

УДК 86.38

DOI: 10.37279/2413-1741-2020-6-2-174-202

ПРЕДАНИЕ ОБ 'АБД АЛЛАХЕ Б. 'АБД АЛ-МУТТАЛИБЕ

Спивак И. А.

*Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского,
Симферополь, Российская Федерация
E-mail: ispivaq@mail.ru*

Анализируется предание, содержащее сведения об 'Абд Аллахе б. 'Абд ал-Мутталибе, включенное в текст «Жизнеописания пророка» Ибн Исхака – Ибн Хишама. Отсутствие предваряющих эти сведения «надежных» цепочек передатчиков продиктовали необходимость рассматривать их не в качестве исторического источника, но отнести к ним как к литературно обработанной легенде. Прделанная работа позволила выявить сюжетную и идейную связь между коранической историей о жертвоприношении Ибрахима и анализируемым преданием. Оба рассказа имеют в своей основе попытку жертвоприношения сыновей, завершившуюся, в конечном счете, «жертвой замещения». На основании данных, полученных в результате сопоставления деталей двух преданий, были выделены три группы причин, обусловивших расхождения между ними. В первую объединяются реалии исторического ядра предания об 'Абд Аллахе, которые не могли быть отброшены или изменены авторами «Жизнеописания пророка». Существование второй обусловлено пророческим статусом Ибрахима и Исма'ила, которого лишены, пребывающие в язычестве, 'Абд ал-Мутталиб и 'Абд Аллах. К третьей следует отнести следы внешних влияний, которые могли оказать воздействие на формирование литературной версии жизни 'Абд Аллаха. Так, упоминание о «свете 'Абд Аллаха» и чудесном видении Амины б. Вахб не находят прямых аналогий в авраамических традициях. Поиск этих аналогий, по мнению автора, позволяет предположить, что предание могло испытать влияние со стороны зороастрийской традиции. В статье сделан вывод о функциональном назначении предания об 'Абд Аллахе б. 'Абд ал-Мутталибе в тексте «Жизнеописания пророка».

Ключевые слова: 'Абд Аллах б. 'Абд ал-Мутталиб, Амина б. Вахб, жертвоприношение, Замзам, Ибн Исхак, Ибн Хишам, Исма'ил, Коран, предание.

Достоверных исторических сведений об отце пророка Мухаммада 'Абд Аллахе б. 'Абд ал-Мутталибе сохранилось немного. Его матерью была Фатима б. Амр, происходившая из рода махзум, принадлежащего племени курайшитов. Данные мусульманского предания, позволяют определить время его жизни в промежутке между ок. 545–570 гг. [1, с. 329]. Принято считать, что он был младшим из десяти сыновей своего отца, хотя традиция донесла до нас сведения и о других сыновьях 'Абд ал-Мутталиба, родившихся после 'Абд Аллаха [2, с. 51]. Известно, что 'Абд Аллах б. 'Абд ал-Мутталиб имел кунью – Абу Кусам. Данный факт, по мнению некоторых исследователей, может свидетельствовать как в пользу того, что Мухаммад был не первым ребенком 'Абд Аллаха, так и говорить о том, что кунью 'Абд Аллах: «получил в детстве в честь какого-нибудь теофорного языческого имени» [3, с. 236; 1, с. 329]. В одном из дошедших до нас преданий сообщается, что имя 'Абд Аллах отец Мухаммада приобрел после того, как избежал заклятия в исполнении обета 'Абд ал-Мутталиба. До этого момента он носил имя 'Абдаддар, или 'Абдкусай [2, 51]. Женившись на матери пророка Амине б. Вахб и оставив ее беременной Мухаммадом, 'Абд Аллах б. 'Абд ал-Мутталиб отправился в Газзу и на обратном пути скончался. По другим сведениям, это произошло во время его

торговой поездки в Йасриб [3, с. 65]. Данные о времени смерти ‘Абд Аллаха противоречивы. Так, в некоторых источниках сообщается, что его смерть наступила уже после рождения Мухаммада, причем, называются разные сроки – от семи месяцев до двух лет, после появления пророка на свет [2, с. 52]. Наиболее распространенной следует признать первую точку зрения, зафиксированную, в частности, в ставшем каноническим жизнеописании пророка, составленном Ибн Исхаком – Ибн Хишамом. О смерти ‘Абд Аллаха б. ‘Абд ал-Мутталиба (موت عبد الله) здесь сообщается следующее:

ثم لم يلبث عبد الله بن عبد المطلب، أبو رسول الله صلى الله عليه وسلم، أن هلك، و أم رسول الله صلى الله عليه وسلم حاملًا به.

