
Протоиерей Олег Корытко

Трудности перевода: коранический термин *al-ṣamad*, его интерпретация и история православно-мусульманских отношений

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_243

Аннотация: Настоящая статья посвящена истокам формирования бытующих в христианской среде ложных представлений об исламском учении об Аллахе как о «всекованном боге». На основании современных научных исследований в области арабистики и при использовании значительного массива историко-филологических данных показана история возникновения греческого термина ὀλόσφυρος, ставшего переводом коранического понятия *al-ṣamad* и послужившего, в свою очередь, источником появления соответствующей переводной кальки «всекованный» в славянских богослужебных текстах, в частности в «Требнике» Петра (Могилы). Делается разбор традиционных исламских толкований 2 аята 112 суры «Аль-Ихляс», демонстрирующий специфику мусульманского понимания этого важного коранического термина. Также дается обзор толкований понятия греческими переводчиками Корана и его понимания византийскими богословами, в том числе св. Иоанном Дамаскиным, Феодором Абу Куррой, Никитой Византийским, Варфоломеем Эдесским. С опорой на рассказ Никиты Хониата подробно описываются события 1180 г., связанные с попытками византийского императора Мануила I Комнина изъять термин ὀλόσφυρος из полемического контекста, раскрывается роль поместного Константинопольского Собора, санкционировавшего использование термина в антиисламской полемике. Решения этого Собора до сего дня остаются важным аргументом для православных «ревнителей благочестия и чистоты веры» в диалоге с мусульманами. Отдельно рассматривается проблема появления в славянских литургических книгах термина «всекованный», а также вопрос изменения отношения к нему, наметившийся к рубежу XIX–XX вв. В заключении предлагаются практические шаги для изменения отношения в православной среде к самому термину и к возможности его использования в диалоге с представителями ислама.

Ключевые слова: византийские авторы об исламе, Константинопольский Собор 1180 года, греческие переводы Корана, «всекованный бог», ὀλόσφυρος, *al-ṣamad*, славянские литургические тексты, православно-мусульманские отношения.

Об авторе: **Протоиерей Олег Витальевич Корытко**

Кандидат богословия, доцент кафедры богословия Московской духовной академии, доцент кафедры церковной истории Сретенской духовной академии.

E-mail: priest@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

Ссылка на статью: Корытко О., прот. Трудности перевода: коранический термин *al-ṣamad*, его интерпретация и история православно-мусульманских отношений // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 243–261.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2021

Archpriest Oleg Korytko

**Difficulties of Translation:
the Quranic Term al-Ṣamad, its Interpretation
and the History of Orthodox-Muslim Relations**

DOI 10.47132/1814-5574_2021_3_243

Abstract: This article is devoted to the origins of the formation of the false ideas that exist in the Christian environment about the Islamic doctrine of Allah as the “all-forged god.” Based on modern research in the field of Arabic studies and using a significant array of historical and philological data, the history of the emergence of the Greek term ὀλόσφυρος is shown, which became a translation of the Koranic concept of al-ṣamad and served, in turn, as the source of the appearance of the corresponding translated calque “forged” in Slavic liturgical texts, in particular in the Trebnik of Peter (Mogila). An analysis of traditional Islamic interpretations of 2 ayah 112 of the surah “Al-Ikhlās” is made, demonstrating the specifics of the Muslim understanding of this important Quranic term. It also provides an overview of the interpretation of the concept by the Greek translators of the Qur’an and its understanding by Byzantine theologians, including St. John Damascus, Theodore Abu Kurra, Nicetas of Byzantium, and Bartholomew of Edessa. Based on the story of Nikita Choniates, the events of 1180 are described in detail, connected with the attempts of the Byzantine emperor Manuel I Comnenus to remove the term ὀλόσφυρος from the polemical context, the role of the local Council of Constantinople, which sanctioned the use of the term in anti-Islamic polemics, is revealed. The decisions of this Council to this day remain an important argument for Orthodox “zealots of piety and purity of faith” in dialogue with Muslims. The problem of the appearance in the Slavic liturgical books of the term “forged” is considered separately, as well as the issue of changing the attitude towards it, which was outlined by the turn of the 19th–20th centuries. In conclusion, practical steps are proposed to change the attitude in the Orthodox environment towards the term itself and the possibility of its use in dialogue with representatives of Islam.

Keywords: Byzantine authors about Islam, the Council of Constantinople in 1180, Greek translations of the Qur’an, “the all-forged god”, ὀλόσφυρος, al-ṣamad, Slavic liturgical texts, Orthodox-Muslim relations.

About the author: **Archpriest Oleg Vital’evich Korytko**

Candidate of Theology, Assistant Professor of the Department of Theology of Moscow Theological Academy, Associate Professor of the Department of Church History of the Sretensky Theological Academy.

E-mail: priest@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

Article link: Korytko O., archpriest. Difficulties of Translation: the Quranic Term al-Ṣamad, its Interpretation and the History of Orthodox-Muslim Relations. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 3, pp. 243–261.

«Одному ли Богу поклоняются православные христиане и правоверные мусульмане?» Этот вопрос о тождестве объектов религиозного почитания часто возникает у последователей обеих авраамических традиций. Споры на эту тему выплескиваются иногда в медиапространство, поднимая волну эмоциональных рассуждений о степени радикальности доктринальных отличий. Разница в вероучениях, безусловно, вполне очевидна. Цель этой статьи — не в их разборе. На примере истории толкования ключевого для ислама понятия мы постараемся дать своеобразный срез православно-мусульманских отношений, складывавшихся на протяжении нескольких столетий. Таким понятием является *al-ṣamad*, которое в славянских текстах чаще всего переводится как «всекованный». Оно оказалось настоящим камнем преткновения для христианских авторов разных эпох, писавших об исламе.

Некоторые православные полемисты нередко пишут о якобы состоявшейся церковной рецепции толкования данного термина. Ссылаясь именно на литургическую традицию, отраженную в ряде чинопоследований, они заявляют о том, что исламское учение содержит представление о некоем рукотворном божестве.

Так, в наиболее известном славянском гробнике, составленном митр. Петром (Могилей) в 1646 г., содержится особый чин принятия в православие иноверных из числа мусульман. Составной частью этого чина является «*Образ отрицания сарацинского, сиесть турецкаго зловернаго нечестия*», в котором архиерей, совершающий чин, предлагает обращаемому признать ложность прежних взглядов и публично от них отречься: в частности, отказаться от признания Мухаммада пророком, а Корана — боговдохновенным писанием, проклясть сподвижников Мухаммада, его жен и даже детей и т. д. И среди всего изложенного в этом весьма пространным чине имеется упоминание о «некоем боге всекованном».

Святитель вопрошает:

Отрицаеши ли ся всех льстивых и хульных учителей турецких и всех богохульных... басней Мехметовых и понем бывших всех, яже суть о богу некоем всекованном...

Отвещает:

Всех сих отрицаюся, и яко богомерзка суца, проклиною я (цит. по: [Гробник Петра Могилы]).

В этой связи закономерно возникают два вопроса: о каком «всекованном боге» идет речь в чине? и как связано данное понятие с исламским вероучением?

Нельзя не отметить, что многие *ревнители не по разуму*, используя в качестве аргумента в том числе и ссылку на «всекованного бога», до сих пор популяризируют ложное представление о том, что мусульмане поклоняются некоему «мысленному идолу», а следовательно, они сродни язычникам. К сожалению, подобные взгляды встречаются и у некоторых наших православных миссионеров¹.

Несостоятельность такой точки зрения очевидна. Но чтобы развеять всякие сомнения, следует обратиться к современным научным данным и сделать обзор того, что известно сегодня об источниках происхождения данной формулировки из чинопоследования. При этом особое внимание необходимо уделить проблеме интерпретации исламского вероучения византийскими авторами. В настоящей статье мы постараемся показать, что интерпретация соответствующего коранического отрывка в христианских полемических текстах пошла по пути искажения и произвольного толкования мусульманского учения. В ней также будет приведено аутентичное исламское понимание коранического термина *al-ṣamad*.

¹ Подобные суждения содержатся, в частности, в статьях и книгах свящ. Г. Максимова, посвященных исламу, напр.: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Maksimov/pravoslavie-i-islam/2 (дата обращения: 26.04.2021). Показателен и миссионерско-просветительский блог свящ. А. Шляпина, который называет ислам языческой религией: http://ieralexel.ortox.ru/polemika_s_islamom/view/id/1113638 (дата обращения: 26.04.2021).

