 13 лет после хиджры. Некоторые арабо-сасанидские монеты датируют хиджру 624/25 г. Девиантные датировки хиджры позволяют предположить, что Мухаммад был еще жив во время вторжения в Палестину¹³².

Возможно, место смерти пророка «перенесли» в Медину позже [из-за переориентации исламской сакральной географии с Иерусалима на Хиджаз]. Ибн Исхак помещает смерть Мухаммада в урбанистический контекст (т. е. он умер не во время военного похода — эта версия биографии Мухаммада с подачи Ибн Исхака стала каноничной). У аз-Зухри Медина не названа¹³³. Феофан Исповедник предпринял попытку гармонизировать христианскую и исламскую версии истории Мухаммада, при этом пишет, что Мухаммад умер от меча или от ран. Восточносирийское представление о том, что мусульмане не знали место погребения Мухаммада — явно ранняя традиция; [она возникла] до того, как утвердилось мнение о его захоронении в Медине. [О месте захоронения Мухаммада нет упоминания и в самых ранних отчетах о строительных работах по возведению мечети пророка в Медине при халифе аль-Валиде I (705–715)]. Связь между могилой Мухаммада и мечетью в Медине была прочно установлена только в середине VIII в., когда в обращение вошла традиция о его смерти в доме Аиши, примерно через столетие после реальных событий].

[Шумейкер выдвигает гипотезу о том, что местом захоронения Мухаммада была объявлена Медина, а не Мекка или Святая земля не потому, что там действительно был погребен Мухаммад, а вследствие того, что самые ранние биографические предания пророка были созданы в Медине и были распространены выходцами из этого города. Практически все ранние биографы были родом из Медины; они стремились закрепить в коллективной исторической памяти статус места рождения ислама за Хиджазом, а статус «города пророка» — за Мединой].

Описание погребения Мухаммада — идеализированная память, имевшая целью нормализовать мусульманские погребальные обряды, сделать их отличными от других¹³⁴.

¹³² Ibid. P. 105.

¹³³ Ibid. P. 90–93 (Ибн Исхак о смерти и погребении Мухаммада), P. 93–99 (смерть Мухаммада по аз-Зухри).

¹³⁴ Ibid. P. 98.

Трансформация ислама при Абд аль-Малике

После смерти пророка и отсрочки Судного дня, которая нанесла разрушительный удар по эсхатологической [направленности раннего ислама], необходимо было пересмотреть его основы. В начале правления Абд аль-Малика межконфессиональное сообщество «верующих» стало расслаиваться, и проявился узнаваемо «исламский» вариант этой религии, для которого характерно отрицание [христианского догмата о] Троице и признание за Мухаммадом наивысшего пророческого статуса. Poleмику Корана против Троицы можно считать признаком становления более четкой идентичности мусульманской общины. [То же можно сказать и о] эволюции шахады. Первая часть шахады [«Нет бога, кроме Аллаха»] — приемлема для всех; вторая ее часть [«Мухаммад — посланник Аллаха»] появляется позже, как результат конфессионального развития и размежевания. Ибн аз-Зубайр (ум. 692) первым стал чеканить монеты с двойной шахадой (с добавлением [«Мухаммад расуль-улла»]). Все направлено на установление «новой» арабской формы монотеизма¹³⁵.

Идея о том, что Мухаммад — «печать пророков» — поздняя; в Коране все пророки равны. Возникновение этой идеи — это один из аспектов формирования специфически мусульманской идентичности при Абд аль-Малике. [С этим связан и] стимул кодифицировать Коран как собственное мусульманское Писание на арабском языке. Уничтожение альтернативных версий Корана — лучшее доказательство эффективности мусульманского государства¹³⁶. Стандартизация ислама — плод усилий Омейядов и Аббасидов.