«Затем, не замедлил ‘Абд Аллах ибн ‘Абд ал-Муталлиб, отец посланника Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, и его настигла гибель, а мать посланника Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, была беременна им» [4, с. 108]. Известно, что смерть настигла ‘Абд Аллаха в Йасрибе, где он и был похоронен. Размер наследства, которое оставил ‘Абд Аллах Мухаммаду, свидетельствует скорее в пользу его скромного достатка, нежели зажиточности. Так, по сообщениям источников, Мухаммад получил от отца: «служанку Умм-Айман, пятерых верблюдов, нескольких овец, а также меч и серебряные монеты» [2, с. 52].

Исторические сведения об ‘Абд Аллахе б. ‘Абд ал-Мутталибе в мусульманской традиции насыщены различного рода легендарными деталями и подробностями, играющими важную роль в контексте жизнеописания пророка. Эти предания, сообщенными разными передатчиками, были собраны и изложены в уже упомянутом жизнеописании пророка (السيرة النبوية), составленном Ибн Исхаком (ум. в 150/767 г.) и Ибн Хишамом (ум. в 213/833 г.). Вкратце история этого текста выглядит следующим образом. Абу ‘Абд Аллах Мухаммад б. Исхак, будучи знатоком хадисов, составил в первой половине VIII в. сочинение, состоящее из трех частей, в котором изложил жизнь Мухаммада и истории пророков, предшествовавших ему. Сочинение, составленное Ибн Исхаком, встретило критическое отношение в среде факихов и мухаддисов. Критике, с их стороны, прежде всего, подвергалась достоверность, собранных им исторических хадисов [5, с. 224–225]. Труд Ибн Исхака, помимо письменной версии, которая до нас не дошла, существовал в различных редакциях и передавался его учениками. Среди последних особое значение имеет фигура Зийада б. ‘Абд Аллаха ал-Бакка’и (ум. в 183/799 г.), который передал все полученные от учителя сведения Ибн Хишаму. Помимо этой, наиболее важной для нас, существовали иные цепочки передатчиков, восходящие к другим ученикам Ибн Исхака. ‘Абд ал-Малик б. Хишам ал-Химйари подверг сочинение Ибн Исхака редактуре. Первоначальный вариант текста был существенно сокращен: из него были удалены рассказы о предшествующих Мухаммаду пророках, изъяты повествования, не касающиеся пророка Мухаммада, опущены многочисленные поэтические тексты. С другой стороны, Ибн Хишам неоднократно вводит в текст свои комментарии, дополняет его «генеалогическими, лингвистическими и прочими замечаниями» [6, с. 92–95].

Таким образом, предание об 'Абд Аллахе б. 'Абд ал-Мутталибе, зафиксированное в тексте Ибн Исхака – Ибн Хишама, сложилось спустя примерно 250 лет после его смерти и было включено в один из контекстов жизнеописания пророка, повествующий о его предках. Необходимо подчеркнуть, что труд Ибн Исхака – Ибн Хишама является не только историческим источником, но и памятником литературы, который наполнен разного рода беллетристическими элементами [7, с. 28–69]. Очевидно, что подобные элементы несут определенную функциональную нагрузку, их включение в текст является не случайным. Учитывая сказанное, следует признать, что вопрос о функциональном назначении этого предания в целом, его исторических и литературных деталях, имеет большое значение для понимания общей концепции, в соответствии с которой формировалась литературная версия биографии пророка. Приступая к анализу основного сюжета предания об 'Абд Аллахе, следует отметить, что в доступном русскоязычному читателю качественном переводе текста Ибн Исхака – Ибн Хишама, выполненным Н. А. Гайнуллиным и выпущенным в свет издательским домом «УММА» в 2002 г., это предание приводится с сокращениями [8, с. 41–44]. В связи с этим, мы посчитали необходимым восполнить некоторые лакуны, содержащиеся в русском тексте «Жизнеописания пророка Мухаммада», имеющие непосредственное отношение к нашей теме. В качестве исходного текста было использовано четырехтомное бейрутское издание – *السيرورة ال نبوية لابن هشام* [4].