I. История появления перевода «всекованный»

Слово «всекованный» является переводом на славянский язык греческого слова ὀλόσφυρος², которое стоит в соответствующем чине присоединения³ мусульман к православию, бывшем в употреблении в Константинопольской Церкви. Хотя точную дату создания византийского чина назвать сложно⁴, можно утверждать, что, скорее всего, он возник не позднее сер. IX — нач. X в. на волне активной полемики с исламом. Одним из таких ярких авторов-полемистов был философ Никита Византийский, живший в IX в. и написавший ряд произведений, направленных против ислама. Одно из них — «Опровержение Корана»⁵ — могло оказать, по мнению некоторых исследователей [Versteegh, 1991], определенное влияние и на содержание чина оглашения мусульман, а также на суждения других авторов, вступавших впоследствии в богословские диспуты с последователями Мухаммада.

Чем же столь примечательно творение Никиты Византийского? Христианские полемические произведения, в которых критиковалось исламское учение, появлялись и ранее, практически с момента первых контактов мусульман с Византией. Ценность творения Никиты Византийского заключается в том, что в его работе мы впервые находим свидетельства существования в то время некоего греческого перевода священной книги мусульман. Этот перевод Корана Никита активно использует в своем труде. В «Опровержении» процитированы почти 200 стихов (аятов), при этом 18 глав (сур) приведены целиком.

Среди процитированных Никитой сур особое место занимает 112-я сура «Аль-Ихляс»⁶. Несмотря на свою краткость (состоит всего из четырех стихов), она имеет огромное догматическое значение для ислама. В ней сформулирован принцип единобожия как краеугольный камень, столп мусульманской веры. Сура эта настолько важна для ислама, что по своей значимости приравнивается к одной трети всего Корана⁷. Приведем ее в одном из распространенных вариантов перевода на русский язык.

- (1) Скажи: «Он — Аллах Единый,
- (2) Аллах Самодостаточный (*al-ṣamad*).
- (3) Он не родил и не был рожден,
- (4) и нет никого, равного Ему».

(Пер. Э. Р. Кулиева.)

Именно 2-й аят данной суры стал камнем преткновения для перевода на греческий. Всё дело было в загадочном арабском слове *al-ṣamad*, которое анонимный автор греческого перевода и передал как ὀλόσφυρος.

² От греч. слов ὀλος «цельный, целый, полный, весь» и σφύρα «молот».

³ Чин приведен в Patrologia Graeca, 140. P. 123–136. Формулировка с ὀλόσφυρος — на с. 133.

⁴ Подр. о чине и времени его создания см.: [Khoury, 1969, 188–194; Sahas, 1991, 57–69]. Франц Кюмон датировал чин концом VII — нач. VIII в., но это представляется крайне маловероятным [Cumont, 1911, 143–150].

⁵ Полное название труда: «Опровержение поддельной книги Мухаммеда Арабского» (Ἀνατροπή της παρά του Ἀραβος Μωαμέτ πλαστογραφηθείσης Βίβλου). Оригинальный текст см.: Patrologia Graeca, 105. P. 670–842.

⁶ На русский язык обычно переводится как «Очищение (веры)» или «Искренность».

⁷ Об исключительной важности суры свидетельствует, в частности, следующий хадис: «Пророк Мухаммад (да благословит его Всевышний и приветствует) однажды спросил у сподвижников: „Сможете ли вы прочитать треть Корана за ночь?“ Это показалось им тяжелым. Они ответили: „О посланник Божий, кто из нас в состоянии прочитать столько за ночь?! [Это очень сложно]“. Тогда посланник Божий сказал: „Сура «аль-Ихляс» — треть Корана“ (аль-Бухари, М. Сахих аль-Бухари [Свод хадисов имама аль-Бухари]: в 5 т. Бейрут: аль-Мактаба аль-‘асрийя, 1997. Т. 3. С. 1616. Хадис № 5015).

Но, прежде чем перейти к коллизиям греческого перевода, обратимся сначала к мусульманской экзегезе *al-ṣamad*, поскольку очевидно, что корректная интерпретация того или иного понятия в религиозной традиции возможна лишь в рамках самой традиции.

II. Мусульманское понимание *al-ṣamad* (112:2)

Наименование *al-ṣamad* является одним из 99 «прекрасных имен»⁸ Аллаха, в связи с чем оно представляет для мусульман особую значимость. Как же сами мусульмане понимают *al-ṣamad*?

Если мы сравним русские переводы смыслов, начиная с первого перевода, выполненного с арабского оригинала генералом Д. Н. Богуславским, и заканчивая последним по времени коллективным трудом экспертов, привлеченных Духовным управлением мусульман Республики Татарстан, то обнаружим, что разброс значений, которые используют переводчики для передачи *al-ṣamad*, достаточно большой. На месте *al-ṣamad* мы встречаем и «вечный», и «крепкий», и «ни в чем не нуждающийся», и «самодостаточный».

Пер. Д. Н. Богуславского (1871)

Пер. Г. С. Саблукова (1878)

Пер. И. Ю. Крачковского (1920-е)

Пер. В. Пороховой (1991)

Бог **вечный**.

Крепкий Бог.

Аллах, **вечный**.

Извечен Аллах один,
Ему **чужды любые нужды**,
Мы же нуждаемся лишь в Нем.

Пер. М.-Н. О. Османова (1995; перераб. изд. 2011)

Пер. Э. Р. Кулиева (2002)

Пер. ДУМ Республики Татарстан (2019)

Аллах **ни в чем не нуждающийся**.

Аллах **Самодостаточный**.

Аллах **Самодостаточен**.

Разнообразие переводов объясняется тем, что слово *al-ṣamad* встречается в тексте Корана только в этом аяте, а потому его толкование вне других контекстов представляется довольно затруднительным. Впрочем, это обычная ситуация для *ḥarāḥ legomena*⁹. В библейских текстах, как мы помним, их тоже немало. Взять хотя бы слово *ἑλοῦσιον* из молитвы Господней, переведенное на славянский язык как «насущенный», но оставляющее вместе с тем немало возможностей для самых различных интерпретаций.

В мусульманских толкованиях Корана (*тафсирах*) встречаются разные подходы к объяснению *al-ṣamad*. В целом можно разделить все комментарии на три основные группы:

А. толкование «цельный, без полостей»;

В. расширительное толкование («вечный», «единный», «крепкий»);

С. толкования с опорой на этимологию слова.

Но, безусловно, все комментаторы исходят из того, что слово необходимо трактовать в общем контексте 112-й суры. Обратимся к наиболее значимым тафсирам: аль-Табари (IX в.), аз-Замахшари (XII в.), ибн Касира (XIV в.) и аль-Джалалайн (XV в.).

А. «Цельный, без полостей»

Одним из известных тафсиров является труд аль-Табари, который и по сей день считается ценнейшим источником по толкованию Корана, основанным на предании [Кулиев, 2010, 296]. Аль-Табари составил свой тафсир на рубеже IX–X в., собрав

⁸ «Прекрасные имена» Аллаха — это 99 имен-атрибутов Аллаха, взятых из Корана и Сунны, знание и произнесение которых считается похвальным у мусульман.

⁹ Гапакс (*ḥarāḥ legomenon*, мн. ч. *legomena* — «только раз названное») — филологический термин, обозначающий слово, встретившееся в определенном корпусе текстов лишь один раз.

и обобщив толкования ранних мусульманских богословов и используя при этом известные ему примеры словоупотреблений из доисламской поэзии.

Табари приводит толкования, восходящие к авторитетным источникам, о том, что *al-ṣamad* означает «нечто цельное, не имеющее внутри полости» [Фролов, 2014, 378–379]. Такие толкования были сообщены, в частности, от ближайших сподвижников Мухаммада — ибн ‘Аббаса и Икримы ибн Абу Джахль, а также от ранних исламских богословов Хасана аль-Басри и Муджахида ибн Джабра.

Примечательно, что Табари использует *al-ṣamad* также в толковании к 30-му аяту 2-й суры¹⁰, в котором рассказывается о появлении человека. Объясняя соответствующее место, Табари приводит следующую историю, услышанную от ибн Масуда, ближайшего ученика мусульманского пророка. Когда мятежный джинн Иблис¹¹, обеспокоенный сотворением человека, испытывает его в буквальном смысле на прочность: сначала он ударяет Адама — получается звук, как при соприкосновении с глиняным горшком, а затем проходит сквозь всего человека. Завершив эти странные действия, Иблис успокаивает ангелов: «Не бойтесь его. Ваш Господь цельный (*ṣamad*), а этот — полый (*ajwaf*). Воистину, если мне дадут власть над ним, я совершенно его уничтожу» [The Commentary of the Qur’ān by al-Ṭabarī, 1987, 215].

Общая идея комментаторов, строящих толкования на противопоставлении *цельный* ⇔ *полый*, заключается в том, что у Творца отсутствуют какие-либо изъяны, ведь Ему, в отличие от человека, у которого есть соответствующие внутренние органы, не требуется ни пища, ни вода, ни воздух. Именно эти смыслы отражают переводы «самодостаточный», «ни в чем не нуждающийся» и отчасти — «крепкий». Развивая эту мысль, толкователи пишут, что Создатель — единственный, Кто ни в чем не нуждается, тогда как все нуждаются в Нем¹².