Когда ислам начал обособляться в особую религию, ему потребовались «своя» сакральная география (вне Палестины), собственный пророк, писание, сакральный язык; все это — маркеры новой исламской идентичности¹³⁷. Вероятно, Хиджаз был признан [мусульманской] Святой землей наряду с Иерусалимом в начале II в. хиджры — VIII в. от Р.Х., как часть арабизации новой религии. Заметны усилия Аббасидов по сакрализации хиджазского ландшафта¹³⁸, но началось это, вероятно, еще при Марванидах. Катализатором этого процесса стала Вторая фитна (680–692). Идеи паломничества и святости Мекки были частью кон-

¹³⁵ Ibid. P. 254.

¹³⁶ Ibid. P. 158.

¹³⁷ Ibid. P. 250–251.

¹³⁸ Освящение Хиджаза завершили Аббасиды, наполнив его памятниками Мухаммаду и его пророческой миссии. — *Сост.*

фликта. Почитание Мекки Ибн аз-Зубайром — ответ на иерусалимскую религиозную ориентацию Омейядов. Сторонники южной мекканской сакральной географии группировались вокруг Ибн аз-Зубайра. Этот конфликт Иерусалима и Мекки был не просто политическим, а религиозным — [речь шла] о самой природе ислама и локализации его Святой земли. Стратегия Абд аль-Малика [состояла в том, чтобы] сплавить ислам и арабскую государственность.

Таким образом, произошла радикальная трансформация самой природы ислама в первые его десятилетия: сдвиги в самоидентификации — от «верующих» к мусульманам, и сакральной географии — от Иерусалима к Хиджазу. Из межконфессионального монотеизма с предельно коротким эсхатологическим горизонтом, сфокусированного на Иерусалиме и Святой земле и открытого широкому кругу «верующих» авраамической традиции, ислам трансформировался в имперскую религию с четкой конфессиональной идентичностью, в основе которой лежали арабская этничность и специфически исламская Святая земля Хиджаз.

Заключение

Константин Александрович не успел завершить свою статью. Из планируемого им, по-видимому, довольно обширного заключения было написано для выступления на круглом столе всего два абзаца. Приводим их дословно.

В научной среде больше нет единства мнений по вопросу природы Корана и, шире, генезиса ислама. В 2000-е гг. на Западе уже проводились конференции и выходили сборники трудов по коранистике¹³⁹, где активно обсуждались такие темы, как: реконструкция исходной версии Корана; что он из себя представлял изначально? Было ли это учение ислама или какое-то другое? На каком языке был записан прото-Коран? Как он воспроизводился, устно или письменно, и насколько изменила текст позднейшая редакция? Как и когда произошла кодификация и канонизация Корана¹⁴⁰? Как писал в 2005 г. Фред Доннер, коранистике не хва-

¹³⁹ См., напр.: The Qur'ān in Its Historical Context / Ed. G.S. Reynolds. London: Routledge, 2008.

¹⁴⁰ Donner F.M. The Qur'ān in Recent Scholarship. P. 31–43.



К.А. Панченко на III Сиро-арабском симпозиуме (Ливан, Бейрутский университет Святого Иосифа, февраль 2015 г.). Тогда его особое внимание привлек доклад независимого исследователя из Германии, выступавшего под инициалами N. N. с любимой темой К. Люксенберга: толкование надписей в Куполе Скалы.

Из архива К.А. Панченко

тает консенсуса, она в смятении — и это хорошо. «Это намного лучше, чем прежняя стадия “ложного консенсуса”, которая в действительности означала неспособность или нежелание поднимать некоторые наиболее важные вопросы в критическом ракурсе (возможно, из страха негативной реакции верующих)»¹⁴¹.

То есть западная арабистика переживает период брожения, поиска, и на этом фоне очень контрастно выглядит отечественное востоковедение, которое почти не затронуто этими веяниями.

О том, каким виделось Константину Александровичу состояние отечественного востоковедения, читатель может судить по приведенным в «Предисловии составителей» цитатам. Профессор видел своей целью разрушение того самого «ложного консенсуса», слепо идущего вслед традиционной мусульманской парадигме. На смену этому старому консенсусу должен был прийти новый. Вопрос — каким его видел сам Константин Александрович?

¹⁴¹ Ibid. P. 43.