Как известно, история 'Абд Аллаха б. 'Абд ал-Мутталиба в повествовании Ибн Исхака – Ибн Хишама тесно переплетена с историей нового обретения колодца Замзам. Происхождение этого колодца в мусульманской традиции неразрывно связано с фигурой Исма'ила б. Ибрахима. Согласно преданию, оставленные в долине Мекки Ибрахимом Хаджар и Исма'ил страдали от жажды, пока чудесным образом им не был открыт Замзам. «Сказал Мухаммад б. Исхак ал-Мутталиби: в то время когда 'Абд ал-Мутталиб б. Хашим спал в ал-Хиджре, приснилось ему, что к нему пришли и приказали откопать Замзам. Он был засыпан между идолами курайшитов Исаф и На'ила, где курайшиты совершали жертвоприношения. Его засыпали джурхумиты, когда уходили из Мекки. И это – колодец Исма'ила б. Ибрахима (*و هي بئر إسماعيل ابن إبراهيم*), мир ему, при помощи которого напоил его Бог, когда он испытывал жажду, будучи младенцем. Мать хотела напоить его водой, но не нашла ее. Она стала на ас-Сафа и обратилась к Богу за помощью для Исма'ила. Затем пошла к ал-Марва и сделала тоже самое. И послал Всевышний Аллах Джибрила, мир ему, он ударил пяткой в землю и появилась вода. Мать Исма'ила слышала голоса зверей и испугалась за него. Она побежала к нему и нашла, что он черпает рукой воду из под своей щеки и пьет. Она выкопала маленький родник» [4, с. 111]. Тожество источников – раскопанного 'Абд ал-Мутталибом и дарованного Исма'илу – утверждается в тексте неоднократно. Так, например, после успешных раскопок 'Абд ал-Мутталиба, когда показалась вода Замзама, к нему пришли люди из курайшитов и сказали: «О 'Абд ал-Мутталиб! Поистине, это колодец отца нашего Исма'ила (*يا عبد المطلب، إنها بئر أبينا إسماعيل*)» [4, с. 144]. Таким образом, рассказ о новом обретении колодца Замзам, являющийся

своеобразным введением к рассказу об ‘Абд Аллахе б. ‘Абд ал-Мутталибе, содержит явную отсылку к истории Исма‘ила б. Ибрахима.

В тексте жизнеописания пророка присутствуют несколько вариантов истории о копании ‘Абд ал-Мутталибом колодца Замзам. Важным обстоятельством, на наш взгляд, является тот факт, что рассказы о раскопках колодца, не упоминающие непосредственно ‘Абд Аллаха, переданы с выстроенным иснадом, возводимым к Али б. Абу Талибу. Например:

قال ابن إسحاق: حدثني يزيد بن أبي حبيب المصري عن مَرثد بن عبد الله اليزني عن عبد الله ابن زُرير الغافقي: أنه سمع عليَّ بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه يحدث حديثَ زمزم حين أمر عبد المطلب بحفرها.