Но, смущаясь слишком яркой «вещественной» образностью по отношению к Всевышнему, комментаторы впоследствии предпочитали больше рассуждать об общем значении единства и вечности Бога, которое должна была передать эта метафора отсутствия полостей. Как показала история, опасения мусульманских теологов были не без оснований. Именно это толкование было взято на вооружение византийскими авторами, которые в полемических целях исказили его до неузнаваемости. Об этом подробнее мы расскажем чуть ниже.

В. Расширительное толкование

Некоторые комментаторы объясняют значение *al-ṣamad* через общую идею, которую несет 112-я сура: манифестацию абсолютной единственности Аллаха, которая раскрывается в следующих за 2-м аятом стихах Корана: «Он не родил и не был рожден, и нет никого, равного Ему» (пер. Э. Р. Кулиева).

По сути, это дальнейшее развитие идеи об исключительности и самодостаточности Творца, существующего вне времени и пространства¹³.

¹⁰ «Вспомни, как сказал ангелам твой Господь: „Поставлю Я на земле наместника“. Спросили они: „Неужели поставишь Ты на земле того, кто будет грешить и проливать кровь, тогда как мы прославляем Тебя хвалой и святим Тебя?“ Ответил Всевышний: „Воистину ведаю Я о том, что не ведомо вам“» (Коран 2:30; пер. М.-Н. О. Османова (2011)).

¹¹ Иблис — личное имя сатаны в исламе. Образовано, вероятно, от греч. διάβολος.

¹² См., напр., мнение аз-Змахшари: «Он [Всевышний] — Господин, к которому все устремляются в своих нуждах и проблемах. <...> К Нему устремляются все творения, они нуждаются в Нем, а Он ни в ком не нуждается» [Фролов, 2014, 382]. То же суждение находим у ибн Касира, который приводит мнения различных авторитетных богословов, таких как ат-Табарани и аль-Байхаки, а также в тафсире аль-Джалалайн.

В одном из самых ранних трудов по исламской догматике «Аль-Фикх аль-Акбар», автором которого, как считается, является выдающийся исламский богослов VIII в. имам Абу Ханифа, говорится о том, что *al-ṣamad* следует понимать как единство Аллаха в Своей сущности, Его самостоятельность и самодостаточность.

¹³ Подобные толкования приводит аль-Табари, ссылаясь на Руфай’ ибн Михран Абу аль-‘Алия и Мухаммада ибн Кааб аль-Курази [Фролов, 2014, 379–380].

С. Толкования с опорой на этимологию слова

Наиболее интересными являются толкования, в основе которых лежат попытки проследить этимологию *ṣamad*. Необходимо отметить, что в трудах ряда христианских авторов высказывалось довольно смелое предположение о том, что греческий перевод *ὀλόσφυρος* отражает еще доисламское понимание *ṣamad*, а следовательно, несет в себе отпечаток языческих представлений древних арабов¹⁴.

Конечно, язык не свободен от исторических наслоений, но он все же развивается и меняется, как и любой другой живой организм. Со временем одни слова «отмирают», а старые — обрастают новыми смыслами. Все это — предмет кропотливых исследований филологов и историков. Обратимся к некоторым из них и посмотрим, имеет ли греческое *ὀλόσφυρος* отношение к исконному значению *ṣamad*. Но прежде разберемся, что же сами мусульманские толкователи думают о происхождении слова.

Комментаторы аль-Табари и ибн Касир приводят несколько авторитетных мнений, принадлежащих, в частности, известному ученому-филологу VIII в., основоположнику куфийской грамматической школы Абу Джа'фару аль-Руаси, ближайшим сподвижникам основателя ислама — ибн Мас'уду и ибн 'Аббасу, а также ученым из следующего за ними поколения мусульман Зейду ибн Асламу и Абу Ва'или. Все они видят смысловую связь *ṣamad* с существительным *ṣayyid* «господин, вождь», а также с глаголом *yusṣadu* «стекаться, устремляться (к)». Махмуд аз-Замахшари, чей комментарий к Корану «Аль-Кашшаф» по праву считается одним из замечательных образцов научной критики коранического текста [Звегинцев, 2007, 65], также разделяет это мнение.

Таким образом, *al-ṣamad* обозначает «Того, к Кому устремляются все твари со своими нуждами, проблемами и просьбами», «Господина совершенного в Своем господстве, Благородного, совершенного в Своем благородстве, Великого, совершенного в Своем величии», «Господина, достигшего предела господства» [Фролов, 2014, 380–382]. Именно в таком значении, утверждает Табари, данное слово зафиксировано в поэзии. А если это так, заключает он, «то эта версия занимает первое место среди других, так как слова истолковываются согласно их употреблению в языке, на котором ниспослан Коран» [Фролов, 2014, 381]. Ниже мы еще вернемся к этому ценному замечанию Табари.

Большой интерес в связи с разбором тафсиров представляет статья профессора арабских и исламских исследований Тель-Авивского университета д-ра Ури Рубина, касающаяся вопроса происхождения *al-ṣamad* [Rubin, 1984]¹⁵. Ури Рубин сетует, что западные ученые, занимающиеся проблемами понимания коранического текста, часто игнорируют мусульманский тафсир, считая множественность толкований, которые предлагают исламские комментаторы, свидетельством более позднего происхождения этих объяснений, а потому — не заслуживающими доверия. И в этом смысле, как отмечает профессор Рубин, 112-я сура — пожалуй, самый яркий и типичный пример такого отношения.

Остановимся подробнее на важнейших идеях, изложенных в данной статье, а также на интересных филологических наблюдениях автора, которые, без сомнения, дополняют картину этимологических толкований, изложенных выше.

Проанализировав арабские источники, относящиеся в том числе и к доисламскому периоду, Ури Рубин приходит к заключению, что *al-ṣamad*, будучи одним

¹⁴ Эта идея, прозвучавшая в свое время из уст уважаемого протопресв. Иоанна Мейендорфа (см.: [Мейендорф, 2007, 119–154]), была весьма неоднозначно воспринята научным сообществом. Впрочем, сам автор все же высказался осторожно: «С другой стороны, можно задаться вопросом, не проистекают ли в некоторых случаях из каких-нибудь известных византийцам форм народной арабской религии — разумеется, отличных от правоверного ислама — такие византийские истолкования исламского учения, как мнимая вера в шарообразную форму Бога...» [Мейендорф, 2007, 135].

¹⁵ В книге *Rubin U. The eye of the beholder: the life of Muḥammad as viewed by the early Muslims: a textual analysis*. Princeton, 1995, изданной в серии «Studies in late antiquity and early Islam», вопросы происхождения *al-ṣamad* — вопреки утверждению свящ. Г. Максимова (Максимов Г., свящ. Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии) / Под ред. Ю. В. Максимова. М.: ПСТГУ, 2012. С. 37) — не разбираются.

из атрибутов Бога, употребляется в Коране в своем точном доисламском значении. Разнообразие же интерпретаций, встречающихся у более поздних толкователей Корана, по мнению У. Рубина, лишь отражает системные попытки мусульманских богословов переосмыслить данное понятие в рамках исламского учения.

В первую очередь профессор Рубин обращает внимание читателя на глагол *ṣamadā*, от которого, очевидно, по модели fa'al образована форма страдательного причастия *ṣamad*. Среди основных значений глагола: «идти, направляться куда-либо»; «стремиться достичь чего-либо»; «прикрепиться, прилепиться к кому/чему-либо, твердо держаться кого/чего-либо»¹⁶.

Глагол *ṣamadā* встречался в основном в батальных сценах: например, для описания того, что воин проявляет особое рвение при исполнении своего долга и бросается, устремляется на врага. Кроме того, тот же глагол используется в религиозном контексте, в значении молитвенного обращения и поклонения, и — шире — в контексте обращения за помощью и поддержкой к вождю, господину (*ṣayyid*) племени. Поскольку *ṣayyid* обладал непререкаемым авторитетом и высшей властью в арабском обществе, к нему шли на поклон в сложных случаях, его защиты и покровительства искали соплеменники. И в этом смысле к господину применяли эпитет *ṣamad*: «тот, к которому обращаются, которого почитают, к кому устремляются». Именно этот оттенок значения приводит, как мы помним, в своем тафсире аль-Табари: «Тот, кому поклоняются, кто единственный достоин поклонения, — он *ṣamad*» [Фролов, 2014, 378].

В доисламскую эпоху Аллах почитался арабами как Творец мира, «хозяин Каабы», главный среди богов¹⁷, он являлся главой пантеона. Если мелкие боги помогали просителям в мелких нуждах, то к Аллаху люди обращались, если возникали сложные вопросы. Именно он был тем самым *ṣayyid*, обладавшим титулом *ṣamad*.