Некоторое представление об этом мы можем составить по новому плану статьи, подготовленному профессором незадолго до своей кончины (см. Приложение). Согласно этому плану, он намеревался осветить следующие его аспекты:

- а. Инклюзивный ислам, не секта, а надконфессиональное движение, авраамический монотеизм.
- б. Эсхатология? Потом отказ от нее.
- с. Место Палестины в мусульманской картине мира.
- д. Сдвиг при Абд аль-Малике: оформление ислама в особую религию. Образ Мухаммада, свое Писание на своем языке, своя аравийская сакральная география.

Очевидно, что перед нами не что иное, как творческое осмысление выводов С. Шумейкера. Именно в его работе «Смерть пророка» Константин Александрович обрел **в оформленном и научно обоснованном и проработанном виде** ту самую новую парадигму, которую искал (в отличие от «Агарянства», где эта парадигма лишь намечена и представлена в нарочито провокационной, эпатажной форме). Как уже упоминалось, только после прочтения монографии Шумейкера Константин Александрович произнес, накануне своей кончины, что теперь он точно знает, какой должна быть итоговая статья.

Вкратце повторим основные черты этой новой парадигмы. Ранний ислам был надконфессиональным авраамическим движением «верующих» (Шумейкер принимает теорию Доннера), в состав которого входили наряду с последователями Мухаммада также многочисленные иудеи и христиане. Это движение имело ярко выраженную эсхатологическую направленность, чем объясняется его нацеленность на завоевание в преддверии близкого Страшного суда Иерусалима, города, в котором должны были развернуться апокалиптические события. Таким образом, ранний ислам — палестиноцентричен. Именно там, а не в Мекке и Медине, возникли первые мусульманские святыни.

В исламской исторической традиции, сформировавшейся столетием позже, около середины VIII в., эти аспекты частично забыты, частично оттеснены на второй план. (Их можно восстановить по немусульманским источникам VII в., Корану и «аномальным» мусульманским традициям.) Поскольку Конец Света, которого ожидали современники Мухаммада, не наступил, эсхатологические ожидания потеряли свою актуальность. Кроме того, следует учесть, что биография

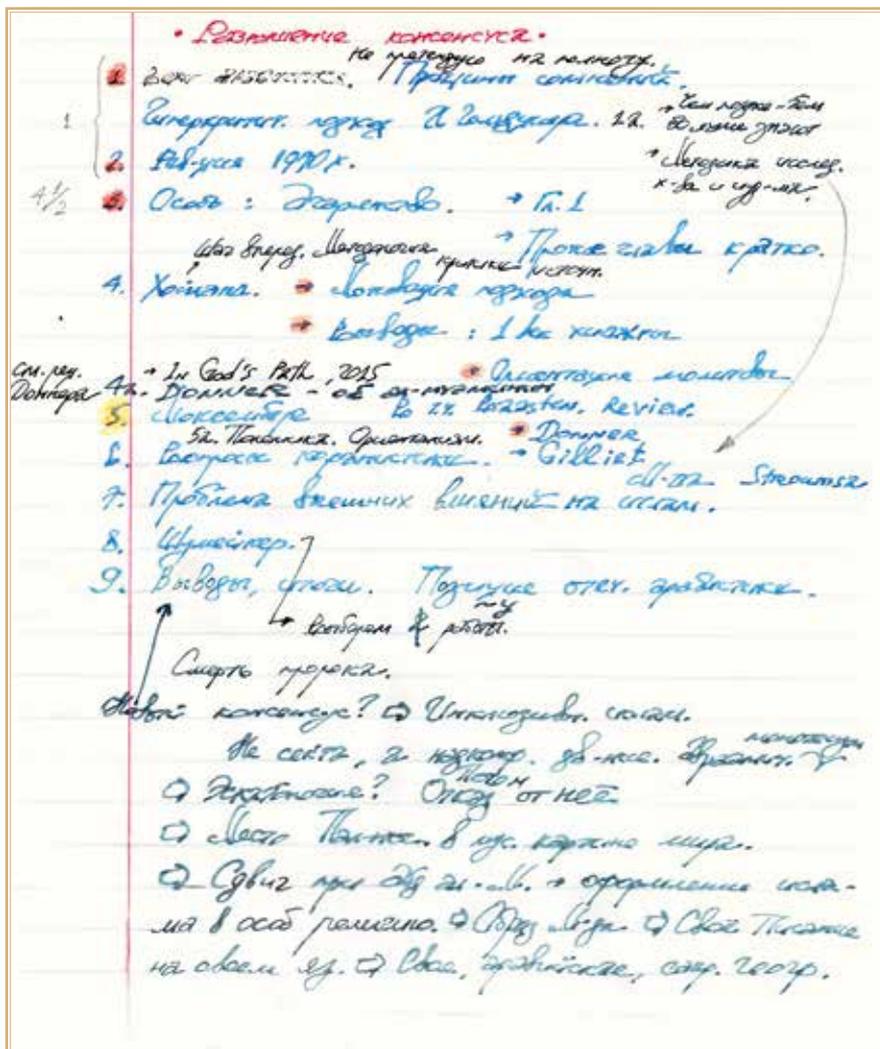
пророка писалась главным образом на основе воспоминаний жителей Медины. Для их мировоззрения характерна чрезмерная сфокусированность на арабийском контексте: все события (в том числе, по-видимому, гораздо более поздние, как, например, перемена направления молитвы от Иерусалима к Мекке) они вписывают исключительно в арабийский контекст жизни Мухаммада. Таким образом, получается «сжатая» (по сравнению с реальной) хронология событий и формируется историческая парадигма, в которой систематически «вытесняется» и «нейтрализуется» палестиноцентричный ислам эпохи ближайших сподвижников Мухаммада и ранних Омейядов.