«Сказал Ибн Исхак: сообщил мне Йазид ибн Абу Хабиб ал-Мисри со слов Марсада ибн ‘Абд Аллаха ал-Йазани, со слов ‘Абд Аллаха ибн Зурайра ал-Гафики, слушавшего Али ибн Абу Талиба, да будет доволен им всевышний Аллах, рассказывающего историю Замзама, когда ‘Абд ал-Мутталиб приказал раскопать его» [4, с. 143]. Напротив, рассказ, непосредственно связанный с фигурой ‘Абд Аллаха б. ‘Абд ал-Мутталиба (ذكرنذر عبد المطالب ذبح ولده), лишен иснада и начинается следующим образом:...قال ابن إسحاق: و كان عبد المطلب بن هاشم – فيما يزعمون والله أعلم... «Сказал Ибн Исхак: ‘Абд ал-Мутталиб б. Хашим – как утверждают, а Аллах знает...» [4, с. 151]. Этот прием в истории ‘Абд Аллаха повторяется несколько раз. Так, рассказ о женщине, встретившейся на пути ‘Абд Аллаха и ‘Абд ал-Мутталиба, после жертвоприношения верблюдов, совершенного ими, также предваряется безликой формулой – فيما يزعمون – «как утверждают». Формула образована при помощи глагола رَعَمَ со значением «утверждать, полагать», стоящего в настоящем времени, множественном числе, третьем лице, мужского рода [9, с. 330]. Наконец, в повествовании о том, что произошло между ‘Абд Аллахом и женщиной, которая возможно была у него вместе с Аминой б. Вахб, хотя и назван в качестве источника информации Исхак б. Йасар (إسحاق بن يسار), тем не менее, цепочка иснада не выстроена. Она прерывается выражением с использованием глагола второй породы страдательного залога прошедшего времени: أنه خُدِّثَ – «ему было сообщено» [4, с. 155]. Отсутствие надежных иснадов в части сведений, сообщаемых об ‘Абд Аллахе б. ‘Абд ал-Мутталибе, в тексте Ибн Исхака – Ибн Хишама свидетельствуют, на наш взгляд, в пользу их легендарного, литературного характера.

Согласно интересующей нас версии рассказа ‘Абд ал-Мутталиб и его, единственный на тот момент, сын ал-Харис столкнулись с сопротивлением курайшитов при раскопках колодца Замзам. Обращаясь к ‘Абд ал-Мутталибу, они сказали ему: «Ей-богу, мы не позволим тебе копать между нашими идолами, возле которых мы закалывает жертвенных животных». ‘Абд ал-Мутталиб сказал своему сыну ал-Харису: «Защищай меня, чтобы я смог копать. Ей-богу, я продолжу делать то, что мне велено!» [8, с. 41]. Попытки курайшитов помешать ему привели к тому, что ‘Абд ал-Мутталиб дал обет, ставший отправной точкой в истории его сына ‘Абд Аллаха. Как известно, он пообещал принести в жертву Аллаху при Каабе одного из сыновей, в том случае, если их число достигнет десяти, и они будут достаточно зрелыми для того, чтобы защитить его (لينحرن أحدهم لله عند الكعبة) [4, с. 151]. Десятым сыном ‘Абд ал-Мутталиба, которому выпал жребий быть принесенным в жертву,

стал 'Абд Аллах. После того, как гадание на стрелах указало на 'Абдаллаха, 'Абд ал-Мутталиб отправился с ним к идолам Исафу и На'иле, намереваясь принести обещанную жертву. Только благодаря новому вмешательству курайшитов и других сыновей 'Абд ал-Мутталиба жертва не была принесена немедленно. Рассказ об этом вмешательстве, как он представлен в тексте Ибн Исхака – Ибн Хишама, содержит важную, с точки зрения анализа предания, информацию.

فأخذه عبد المطلب بيده و أخذ الشفرة، ثم أقبل به إلى إساف و نائلة ليذبحه، فقامت إليه قریش من أئديتها، فقالوا: ماذا تريد يا عبد المطلب؟ قال: أذبحه، فقالت له قریش و بنوه: والله لا تذبحه أبداً حتى تُعذر فيه. لئن فعلت هذا لا يزال الرجل يأتي بابنه حتى يذبحه، فما بقاء الناس على هذا!