«По всей видимости, *al-ṣamad* был действительно наиболее подходящим эпитетом для верховного бога, — отмечает У. Рубин, — поскольку глагол *ṣamadā* означает не только благоговейное обращение к некоему объекту, но также его возвышение, поднятие, превознесение» [Rubin, 1984, 203]¹⁸.

Один из толкователей Корана 2-й пол. XII — нач. XIII в. Фахруддин ар-Рази в своем тафсире обращает внимание на весьма интересную деталь: *al-ṣamad* неслучайно имеет при себе определенный артикль *al*. Это становится особенно заметно на контрасте с предыдущим аятом, в котором слово «один, единый» (*aḥad*) стоит в неопределенной форме. Ар-Рази объясняет эту стилистическую разницу тем, что арабы уже знали, что Аллах был *ṣamad*, то есть тем Высшим Богом, к Которому обращались в крайних нуждах, но они еще не подозревали, что Он также был и Единственным¹⁹.

Таково было доисламское понимание *al-ṣamad*. И, как верно отметил уже цитированный нами ранее Табари, проявивший в этом вопросе гениальную филологическую интуицию, именно это употребление слова было актуальным во времена Мухаммада.

Но очевидно, и это ощущалось уже первыми учениками и ближайшими сподвижниками основателя ислама, что такое объяснение вызывало очень стойкие политеистические ассоциации, которые исламские богословы и стремились преодолеть в своих трудах. Мы уже говорили о том, какое важное догматическое значение имеет

¹⁶ Глагол того же корня (*ṣ.m.d*) со значением «прилепляться, присоединяться» встречается в ряде библейских мест. См., напр.: «И прилепился (*yūṣ-ṣā-med*) Израиль к Ваал-Фегору. И воспламенился гнев Господень на Израиля. <...> И сказал Моисей судьям Израилевым: убейте каждый людей своих, прилепившихся (*han-niṣ-mā-dīm*) к Ваал-Фегору» (Числ 25:3, 5). «Они прилепились (*yūṣ-ṣā-m-dū*) к Ваалфегору и ели жертвы бездушным» (Пс 105:28). В этимологическом словаре Эрнеста Кляйна находим свидетельства общесемитского употребления данного корня [Klein, 1987].

¹⁷ Очевидные параллели, указывающие на схожую логику, встречаются, в частности, в ветхозаветных текстах, там, где необходимо указать на высший статус объекта культа. Ср.: «Ибо Господь есть Бог великий и Царь великий над всеми богами» (Пс 94:3); «Ибо велик Господь и достохвален, страшен Он паче всех богов» (Пс 95:4).

¹⁸ Об этом и других значениях см.: [Lane, 1968, 1726–1727].

¹⁹ Объяснение Ар-Рази приведено в пересказе проф. У. Рубина.

данная сура для ислама. Ее центральной идеей является утверждение абсолютной единственности Аллаха, тогда как доисламское понимание *al-ṣamad*, пусть и косвенно, но все же предполагало наличие иных божеств более низкого статуса. Перед мусульманскими комментаторами Корана встала непростая задача: приспособить *al-ṣamad* к исламской картине мира, наполнить его новыми смыслами, убрать разрыв между доисламским пониманием слова и идеей радикального единобожия.

Поиск новых объяснений начинается уже с первых десятилетий возникновения ислама. Комментаторы попытались использовать для этого возможности самого языка. Поскольку некоторые слова того же корня *ṣmd* были связаны со значением «скала»²⁰, появляется толкование *al-ṣamad* как «крепкий, прочный». Та же идея крепости, только уже с нравственным измерением, содержится в однокоренном слове *ṣamid* «крепкий, стойкий, неизменный».

Толкователи поясняют: Аллах монолитен, а «крепость» Его связана с тем, что «в Нем нет полостей, внутренних», как в животе человека, а потому «Он не ест пищу и не пьет напитки», «из Него ничто не выходит», «Он никогда не умрет и пребудет после Своих творений», а значит — «Он вечен и никогда не исчезнет»²¹.

Нетрудно заметить, что многие объяснения, часто ходящие по кругу, грешат грубой материалистичностью, столь резко контрастирующей с тем отношением к Богу, Которого исповедуют мусульмане. Это не могли не чувствовать исламские комментаторы, которые пытались найти более удачные и приемлемые формулировки, стремясь передать общий смысл 112-й суры. Пожалуй, этот тот самый случай, когда лучшее — враг хорошего. Возможно, переосмысление понятия пошло по слишком тернистому пути.

В любом случае, к тому моменту, когда Коран переводился на греческий, эпитет *al-ṣamad* уже оброс немалым количеством толкований. Так что вопрос о том, что ὀλόσφυρος якобы отражает некие представления народной арабской религии, считается сам собой ввиду своей явной несостоятельности. Никакого отношения к исконному, доисламскому значению *ṣamad* греческий перевод ὀλόσφυρος не имеет.

III. Коллизии греческих переводов Корана

Обратимся к греческим переводам коранического текста. Вообще история греческих переводов 112-й суры, как мы сейчас увидим, была связана с сильными внешними, в том числе и политическими, влияниями, и данные переводы едва ли можно назвать плодом серьезных богословских усилий по осмыслению иной религиозной традиции.

Одним из первых христианских писателей, попытавшихся системно описать ислам и передать отдельные отрывки из Корана на греческом, является **прп. Иоанн Дамаскин** (2-я пол. VII в. — до 754 г.). Во второй части трилогии «Источник знания», которая носит название «О ста ересях вкратце», прп. Иоанн Дамаскин характеризует все известные ему на тот момент еретические учения. Последняя, 100-я глава труда посвящена исламу.

Для прп. Иоанна Дамаскина, жившего уже в эпоху арабского завоевания, ислам был не какой-то далекой реальностью. Дамаск — родной город святого — был завоеван Халидом ибн аль-Валидом в марте 635 г. и вошел в состав арабского халифата в августе следующего года. Переговоры с ибн аль-Валидом о мирной сдаче столицы Сирии вел дед св. Иоанна Дамаскина — Мансур ибн Сарджун, занимавший должность главы налогового ведомства в этой византийской провинции. Семья Мансура сохранила свое влияние и при новой власти. Когда пришло время, прп. Иоанн также унаследовал от отца должность распорядителя общественных имуществ, т. е. налогового инспектора²².

²⁰ Напр., *muṣammad* «твердый, крепкий как скала», *ṣamda / ṣumda* «скала, плотно залегающая в земле», *ṣatūd* «крепкая скала» (здесь и далее см.: [Lane, 1968]).

²¹ Обзор значений дан по: [Фролов, 2014, 379–382].

²² Возможно, в зону ответственности семьи Мансуров входил сбор налогов с христианской общины.

Проанализировав антиисламские сочинения прп. Иоанна Дамаскина, можно утверждать, что содержание проповеди Мухаммада он пересказывает, опираясь все же не на греческий перевод Корана, а на некий арабский текст [Versteegh, 1991, 58]. Правда, в его работе содержатся некоторые неточности и ошибки²³, касающиеся, в частности, описания доисламских верований или пересказа историй, образующих якобы отдельные суры, но на самом деле не представленных в Коране в цельном виде. Но действительно интересно то, что в трактате «О ересях» мы можем обнаружить строки, отсылающие нас к 112-й суре:

Магомет говорит, что единый Бог есть творец всего, что Он и не рожден, и родил никого [Иоанн Дамаскин, 2018, 138].

Несмотря на то, что сам прп. Иоанн не атрибутирует эти строки как прямую цитату из Корана, мы можем с большой долей уверенности утверждать, что он привел здесь перевод именно 112-й суры.

Разумеется, можно сомневаться в том, читал ли прп. Иоанн Дамаскин Коран целиком, насколько хорошо был знаком с содержанием мусульманского учения. Справедливости ради стоит сказать, что от него этого и не требовалось на занимаемом им посту в налоговой администрации халифата. Но по роду своих государственных обязанностей прп. Иоанн просто не мог не знать того, что на монетах²⁴ халифов Омейядской династии, которой служил он и его семья, была выгравирована одна из важнейших вероучительных формул ислама, которую он и воспроизводит в настоящем своем труде. Начиная с 77 г. по хиджре²⁵ (696 г. по Р. Х.) на арабских дирхемах появляются цитаты из 112-й, а также из 9-й сур Корана.



Дирхем эпохи династии Омейядов. Серебро, чеканка. Ок. 713–714 г. по Р. Х.

На аверсе (слева): «Нет бога кроме Аллаха, и нет сотоварищей у Него».

По кругу (слева): «Во имя Аллаха отчеканен этот дирхем в Васите в 95 г. [по хиджре]».

На реверсе (справа): «Аллах Един, Аллах al-ṣamad, не родил и не родился,
и нет никого, равного Ему».

По кругу (справа): «Мухаммад — посланник Аллаха, Он послал Его с руководством и истинной религией, чтобы он разъяснял ее, даже если это ненавистно многобожникам»²⁶.