Вторая гражданская война (фитна) 680–692 гг., в которой Омейяды противостояли Зубайритам-Мединцам, привела в конечном итоге к тому, что Омейядский халиф Абд аль-Малик (685–705), первоначально стоявший, как и его предшественники, на палестиноцентричных позициях (именно он построил Купол Скалы в Иерусалиме), переключил свое внимание на Хиджаз. Как утверждает Шумейкер, именно в его правление состоялась кодификация Корана. В эту же эпоху мусульмане окончательно обособились в отдельную религиозную общину, и был дан мощный толчок формированию сугубо арабийского ислама, обособленного от других авраамических религий, с центром не в Палестине, а в Хиджазе — того самого ислама, который хорошо известен нам по позднейшей мусульманской историографии.

Приложение

Новый план статьи «Разрушение консенсуса. Трактовки рождения исламской цивилизации в современной западной историографии»

1. Вехи арабистики (не претендую на полноту).
 - а. Причины сомнений.
 - б. Гиперкритический подход И. Гольдциера.
- 1а. Чем позже, тем больше знают.
2. Революция 1970-х.
3. Особо: Агарянство.
 - а. Гл. 1.
 - б. Прочие главы кратко.
4. Хойланд.
 - а. Шаг вперед. Методология критики источников.



Новый план настоящей статьи К.А. Панченко. 2024 г.
 Из архива К.А. Панченко

- b. Методология подхода.
- c. Выводы: I век хиджры.
- d. Ориентация молитвы.
- 4a. Donner — об аль-му'минин. См. рец. Доннера [на работу Хойланд] In God's Path, 2015.
- 5. Люксенберг, в т. ч. Waasten. Review.
- 5a. Полемика. Ориентализм.
- 6. Вопросы коранистики. Методика исследования христианства и иудаизма.
 - a. Donner.
 - b. Gilliot.

7. Проблема внешних влияний на ислам. Stroumsa.
8. Шумейкер. Выберем работу «Смерть пророка».
9. Выводы, итоги. Позиция отечественной арабистики.
 - а. Новый консенсус? Инклюзивный ислам, не секта, а надконфессиональное движение, авраамический монотеизм.
 - б. Эсхатология? Потом отказ от нее.
 - с. Место Палестины в мусульманской картине мира.
 - д. Сдвиг при Абд аль-Малике: оформление ислама в особую религию. Образ Мухаммада, свое Писание на своем языке, своя арабийская сакральная география.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.