«Взял 'Абд ал-Мутталиб его ('Абд Аллаха) за руку, взял лезвие (*нож*) и направился к Исафу и На'иле, с целью зарезать его ('Абд Аллаха). Тогда курайшиты обратились к нему и сказали: «что ты хочешь, 'Абд ал-Мутталиб?». Сказал: «Зарезать его». Сказали ему курайшиты и сыновья его: «Ей-богу, не режь его ни в коем случае, пока не попробуешь выкупить его. Если ты сделаешь это, то и другие станут резать своих сыновей, что останется от людей?» [4, с. 153].

Реакция курайшитов и сыновей 'Абд ал-Мутталиба на его действия в отношении 'Абд Аллаха, свидетельствует в пользу того, что практика человеческих жертвоприношений в Мекке середины VI в. не была обычным явлением. Действительно, имеющиеся в нашем распоряжении мусульманские источники, в которых описываются религиозные верования и практики арабов джахилийской эпохи, не упоминают человеческие жертвоприношения. О них молчит текст Корана, не встречаются они и в дальнейшем тексте Ибн Исхака – Ибн Хишама. Нам уже приходилось касаться вопроса о формах ритуальных действий у арабов язычников [10, с. 140–151]. Напомним, что Хишам б. Мухаммад ал-Калби (ум. в 204/819–20 или 206/821–22 гг.) в тексте «Книги об идолах» выделяет следующие из них: установка и обход идолов; кровавые жертвоприношения; посвящение идолам части урожая; ритуальные возлияния; кормление идолов; многочисленные и разнообразные «дары», приносимые в наиболее почитаемые святилища; обривание головы перед идолами; паломничества к святилищам; посвящение языческим божествам животных; многочисленные индивидуальные прозаические и стихотворные обращения к божествам [11, с. 14–38]. Обращает на себя внимание то, что всякий раз, когда ал-Калби упоминает кровавые жертвоприношения, речь идет только о жертвоприношении животных. Сведения ал-Калби подтверждает 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани (ум. в 544/1153 г.), когда сообщает о верованиях арабов идолопоклонников, говоря, что они: «не признавали посланников и поклонялись идолам. Они утверждали, что это – их заступники перед Аллахом в будущем жилище. Они совершали к ним паломничество, закалывали ради них жертвенных животных, совершали жертвоприношения, старались снискать их расположение через богослужebные обряды и ритуалы, они устанавливали дозволенное и запретное. Это – большинство арабов...» [12, с. 57–58]. Не упоминает человеческие жертвоприношения у арабов и Абу Рейхан ал-Бируни (362/973–439/1048 гг.) [13, с. 368–371].

Сообщения о таких жертвоприношениях, правда, не у арабов Хиджаза, а в государстве Лахмидов, содержатся в сочинениях христианских авторов. В

частности, Прокопий Кесарийский в тексте «Войны с персами» сообщает, что: «Немного времени спустя сарацинские вожди Арефа и Аламундар (*ал-Мунзир III ок. 512–554 гг.*) начали между собой войну, одни, безо всякой помощи, как со стороны римлян, так и со стороны персов. Во время одного набега Аламундар взял в плен одного из сыновей Арефы, когда тот пас лошадей, и тотчас принес его в жертву Афродите» (XXVIII: 12) [14, с. 164]. Под именем Афродиты в данном случае следует понимать арабскую богиню ал-‘Уззу [15, с. 498]. С именем ал-Мунзира связано и сообщение монаха Дады о жертвоприношении четырехсот пленниц, а Евагрий Схоластик говорит о человеческих жертвоприношениях, которые совершал до крещения ан-Нуман III (579–601гг.). Эти же два лахмидских правителя фигурируют в сообщениях источников о двух столпах, которые намазывались кровью казненных людей и убитых животных [16, с. 337, 408, 343]. Как бы ни решался исследователями вопрос о распространенности человеческих жертвоприношений в государстве Лакмидов, а следует подчеркнуть, что он до сих пор остается открытым [16, с. 343], нельзя не признать принципиального отличия между возможной практикой лакмидских правителей и обетом ‘Абд ал-Мутталиба. В первом случае речь идет о казнях преступников или пленных, если и имевших характер жертвоприношений, то, вероятно, преследовавших некие политические цели – военную победу или укрепление власти правителя. В пользу такой трактовки может свидетельствовать то, что все подобные случаи, встречающиеся в источниках, напрямую связаны с именами лакмидских царей или военными действиями.