²³ Разбор ошибок можно прочитать, в частности, у прот. Иоанна Мейендорфа: [Мейендорф, 2007].

²⁴ В результате административно-финансовых реформ халифа ‘Абд аль-Малика ибн Марвана (685–705) на всей обширной территории Омейядского халифата начала действовать единая денежная и фискальная система (подр. см.: [Большаков, 1998, 274–282]). Сура 112-я размещалась на монетах вплоть до 750 г., когда Омейядская династия была свергнута Абассидами (см.: [Vacharach, 2006, 18]).

²⁵ Хиджра (с араб. букв. «переселение») — поворотное событие в истории ислама, связанное с переселением в 622 г. Мухаммада и его сторонников из Мекки в Медину, где они могли открыто проповедовать новую веру и почувствовали духовное единение. Момент Хиджры был объявлен началом мусульманского летоисчисления.

²⁶ Благодарю к. ф. н. В. В. Лебедева за помощь, оказанную в расшифровке надписей.

Будучи этническим сирийцем, прп. Иоанн Дамаскин мог не только вполне прилично владеть арабским языком, но и, руководствуясь языковой интуицией, осознавать этимологические связи и хорошо понимать то, что в лингвистике принято называть «внутренней формой слова»²⁷.

Потому неудивительно, что он попытался передать в цитируемом отрывке *al-šamad* как ποιητὴν τῶν ὅλων «творец всего», стараясь донести главный смысл арабской лексемы, выражающей идею абсолютного источника власти, силы, господства.

Это наблюдение имеет особую ценность, поскольку на прп. Иоанна Дамаскина часто ссылаются в связи с критикой ислама. Некоторые исследователи, впрочем, полагают, что преподобный намеренно пропустил *al-šamad* (напр.: [Simelidis, 2011, 909]). Данное мнение представляется нам ошибочным. Ведь в указанном случае мы явно имеем дело с вариантом перевода, а не с сокращением²⁸. Прп. Иоанн Дамаскин привел в своем труде фразу, которая была ему хорошо известна, пусть даже он и не знал ее первоисточника.

В связи с обсуждением вариантов греческих переводов коранического *al-šamad* невозможно не упомянуть православного епископа города Харрана — **Феодора Абу Курру** (ок. 750 — ок. 830), который также вел активную полемику с мусульманами. Он стал первым христианским автором, писавшим богословские труды на арабском. До нас также дошли его работы на родном для него сирийском языке. Кроме того, сохранились сочинения Абу Курры, написанные на греческом. Правда, у некоторых исследователей имеются определенные сомнения, принадлежат ли они перу самого Феодора Абу Курры, или же являются переводом с арабского, выполненным учеником епископа — Иоанном диаконом²⁹.

Не вдаваясь в проблему авторства, укажем лишь на то, что в 20-й части³⁰ дошедших до нас полемических трудов Абу Курры содержатся такие слова:

Будучи одержим демоном, он <Мухаммад> говорил: «Бог послал меня пролить кровь утверждающих, что Божество по природе триипостасно и всех не утверждающих таким образом: „Бог един, Бог, сколоченный молотом, который не рождал и не рожден и не было у него никакого соучастника“» [Сочинения епископа Феодора Абукары, 1879, 183].

В греческом переводе 112-й суры, сделанном Абу Куррой или же его учеником, на месте арабского *al-šamad* стоит весьма необычное слово — σφυρόληκτος, что на русский можно перевести как «крепко сколоченный молоток»³¹. Примечательно, что в попытке аккуратно передать коранический термин переводчик избрал *haraq legomenon*, который нигде больше в греческой литературе не встречается.

Профессор Университета Фессалоник К. Симелидис поясняет, что σφυρόληκτος, употребленный Абу Куррой, и ὀλόσφυρος, встречающийся в тексте «Опровержения» Никиты Византийского и Чине присоединения мусульман к Православной Церкви, несомненно, являются близкими синонимами, однако «два слова могут иметь

²⁷ Внутренняя форма слова — «ближайшее этимологическое значение слова», осознаваемое носителями языка, мотивированность значения слова образом или идеей, положенными в основу номинации. Термин введен отечественным языковедом А. А. Потебнёй в сер. XIX в.

²⁸ Ряд исследователей указывают, что этим переводом прп. Иоанну Дамаскину удалось передать главный смысл *šamad* [Hanson, 2000, 63; Versteegh, 1991, 62].

²⁹ Подробнее о личности Феодора Абу Курры и его наследии см., напр.: [Lamoreaux, 2001; John of Damascus and Theodore Abū Qurrah, 1995; Griffith, 2008; Theodore Abū Qurrah, 2006]. На русском языке с сочинениями Абу Курры, а также с трудами других византийских авторов, посвященными полемике с исламом, можно познакомиться в хрестоматии, подготовленной Православным Свято-Тихоновским гуманитарным университетом: [Византийские сочинения об исламе, 2012]. Переводы всех изданных арабских сочинений Абу Курры представлены в издании: [Арабские сочинения Феодора Абу Курры, 2020].

³⁰ По классификации, представленной в патрологии Миня: *Patrologia Graeca*. Т. 97. Р. 1545.

³¹ Буквально: σφύρα «молот» + ληκτός «крепко сплоченный, сколоченный».

немного разные коннотации: ὀλόσφυρος, скорее, описывает состояние „твёрдости, крепости“, тогда как σφυρόληκτος выражает (по крайней мере, в большей степени, чем ὀλόσφυρος) сам процесс укрепления, затвердения» [Simelidis, 2011, 911]. Остаётся только догадываться, чувствовали ли сами переводчики столь тонкую разницу³².

Как было сказано выше, **анонимный греческий перевод Корана**, на который опирались Никита Византийский и составители чина, оказал огромное влияние на всю последующую византийскую традицию полемики с исламом. Поэтому несколько слов необходимо посвятить безымянному автору.

По единодушному мнению исследователей греческого текста Корана, перевод этот довольно буквален и выполнен с большой аккуратностью и точностью. Очевидно, что переводчик не только прекрасно знал греческий язык, но и был знаком с некоторой мусульманской экзегетической литературой. При этом существуют разные позиции в отношении того, носителем какого языка был переводчик. Соглашаясь в том, что автор перевода однозначно не был арабом, ученые полагают, что перевод мог быть выполнен либо мусульманином-неарабом с миссионерскими целями³³, либо сирийским христианином [Versteegh, 1991, 65], либо православным греком [Simelidis, 2011, 900].

Вместе с тем, как отмечает К. Верстер [Versteegh, 1991, 63], переводчик пользовался, по всей видимости, не совсем стандартным³⁴ текстом Корана: ряд ошибок указывает на отсутствие в тексте огласовок и диакритических знаков. Это замечание, хотя оно и не касается нашего конкретного случая с *al-ṣamad*, вместе с тем стоит иметь в виду, чтобы верно представлять себе общую ситуацию.

Никита Византийский, не владевший арабским языком и пользовавшийся греческим переводом Корана, допускает в своем «Опровержении» два переводных варианта *al-ṣamad*: ὀλόσφυρος и ὀλόσφαρος (буквально «всесферический»). Профессор К. Симелидис справедливо указывает, что путаницу этих переводов можно объяснить как попытку Никиты Византийского интерпретировать малопонятное ὀλόσφυρος, хотя Никита и не уверен до конца, что правильно его понимает, оговариваясь, что все-таки данное наименование Аллаха не связано с его сферической формой [Simelidis, 2011, 903]. Симелидис предполагает, что, возможно, Никиту кто-то консультировал по вопросу мусульманского понимания термина. Но поскольку целью византийского автора, исходя из названия работы, было высмеять ислам и представить его в невыгодном свете, он предпочитает акцентировать внимание на более нелепых толкованиях.

Более поздние византийские авторы, писавшие об исламе, как правило, обращались в первую очередь к трудам Никиты Византийского как к авторитетному источнику сведений о мусульманской вере и, соответственно, дублировали в своих работах

³² Существует альтернативное, еще более необычное написание, зафиксированное в некоторых рукописях, — στερόληκτος, перевести которое адекватно на русский язык представляется крайне трудной задачей. Значения первой части сложносоставного слова στεῖρ- (от στεῖρος), связанное со скудостью, бесплодностью и невозможностью производить что-либо, и второй части ληκτός «крепко сплоченный, сколоченный», очень непрямо согласуются друг с другом. Возможно, в этом случае мы имеем дело с ошибкой переписчика. Подробнее об этом см.: [Simelidis, 2011, 911–912].

³³ Подобную вероятность не исключает датский исследователь Кристиан Хёгль [Høgel, 2010, 72–73].