Список литературы / References

1. Большаков О.Г. История Халифата (в 4 т.). Т. 4. М.: Восточная литература; 2010. 367 с.
Bol'shakov O.G. History of Caliphate (in 4 vols.). Vol. 4. Moscow: Vostochnaya literatura; 2010. 367 p. (in Russ.).
2. Панченко К.А. Омейяды, в: Православная энциклопедия. Т. 52. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия»; 2018. С. 678–682.
Panchenko K.A. The Umayyads, in: The Orthodox Encyclopedia. Vol. 52. Moscow: Church Research Center «Orthodox Encyclopedia»; 2018. P. 678–682 (in Russ.).
3. Себеос, еп. История императора Иракла: Сочинение епископа Себеоса, писателя VII века (Пер. с арм. К. Патканьяна). СПб.: Тип. Имп. академии наук; 1862.
Sebeos, Bishop. History of Emperor Heraclius. The essay of Bishop Sebeos, writer of the 7th century (Transl. from Arm. by K. Patkanyan). St. Petersburg: Tip. Imp. akademii nauk; 1862 (in Russ.).

4. Созомен Э. Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб.: Тип. Фишера; 1851. 636 с.
Sozomen H. The Church history of Hermias Sozomen of Salamis. St. Petersburg: Tip. Fishera; 1851. 636 p. (in Russ.).
5. Adams C.J. Reflections on the work of John Wansbrough. Method and Theory in the Study of Religion. 1997;9:78–81.
6. Baasten M.F.J. Review of: Luxenberg C. (ps.). Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache. Berlin: Das Arabische Buch, 2000. Aramaic Studies. 2004;2:268–272.
Baasten M.F.J. Review of: Luxenberg C. (ps.). The Syro-Aramaic reading of the Koran: A contribution to the decoding of the Koranic language. Berlin: Das Arabische Buch, 2000. Aramaic Studies. 2004;2:268–272 (in German).
7. Chwolsohn D. Die Sabier und der Sabismus. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften; 1856. 825 s.
Chwolsohn D. The Sabians and Sabism. St. Petersburg: Typogr. of the Imperial Academy of Sciences; 1856. 825 p. (in German).
8. Crone P. Jewish Christianity and the Qurʾān (Pt. 1). Journal of Near Eastern Studies. 2015;74(2):225–253.
9. Crone P. Jewish Christianity and the Qurʾān (Pt. 2). Journal of Near Eastern Studies. 2016;75(1):1–21.
10. Crone P. The nativist prophets of early Islamic Iran: Rural revolt and local Zoroastrianism. New York: Cambridge University Press; 2012. 566 p.
11. Crone P., Cook M. Hagarism: The making of the Islamic world. Cambridge: Cambridge University Press; 1977. 277 p.
12. Donner F.M. From believers to Muslims: Confessional self-identity in the early Islamic community. Al-Abḥāth. 2002–2003;50–51:9–53.
13. Donner F.M. In Memoriam: Günter Lüling (1928–2014). al-ʿUṣūr al-Wuṣṭā. 2017;25:229–234.
14. Donner F.M. Muhammad and the believers: At the origins of Islam. Cambridge (Mass.): Belknap Press; 2010. 280 p.
15. Donner F.M. Narratives of Islamic origins: The beginnings of Islamic historical writing. Princeton: Darwin Press; 1998. 358 p.
16. Donner F.M. Review of: Hoyland R. In God's path: The Arab conquests and the creation of an Islamic Empire. Oxford and New York: Oxford University Press, 2015. al-ʿUṣūr al-Wuṣṭā. 2015;23:134–140.
17. Donner F.M. The Background to Islam, in: The Cambridge companion to the age of Justinian (Ed. by M. Maas). Cambridge: Cambridge University Press; 2005. P. 510–533.