Подобные смыслы отсутствуют в рассказе об ‘Абд ал-Мутталибе и ‘Абд Аллахе. Напротив, связь между обретением источника Замзам и просьбой об увеличении числа сыновей, позволяет предположить, что мы, вероятно, имеем дело с рудиментами культа плодородия, связанного с верой в неисчерпаемую и оплодотворяющую силу водной стихии [17, с. 186–187]. Неслучайно то, что дух, явившийся ‘Абд ал-Мутталибу с повелением выкопать Замзам, дает этому источнику следующую характеристику: «Не истощается и не вычерпывается никогда... (لا تَنْزَفُ أَبَدًا وَ لَا تُدَمُّ)» [4, с. 143]. В пользу того, что такая вера у арабов действительно существовала, свидетельствуют арабские поэтические тексты. Так, анализируя выражение «корень сырой земли», встречающееся, в частности, у Имруулкайса, Мутаммима б. Нувайры и других, употребляемое в качестве устойчивой метафоры для «обозначения некой конечной субстанции, к которой может восходить родословие человека», П. А. Грязневич обратил внимание на понятие – «сырая земля, влажная почва» (ثَرَى) [9, с. 109]. Поиск ассоциаций, на основе которых могла родиться подобная метафора, привел его к следующему выводу: «Они восходили к древнейшим представлениям о почве, оплодотворяемой влагой, как о всепорождающей стихии, праматери всего живого, в том числе и человека...» [18, с. 86–88].

Возвращаясь к теме жертвоприношения ‘Абд Аллаха, отметим, что и сам обет ‘Абд ал-Мутталиба – принести одного из девяти будущих сыновей в жертву – может, до определенной степени, рассматриваться в контексте жертвенной практики, связанной с культами плодородия. Смысл его очевиден – приобретение у

божества жизни восьмерых сыновей, ценой одного, отданного божеству. О том, что человеческие жертвоприношения в семитской среде были связаны, в том числе, с культами плодородия, свидетельствуют, например: «многие символы на стелах карфагенского тофета: гранатовое яблоко, рыба, голубь, мышь, заяц, бык и чаша» [19, с. 369]. Следы подобной связи можно обнаружить, в частности, в тексте Торы. Действительно, после того, как Авраам успешно прошел испытание с жертвоприношением Исаака, ангел передал ему следующее: «Мною клянусь, говорит Господь, что, так как ты сделал сие дело, и не пожалел сына твоего, единственного твоего, то Я благословляя благословлю тебя и умножая умножу семя твое, как звезды небесные и как песок на берегу моря» (Быт. 22: 16) [20]. Прослеживается эта связь, хотя и менее явно, и в кораническом тексте. Так, повествование о «кротком юноше», которого Ибрахим должен был принести в жертву, начинается с мольбы Ибрахима о потомстве: «Господи, одари меня из числа праведников» (رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ) (XXXVII: 100) [21]. Заканчивается этот коранический отрывок упоминанием о новом сыне Ибрахима – Исхаке, и потомстве его и Ибрахима.

وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ. وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَ عَلَىٰ إِسْحَاقَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ مُبِينٌ.

«Мы обрадовали его вестью об Исхаке – пророке из числа праведников. Мы благословили его и Исхака. Среди их потомства есть творящие добро и поступающие явно несправедливо к самим себе» (XXXVII: 112–113) [21]. Между этими аятами, сразу вслед за описанием жертвоприношения Исма'ила и похвалой Ибрахиму, в кораническом тексте в его адрес содержится: كَذَلِكَ نَحْزِي الْمُحْسِنِينَ. إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ – «Так Мы воздаем творящим добро. Воистину, он – один из Наших рабов» (XXXVII: 110–111) [21]. Следует отметить, что многие комментаторы Корана не усматривали в этих аятах причинно-следственной связи. Так, например, Ибн Касир (701/1302–774/1373 гг.) писал: «Воистину так Мы воздаем творящим добро». То есть: «Так Мы поступаем с теми, кто искренне поклоняется Аллаху в своем горе и несчастье. Мы создаем для них выход» [22, с. 576]. Несмотря на подобные толкования, учитывая содержание соответствующего отрывка из книги Бытия, рискуем предположить наличие между приведенными аятами именно причинно-следственной связи. Иными словами, рождение Исхака и появление на свет потомства его и Ибрахима, если следовать логике коранического текста, является следствием жертвоприношения Исма'ила.