³⁴ Стандартный текст Корана формировался постепенно. Еще при жизни Мухаммада распространение получили несколько его вариаций, которые были авторизованы самим основателем ислама. В соответствии с мусульманскими представлениями, Коран был ниспослан Мухаммаду в 7 харфах (способах чтения). В раннеисламскую эпоху бытовало несколько версий священного писания. Уже после смерти Мухаммада возникла потребность упорядочить текст, и за этот труд взялся Зейд ибн Сабит по поручению третьего халифа Усмана. Работа продолжалась с 651 по 656 г., после чего рукописи со стандартным текстом, снабженным диакритическими знаками, были разосланы по главным городам халифата. Но очевидно, что старые списки еще какое-то время оставались в употреблении.

ὀλόσφυρος или ὀλόσφαιρος, наделяя их дополнительными смыслами и толкованиями (разумеется, нелестными по отношению к исламу)³⁵.

Завершая обзор греческих переводов *al-samad*, нельзя не упомянуть и о труде **Варфоломея Эдесского** «Обличение агарянина» (*Patrologia Graeca*. Т. 104. Р. 1383–1448), в котором также встречается отсылка к обсуждаемому нами кораническому аяту:

И само имя, стоящее в начале твоего Корана, которое вы называете милостивым и милосердным, является тем, кого вы называете на своем языке Аллахом, Саметом, Тсаметом, что, видимо, означает «единый» (ὀλόσφυρος) и «цельный» (ὀλόβολος), имеющий силу и форму (цит. по: [Варфоломей Эдесский, 2012, 94]).

Нам крайне мало известно об авторе сочинения. Исследователи даже не могут согласиться о точном времени его жизни³⁶. Но из текста «Обличения» становится вполне ясно, что сам Варфоломей, несмотря на знание арабского, каким, как утверждается в его жизнеописании, он обладал, едва ли был знаком с текстом Корана, равно как и с собственно исламским учением, поскольку выдает за мусульманскую веру то, чего в ней определено не было. Автор соответствующей статьи в «Православной энциклопедии» П. И. Жаворонков метко называет выбранный Варфоломеем специфический метод описания ислама «народной духовностью» [Жаворонков, 2003, 718]. То, что описывает Варфоломей, можно определить скорее как смешение некоторых исламских представлений с местными политеистическими верованиями, что аналогично в принципе феномену «двоеверия» на славянской почве.

Но в рамках исследования истории ὀλόσφυρος интересно отметить, что Варфоломей Эдесский использует в качестве пояснения к этому переводу слово ὀλόβολος «цельный, монолитный». Автор сочинения, как и многие другие византийские писатели, был уверен в том, что образ Аллаха связан с неким материальным предметом, «имеющим силу и форму».

Редкое ὀλόσφυρος, а также его близкий и более употребительный синоним σφυρήλατος — «выкованный, обработанный молотом», которое также использовано в чине анафематствования (в его заключительных формулировках, см.: (*Patrologia Graeca*. Т. 140. Р. 133)), встречались в античной и ранневизантийской литературе, как правило, в контексте описания работ по металлу (обычно — золоту, реже — железу и др.)³⁷. Но данные слова употреблялись в языке и в переносном значении: основанием для метафоры служила крепость, прочность металла, с которой могли сравниваться, например, дружба, чувства или даже слова³⁸. Примечательно, что свт. Епифаний Кипрский (IV в.) прилагает данное определение и к человеку³⁹, чтобы показать, что он вовсе не является неделимым однородным существом. Этот пример употребления слова в его переносном значении помогает нам понять и логику

³⁵ Напр.: Евфимий Зигавин (ок. 1050 – ок. 1122) использует ὀλόσφυρος; императоры Иоанн VI Кантакузин (1347–1354) и Мануил II Палеолог (1391–1425) употребляют ὀλόσφαιρος.

³⁶ По разным оценкам, от 2-й пол. IX в. до XIII в.

³⁷ Так, в одном из сохранившихся фрагментов сочинения «Одиссей против измены Паламеда» греческого софиста и риторика Алкидаманта (IV в. до Р. X.) ὀλόσφυρος появляется в контексте описания способа чеканки монет из массивного металла. В том же значении, только применительно к кольцам, слово встречается у профессионального прорицателя Артемидора Далдианского (III в. по Р. X.) в его соннике «Онейрокритики». Философ-неоплатоник Гермий Александрийский (V в.) использует ὀλόσφυρος применительно к золотой статуе. Автор «Хронографии» Иоанн Малала (VI в.) употребляет ὀλόσφυρος, описывая отлитые из свинца бюсты бога войны Ареса. Подборка примеров употреблений взята из: [Simelidis, 2011, 897–898].

³⁸ Пиндар (VI–V в. до Р. X.) пишет об «узах, кованных неизбежностью» (отрывок 207, пер. М. Л. Гаспарова): σφυρήλατος ἀνάγκης. Плутарх (I–II в. по Р. X.) прилагает определение σφυρήλατος к дружбе («Моралии» 65с) и к чувствам («Моралии» 408е). Псевдо-Лукиан (II в.) в «Похвале Демосфену» пишет о словах, сила которых сравнима с молотом кузнеца. Подборка примеров употреблений взята из: [Simelidis, 2011, 898–900].

³⁹ Подр. см. в: [Simelidis, 2011, 898–899].

его использования для перевода *al-ṣamad*, одно из исламских толкований которого и было основано на идее бесполоственности и внутренней однородности.

Невозможно не согласиться с К. Симелидисом, который справедливо указывает на то, что переводчик Корана на греческий язык сделал все возможное, чтобы как можно более аккуратно и точно передать значение арабского слова, по крайней мере, как его понимали современные ему мусульмане, в русле одной из традиций толкования *al-ṣamad*. Более того, становится вполне очевидным, что применительно к Богу, человеку или абстрактным понятиям слово ὀλόσφυρος и его синонимы употребляются в своем переносном значении. К сожалению, этот факт нередко ускользает от внимания исследователей, несмотря на то, что в Patristic Greek Lexicon стоит соответствующая помета [Patristic Greek Lexicon, 1961, 950].

IV. Казус Мануила I Комнина

Попытка критического осмысления и исправления чина анафематизмов была предпринята византийским императором Мануилом I Комниным (1143–1180) (см. подр.: [Успенский, 2002]). При всей неоднозначности своей внутренней и внешней политики император был не только ярким государственным деятелем и отважным воином, но и человеком весьма талантливым и образованным. По воспоминаниям современников, он был в своем роде авантюристом, обладал довольно крутым нравом и нестигаемой волей, но при этом умел вовремя продемонстрировать дипломатическую гибкость. Все эти качества в полной мере проявились в ситуации, произошедшей в 1180 г. незадолго до кончины императора и описанной византийским историком Никитой Хониатом.

Мануил I Комнин обратил внимание на то, что в чине оглашения мусульман содержится анафема «богу Мухаммада», о Котором говорится, что Он есть ὀλόσφυρος. Император посчитал, что данная анафема является хулой на Единого Бога и служит большим соблазном для мусульман, желающих принять христианскую веру. Призвав патриарха Константинопольского Феодосия и находившихся в то время в столице архиереев, Мануил объяснил им свое намерение внести изменения в чин оглашения и спросил их мнение. Но архиереи никак не желали согласиться с василевсом, ибо, как настаивали они, «подвергается анафеме не Бог вообще, Творец неба и земли, а измышленный безумными бреднями Магомета бог-олосфирос, который и не рожден, и не родил»⁴⁰. Любопытно добавление, какое делает Никита Хониат: «Да притом, говорили они, мы не совсем хорошо понимаем, что значит слово ὀλόσφυρος».

Но император, не удовлетворившись их ответами и объяснениями, составил красноречивое сочинение, которое должно было быть зачитано для членов сената и совета. Сочинение это, как свидетельствует Хониат, «имело такую силу убеждения, что едва могли оторвать свой слух от него не только люди, обращавшие внимание на его изящную внешность и приятную оболочку, но даже и те, которые вникали в смысл написанного». Но патриарх, вмешавшись, призвал не поддаваться уговорам императора и воспрепятствовал изменению чина.

Составив новый, более краткий вариант определения, Комнин снова вызвал в свой дворец архиереев для утверждения изменений. Но когда определение было зачитано, один из архиереев — архиепископ Фессалоникийский Евстафий, прославленный, кстати говоря, Элладской Церковью в лике святителей в 1988 г., «горя ревностью по благочестию», возмутился и категорически отказался подписывать текст, сказав, что не признает Господом «скотоподобного деторастлителя, учителя и наставника на все гнусные дела» и не потерпит, «чтобы прославлялся как истинный Бог какой-то олосфирос — вымысел жалкого ума».

После этого резкого выпада император сменил тактику и, проявив долготерпение, позволил патриарху и архиеп. Евстафию выговориться, после чего определение было прочитано вновь и одобрено архиереями как вполне благочестивое.

⁴⁰ Здесь и далее см.: [Никита Хониат: *История*].