18. Donner F.M. The Qur'ān in recent scholarship: Challenges and desiderata, in: *The Qur'ān in its historical context* (Ed. by G.S. Reynolds). London: Routledge; 2008. P. 29–30.
19. Geiger A. Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen: Eine von der Königl. Preussischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift. Bonn: F. Baaden; 1833. 236 s.
Geiger A. What did Mohammed borrow from Judaism: One from the Königl. Preussischen Rheinuniversität crowned prize publication. Bonn: F. Baaden; 1833. 236 p. (in German).
20. Geiger A. Judaism and Islam (Transl. by F.M. Young). New York: Ktav Publishing House; 1970. 170 p.
21. Gilliot C. Les «Informateurs» juifs et chrétiens de Muhammad: Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. 1998;22:84–126.
Gilliot C. The Jewish and Christian «informants» of Muhammad: Resumption of a problem treated by Aloys Sprenger and Theodor Nöldeke. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. 1998;22:84–126 (in French).
22. Gilliot C. Reconsidering the authorship of the Qur'ān: Is the Qur'ān partly the fruit of a progressive and collective work?, in: *The Qur'ān in its historical context* (Ed. by G.S. Reynolds). London: Routledge; 2008. P. 88–108.
23. Goldziher I. Muslim studies (in 2 vols.) (Transl. from German by C.R. Barber, S.M. Stern; Ed. by S.M. Stern). London: Allen and Unwin; 1967–1971. 254 p.; 378 p.
24. Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1. Freiburg: Mohr Siebeck; 1888. 483 s.; Bd. 2. Freiburg: Mohr Siebeck; 1909. 538 s.
Harnack A. Textbook of the history of dogma. Vol. 1. Freiburg: Mohr Siebeck; 1888. 483 p.; Vol. 2. Freiburg: Mohr Siebeck; 1909. 538 p. (in German).
25. Hoyland R.G. Early Islam as a late Antique religion, in: *The Oxford handbook of late Antiquity* (Ed. by S.F. Johnson). Oxford – New York: Oxford University Press; 2012. P. 1053–1077.
26. Hoyland R. Sebeos, the Jews and the rise of Islam, in: *Medieval and modern perspectives on Muslim–Jewish relations* (Ed. by R.L. Nettle). Luxembourg: Routledge; 1995. P. 89–102.
27. Hoyland R.G. Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam. Princeton: Darwin Press; 1997. 872 p.

28. Hoyland R.G. The earliest Christian writings on Muhammad: An appraisal, in: *The biography of Muḥammad: The issue of the sources* (Ed. by H. Motzki). Leiden: Brill; 2000. P. 276–295.
29. Jeffery A. *The foreign vocabulary of the Qurʾān*. Baroda: Oriental Institute; 1938. 311 p.
30. Lecker M. *The «Constitution of Medina»: Muḥammad's first legal document*. Princeton: Darwin Press; 2004. 227 p.
31. Lüling G. *Über den Ur-Qurʾān: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qurʾān*. Erlangen: H. Lüling; 1974. 542 s.
Lüling G. *On the original Qurʾān: Approaches to the reconstruction of pre-Islamic Christian verse songs in the Qurʾān*. Erlangen: H. Lüling; 1974. 542 p. (in German).
32. Lüling G. *A challenge to Islam for reformation: The rediscovery and reliable reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic reinterpretations*. Delhi: Motilal Banarsidass; 2003. 580 p.
33. Luxenberg C. (ps.). *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin: Verlag Hans Schiler; 2000. 349 s.
Luxenberg C. (ps.). *The Syro-Aramaic reading of the Koran: A contribution to the decoding of the language of the Koran*. Berlin: Verlag Hans Schiler; 2000. 349 p. (in German).
34. Luxenberg C. (ps.). *The Syro-Aramaic reading of the Koran. A contribution to the decoding of the language of the Koran*. Berlin: Verlag Hans Schiler; 2007. 349 p.
35. Pines S. *Studies in the history of religion. The collected works of Shlomo Pines. Vol. 4* (Ed. by G.G. Stroumsa). Jerusalem: Magnes Press; 1996. 528 p.
36. Roggema B. *The legend of Sergius Baḥīrā. Eastern Christian apologetics and apocalyptic in response to Islam*. Leiden — Boston: Brill; 2009. 579 p.
37. Sánchez F. del Río. *Jewish Christianity and the origins of Islam: Papers presented at the Colloquium held in Washington DC, October 29–31, 2015 (8th ASMEA Conference)*. Turnhout: Brepols; 2018. 192 p.
38. Schlatter A. *Die Entwicklung des jüdischen Christentums zum Islam*. *Evangelisches Missions-Magazin*. 1918;(Neue Folge 62):251–264.
Schlatter A. *The development of Jewish Christianity to Islam*. *Evangelical Mission Magazine*. 1918; New episode 62):251–264 (in German).