На следующий день, собравшись подписать уже согласованный текст, архиереи начали снова возмущаться определением и требовать изменить формулировки, чем разгневали Мануила, обвинившего их в непостоянстве и нарушении своего обещания. «Наконец, — пишет Никита Хониат, — кое-как согласились изгладить в оглашенных чинах анафему Богу магометову и написать анафему Магомету и всему его учению, и всем его последователям. Постановив и утвердив это определение, они окончили свои многочисленные собрания и совещания».

Примечательно, в каких тонах Хониат описывает противостояние императора с архиереями. Историк явно не симпатизирует позиции Мануила Комнина, который, по его мнению, воспользовался благовидным предлогом, чтобы показать свою ученность. Как бы в подтверждение своих слов Никита Хониат вспоминает следом пророчество, сделанное некогда епископом, управлявшим Хонами (Колоссами), родным городом историка, о том, что якобы под конец жизни император Мануил впадет в безумие. И потому, «когда был поднят спор о только что упомянутом догмате, и царь начал безрасудно настаивать на том, чтобы был признан истинным Богом магометов бог-олосфирос, и нерожденный и не родивший, все начали говорить, что предсказание исполнилось, потому что это мнение, как совершенно противоположное истине, бесспорно есть настоящее и самое худшее безумие».

Этим завершается рассказ о споре Мануила I Комнина с архиереями, в результате которого чин оглашения был частично исправлен. Правда, решения Поместного Собора 1180 г. часто преподносятся ревнителями благочестия как не прошедшие рецепцию, поскольку были приняты под сильным давлением светской власти, а настоящая позиция Церкви проявилась в том, чтобы эти исправления не принять, отказывая мусульманам в том, что они поклоняются Единому и Истинному Творцу.

Впрочем, согласимся с точкой зрения Джона Толана, современного историка-медиевиста и исследователя межрелигиозных отношений на Ближнем Востоке: «Иерархам Византийской Церкви было крайне важно подчеркнуть религиозную „инаковость“ ислама, чтобы сохранить четкие границы между истиной и ложью: лучше причислить ислам к идолопоклонству, чем предположить, что и он почитает вечного Бога» [Tolan, 2002, 124].

V. Практика присоединения мусульман в Русской Православной Церкви

Описанная выше внутривосточная дискуссия, а равно и сама проблема истолкования коранического термина оказала непосредственное влияние на литургическую жизнь Церкви, в частности в вопросе формирования чинопоследований присоединения мусульман к православию.

Такие чины мы находим уже в первых появившихся с началом христианской миссии на Руси сборниках правил — «Кормчих книгах». Чин встречается также и в ряде Требников.

В списках⁴¹ наиболее древней из всех редакций Кормчих — Ефремовской, датируемой примерно XII в. и восходящей, по мнению ряда ученых⁴², к древнеболгарскому оригиналу IX в., чин присоединения содержит формулы проклинания «бога Моамедова», о котором говорится, что он бог сдравы (РНБ. Собрание Соловецкого монастыря. № 1056/1165. Л. 358 об.–359). Согласимся, что это несколько необычный

⁴¹ До нас дошли шесть списков кормчих Ефремовской редакции, созданных в период с XII по XVI в.: Ефремовский, Уваровский, Плигинский, Троицкий, Рогожский и Соловецкий. При написании настоящей статьи был использован Соловецкий список (XV в.). Список хранится в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге. «Соловецкий» текст издан также в: [Бенешевич, 1987].

⁴² Напр., С. П. Обнорский, Я. Н. Шапов. Подробнее о кормчих см.: [Срезневский, 1897; Шапов, 1978].

и неожиданный перевод греческих слов ὀλόσφυρος и σφυρήλατος, стоящих в византийском источнике. Поскольку в древнерусском языке мы не находим значений, которые бы могли удовлетворительно объяснить употребление съдравы⁴³ в этом контексте, можно предположить, что данное слово было буквально переписано с болгарского оригинала. Примечательно, что в болгарском языке и по сей день *здрав* среди прочего используется в значении «крепкий, прочный» [Бернштейн, 1986, 195–196]. Из этого сам собой напрашивается вывод: переводчик на славянский язык был, по всей видимости, знаком с правильной интерпретацией мусульманского понятия, стоящего за соответствующими греческими словами. Впрочем, это всего лишь смелое предположение, и данный вопрос еще ждет своего исследователя.

В других редакциях Кормчих и Требниках встречаем более привычные нам варианты: *вьсь скованъ*⁴⁴, *всекованъ*⁴⁵.

Но, как еще в XIX в. справедливо отмечал профессор Казанского университета А. П. Яблоков, «в древнем своем виде чин присоединения мухаммедан не мог у нас остаться неизменным. Как в своем оригинале, так и в переводах на славянский язык, он имел в огласительной части много погрешностей, и притом погрешностей самых грубых» [Яблоков, 1881, 20]. Замеченные недостатки постарался устранить в своем Требнике митрополит Киевский Петр (Могила), который привел «Чинопоследование соединяемых из иноверных к Православной Кафолической Восточной Церкви» к версии, принятой по настоянию императора Мануила I Комнина, в которой анафема провозглашалась, как мы помним, не самому «богу Мухаммеда», а учению Мухаммеда «о боге некоем всекованном».

Чинопоследование, составленное митр. Петром (Могилой), включалось в требники очень долгое время, вплоть до середины XIX в.

Однако к концу XIX столетия необходимость в корректировке текста чинопоследований стала уже вполне очевидной, поскольку многие формулировки чина оглашения явно не соответствовали реальному вероучению мусульман. В связи с этим была начата работа по внесению ряда исправлений. Тексты с изменениями мы находим в отдельно изданных чинопоследованиях, хотя в так называемом «Большом требнике» все еще помещался старый вариант.

Так, «Книга чинов присоединения к православию», изданная Санкт-Петербургской Синодальной типографией в 1895 г., уже не содержит слова «всекованный» в составе анафематизмов. Именно это последование приводит в своей «Настольной книге священнослужителя» и прот. С. Булгаков.

Революционные движения начала XX в. и последовавшая за ними череда трагических для нашего Отечества и Православной Церкви событий на долгие годы сделали затруднительным, а по временам и вовсе невозможным процесс исправления ошибок в богослужебных текстах, тем более в таком специфическом вопросе, как чин принятия мусульман.

Недостаток же богослужебной и всякой иной литературы привел к тому, что старые, дореволюционные издания не воспринимались критически, а зачастую и вовсе получали своеобразную «канонизацию» как тексты, опубликованные *во время оно*, при «благочестивейшем православном самодержце».

Ситуация несколько не изменилась и с прекращением гонений на Церковь. В конце прошлого столетия начались массовые репринтные переиздания в том числе и богослужебной литературы. Главная задача, стоявшая тогда перед Церковью в данном отношении, была предельно практической: дать в руки умножившемуся числу священнослужителей в тысячах вновь открытых храмов сборники чинопоследований, по которым они могли бы совершать Таинства и обряды. При этом критерий

⁴³ В соответствии со словарем древнерусского языка И. И. Срезневского съдравы имело следующие значения: «здоровый»; «невредимый»; «духовно здоровый, чистый»; «здравый, разумный» [Срезневский, 1912, 698].

⁴⁴ Напр., в Кормчей сербской редакции («Рязанской кормчей») (РНБ ОР. Ф.п.П.1. Л. 401 об.– 402).

⁴⁵ Напр., в Требнике конца XIV в.: (ГИМ. Синодальное собр. № 900. Л. 241).

полноты разнообразных чинов виделся многочисленным новым издателям предельно актуальным. Этому критерию как нельзя лучше соответствовал и Большой требник, и тем более — Требник Петра (Могилы).

Сегодня ситуация постепенно меняется в лучшую сторону. Дефицит религиозной литературы во многом преодолен. Однако указанные выше сборники, в которых содержатся чины с требованием отречься от несуществующего «всекованного бога», по-прежнему имеют широкое хождение и популярность.

VI. Вместо заключения

Каждый раз, когда разговор заходит о христианско-исламском диалоге и сотрудничестве, в каких бы формах они ни осуществлялись (работы Межрелигиозного совета, встреч архиереев с представителями мусульманского духовенства, проведения совместных конференций и т. д.), на просторах православного Рунета сразу закипают страсти.

Желание обосновать свои убеждения и найти для себя дополнительные аргументы перед лицом иной религиозной традиции вполне естественно и понятно. Неразумно было бы пытаться затушевывать различия между религиями, утверждая, что «все религии учат одному и тому же». Безусловно, это ложь, недостойная человека верующего. Вместе с тем попытки увидеть неправоту там, где ее нет, — путь не менее опасный и скользкий.

Но именно это мы наблюдали, разбирая судьбу коранического понятия *al-ṣamad* в греческих текстах, когда в полемических целях был совершен ряд смысловых подмен. По сути, византийские переводчики создали новую реальность, привнесли в священный для мусульман текст то, чего там не было и что противоречило самому духу строгого исламского монотеизма.