39. Schoeps H.J. *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Tübingen: Mohr; 1949. 526 s.
Schoeps H.J. *Theology and history of Jewish Christianity*. Tübingen: Mohr; 1949. 526 p. (in German).
40. Schoeps H.J. *Jewish Christianity*. Philadelphia: Fortress Press; 1969. 163 p.
41. Shoemaker S.J. *A Prophet has appeared: The rise of Islam through Christian and Jewish eyes: A sourcebook*. Oakland: University of California Press; 2021. 320 p.
42. Shoemaker S.J. *Creating the Qur'an: A historical-critical study*. Oakland: University of California Press; 2022. 372 p.
43. Shoemaker S.J. *The death of a Prophet: The end of Muhammad's life and the beginnings of Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; 2012. 408 p.
44. Simon R. *Mani and Muhammad*. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. 1997;21:118–141.
45. Stroumsa G.G. *False Prophet and false Messiah (Ch. 4)*, in: *The making of the Abrahamic religions in late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press; 2015. P. 72–85.
46. Stroumsa G.G. *Jewish-Christians and Islamic Origins (Ch. 8)*, in: *The making of the Abrahamic religions in late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press; 2015. P. 139–158.
47. Wansbrough J. *Quranic studies: Sources and methods of scriptural interpretation*. Oxford: Oxford University Press; 1977. 256 p.
48. Wansbrough J.E. *The Sectarian Milieu: Content and composition of Islamic salvation history*. London: Oxford University Press; 1978. 157 p.
49. Weber M. *Ancient Judaism*. Glencoe: Free Press; 1952. 518 p.



Панченко Константин Александрович
Constantin A. Panchenko

Доктор исторических наук, профессор
кафедры истории стран Ближнего
и Среднего Востока Института
стран Азии и Африки
МГУ им. М.В. Ломоносова
SPIN-код 5210-5682
AuthorID 404268

D.Sc. (History), Professor of the Institute of
Asian and African Studies of the Moscow
State University, Department of Middle
Eastern and Central Asian Studies
SPIN-код 5210-5682
AuthorID 404268

Ковальская Елена Юрьевна
Elena Y. Kovalskaya

Кандидат исторических наук,
заведующая научно-библиотечной
службой Церковно-научного центра
«Православная энциклопедия».
Москва, Российская Федерация.
e-mail: ekovalskaya@mail.ru

C.Sc. (History), Head of the Scientific
Library Services of Church Research
Center Orthodox Encyclopedia.
Moscow, Russian Federation.
e-mail: ekovalskaya@mail.ru

Трейгер Александр Сергеевич
Alexander S. Treiger

Священник, доктор философии (PhD),
профессор, отделение классических
языков и религиоведения,
университет Дальхаузи, Канада.
e-mail: atreiger@dal.ca
ORCID 0000-0001-5251-5389

Priest, PhD (Near Eastern Languages and
Civilizations), Professor, Department of
Classics with Religious Studies, Dalhousie
University, Canada.
e-mail: atreiger@dal.ca
ORCID 0000-0001-5251-5389

Поступила в редакцию /
Received
20.03.2025

Поступила после
рецензирования /
Revised
25.04.2025

Принята к публикации /
Accepted
15.06.2025