Впрочем, мораль истории «*al-ṣamad — ὁλόσφυρος*» состоит вовсе не в том, чтобы «обличить» злокозненность византийских писателей. Справедливости ради следует сказать, что ситуация искажения представлений о другой религиозной традиции довольно типична. Автору доводилось встречать и весьма поверхностные и даже не соответствующие действительности суждения о христианстве и православных духовных практиках, исходившие от очень авторитетных мусульманских лидеров.

Но, как неправильно было бы судить о христианском учении, основываясь на кораническом тексте, содержащем неверное представление о христианской вере и имеющем явно полемический характер, так неправильно было бы делать выводы об исламе, ссылаясь на мнения христианских средневековых полемистов.

Мы исходим из убеждения, что в христианском свидетельстве о *Том, Кто и есть Путь, и Истина, и Жизнь* (Ин 14:6), качество аргументов и исследовательская честность столь же важны, как и глубокая вера, внутреннее духовное делание и личный пример евангельского отношения к ближним.

Приведенные выше факты, касающиеся толкования одного из базовых коранических понятий сквозь призму православно-мусульманских отношений, дают возможность надеяться на развитие практики издания исправленных литургических чинов, продолжающих традицию Синодального издания 1895 г. и не содержащих, в частности, недоверных суждений об исламе.

Важным начинанием было бы издание новой редакции пространного требника, который бы стал своеобразным компендиумом чинопоследований и вобрал бы в себя всё лучшее и из «Большого требника», и из Требника Петра (Могилы), а также других подобных книг. Это бы позволило, с одной стороны, сохранить благоговейное отношение к вышеперечисленным литургическим памятникам, связанным с историей православного богослужения, а с другой стороны, заменить их в практическом отношении через предложение более удобного и логически стройного сборника чинопоследований.

И конечно, нельзя не поддержать общий курс священноначалия Русской Церкви и лидеров исламской уммы России на выстраивание конструктивного диалога между

православием и исламом ради достижения мира и согласия в обществе, утверждения в жизни людей принципов добрососедства и взаимопонимания, основанного на прочном фундаменте достоверных знаний друг о друге.

Источники и литература

1. аль-Бухари (1997) — аль-Бухари М. Сахих аль-Бухари [Свод хадисов имама аль-Бухари]: в 5 т. Бейрут: аль-Мактаба аль-'асрийя, 1997. Т. 3. С. 1616. Хадис № 5015.
2. Арабские сочинения Феодора Абу Курры (2020) — Арабские сочинения Феодора Абу Курры, епископа Харранского / [Сост., комм., предисл., пер. с араб. прот. О. Давыденкова]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020.
3. Бенешевич (1987) — *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская кормчая. XIV титулов без толкований. София: Изд-во Болгарской Академии наук, 1987. Т. II.
4. Бернштейн (1986) — *Бернштейн С. Б.* Болгарско-русский словарь. М.: Русский язык, 1986.
5. Большаков (1998) — *Большаков О. Г.* История халифата: в 4 т. М.: Восточная литература, 1998. Т. 3.
6. Варфоломей Эдесский (2012) — *Варфоломей Эдесский.* Обличение агарянина / Пер. Е. П. Орехановой // Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии). М., 2012.
7. Византийские сочинения об исламе (2012) — Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии) / Под ред. Ю. В. Максимова. М., 2012.
8. Жаворонков (2003) — *Жаворонков П. И.* Варфоломей Эдесский // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2003. Т. VI. С. 718.
9. Звегинцев (2007) — *Звегинцев В. А.* История арабского языкознания: краткий очерк. М.: КомКнига, 2007.
10. Иоанн Дамаскин (2018) — *Иоанн Дамаскин, прп.* О ста ересьх вкратце // *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания / Пер. А. А. Бронзова. М.: РИПОЛ классик, 2018.
11. Кулиев (2010) — *Кулиев Э. Р.* Корановедение: учеб. пособие. М.: Изд-во МИУ, 2010.
12. Мейендорф (2007) — *Мейендорф И., прот.* Византийские представления об исламе // *Мейендорф И., прот.* Византийское наследие в Православной Церкви. Киев, 2007. С. 119–154.
13. Никита Хониат: *История — Никита Хониат.* История. Царствование Мануила Комнина. Кн. VII (6). URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/Xoniat/index.html> (дата обращения: 28.04.2021).
14. Сочинения епископа Феодора Абукары (1879) — Противомусульманские сочинения епископа Феодора Абукары в переводе с греческого языка Г. С. Саблукова // Миссионер. 1879. Вып. 19–24; Вып. 23. С. 181–185.
15. Срезневский (1912) — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам: в 3 т. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1893–1912. Т. III.
16. Срезневский (1897) — *Срезневский И. И.* Обзорение древних русских списков Кормчей книги. СПб., 1897.
17. Требник Петра Могилы (1996) — Требник митрополита Петра Могилы. Киев, 1996.
18. Успенский (2002) — *Успенский Ф. И.* История Византийской империи: в 5 т. М., 2002. Т. IV.
19. Фролов (2014) — *Фролов Д. В.* Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'. Т. 3. Суры 98–114. М.: Восточная книга, 2014.
20. Щапов (1978) — *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси XI–XIII вв. М.: Наука, 1978.
21. Яблоков (1881) — *Яблоков А. П.* О происхождении чина присоединения мухаммедан к православной христианской вере. Казань, 1881.

22. Bacharach (2006) — *Bacharach J.L.* Islamic history through coins: an analysis and catalogue of tenth-century Ikshidid coinage. Cairo, 2006.
23. Cumont (1911) — *Cumont F.* L'origine de la formule Grecque d'abjuration imposée aux Musulmans // *Revue de l'histoire des religions*. 1911. Vol. 64. P. 143–150.
24. Griffith (2008) — *Griffith S.* The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the world of Islam. Princeton University, 2008.
25. Hanson (2000) — *Hanson C.L.* Manuel I Comnenus and the “God of Muhammad”: a study in Byzantine Ecclesiastical politics // *Medieval Christian perceptions of Islam: a book of essays* / Ed. by John V. Tolan. Routledge, 2000.
26. Høgel (2010) — *Høgel Ch.* An early anonymous Greek translation of the Qur'ān // *Collectanea Christiana Orientalia*. 2010. Vol. 7. P. 65–119.
27. John of Damascus and Theodore Abū Qurrah (1995) — John of Damascus and Theodore Abū Qurrah // *Schriften zum Islam* / Ed. and transl. by Reinhold Glei and Adel Theodor Khoury. (Corpus Islamo-Christianum, Series Graeca, 3). Würzburg, 1995.
28. Khoury (1969) — *Khoury A.-T.* Les Théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII^e — XIII^e S.). 1969. P. 188–194.
29. Klein (1987) — *Klein E.* A comprehensive etymological dictionary of the Hebrew language for readers of English. Jerusalem; Tel-Aviv, 1987.
30. Lamoreaux (2001) — *Lamoreaux J.C.* Theodore Abū Qurrah and John the Deacon // *Greek, Roman and Byzantine studies*. 2001. Vol. 42. P. 368–386.
31. Lane (1968) — *Lane E.W.* Arabic-English lexicon: in 8 parts. London, 1874. [Reprinted: Beirut, 1968.] Part 4.
32. Patristic Greek Lexicon (1961) — *Patristic Greek Lexicon* / Ed. by G.W. Lampe. Oxford, 1961.
33. Rubin (1984) — *Rubin U.* Al-ṣamad and the high God: An interpretation of *sūra* CXII // *Der Islam*. 1984. No. 61. P. 197–217.
34. Sahas (1991) — *Sahas D. J.* Ritual of Conversion from Islam to the Byzantine Church // *Greek Orthodox Theological Review*. 1991. Vol. 36. P. 57–69.
35. Simelidis (2011) — *Simelidis Ch.* The byzantine understanding of the Qur'anic term *al-Ṣamad* and the Greek translation of the Qur'an // *Speculum*. 2011. Vol. 86. No. 4. P. 887–913.
36. The Commentary of the Qur'ān by al-Ṭabarī (1987) — *The Commentary of the Qur'ān by Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī* / Introd. and notes by John Cooper. New York: Oxford University Press, 1987. Vol. 1.
37. Theodore Abū Qurrah (2006) — *Theodore Abū Qurrah (Eastern Christian texts)* / Transl. by John C. Lamoreaux. Brigham Young University, 2006.
38. Tolan (2002) — *Tolan J.V.* Saracens: Islam in the Medieval European imagination. New York: Columbia University Press, 2002.
39. Versteegh (1991) — *Versteegh K.* Greek translations of the Qur'ān in Christian Polemics (9th century A. D.) // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 1991. No. 1 (141). P. 52–68.