Сказанное позволяет, на наш взгляд, сделать некоторые промежуточные выводы. Связь между новым обретением колодца Замзам и последующей плодovitостью 'Абд ал-Мутталиба, как она представлена в предании, вероятно, отражает древние арабские верования в оплодотворяющую силу водной стихии. Можно предполагать, что именно они составили первоначальное ядро истории 'Абд ал-Мутталиба и его сыновей. Обет и попытка принести одного из них в жертву, как показывает реакция курайшитов, были явлением исключительным для повседневной жизни Мекки, в которой уже изгладилась, если и была ранее, память о человеческих жертвоприношениях. Молчание мусульманских источников о подобной практике жертвоприношений у арабов джахилии свидетельствует о том,

что решение ‘Абд ал-Мутталиба о жертвоприношении сына не имело каких-либо известных прототипов. Не может рассматриваться в качестве таковых и практика арабских правителей из державы Лахмидов. Даже если неоднозначные сообщения источников интерпретировать в пользу существования практики человеческих жертвоприношений у Лахмидов, эти жертвоприношения, как представляется, имели принципиально иной характер и преследовали иные цели, нежели жертвоприношение, которое намеревался совершить ‘Абд ал-Мутталиб. Единственным известным прототипом его обета может служить нарратив о жертвоприношении Исма‘ила Ибрахимом. Трудно сказать, было ли известно об этой библейской истории ‘Абд ал-Мутталибу, зато очевидно, что ее в кораническом варианте знал Ибн Исхак и авторы преданий, которые он использовал в качестве своих источников. Сказанное приводит к необходимости продолжить анализ предания об ‘Абд Аллахе, учитывая его возможную зависимость от коранического рассказа о жертвоприношении Исма‘ила. Следует сказать, что в отечественной историографии уже отмечалось сходство ситуаций с жертвоприношением сыновей, в которых оказались Ибрахим и ‘Абд ал-Мутталиб [23, с. 62–63].

Принимая во внимание многочисленные различия между двумя преданиями, попытаемся выделить основные точки соприкосновения, которые, на наш взгляд, существуют между ними. Импульсом, определившим развитие сюжета в обеих историях, стало пророческое/вещее сновидение. Содержание этих сновидений, однако, различно: в первом случае, Ибрахим видит во сне, что приносит в жертву (дословно: *ذَبَحَ* – режет, закалывает) Исма‘ила (XXXVII: 102); во втором, ‘Абд ал-Мутталибу приходит повеление раскопать Замзам. Учитывая разницу в содержании сновидений, сам факт того, что они в обоих случаях определяют дальнейшие действия Ибрахима и ‘Абд ал-Мутталиба, а также то, что в них сообщается божественная воля, еще не может рассматриваться в качестве доказательства связи этих преданий. Вера в вещи/пророческие сны издревле является общим местом для религиозного сознания самых различных культур и народов, в том числе и на Ближнем Востоке [24, с. 176]. Так, например, широко известен текст, с упоминанием пророческого сна энси Лагаша Гудеа, правившего в Месопотамии при кутиях во второй половине XXII в. до Р.Х. [25, с. 38–55]. Однако, на наш взгляд, несколько обстоятельств позволяют, если и не говорить о сюжетной зависимости сновидения ‘Абд ал-Мутталиба в тексте Ибн Исхака – Ибн Хишама от коранического рассказа о сновидении Ибрахима, то, во всяком случае, отметить их близость. Во-первых, несмотря на разницу в содержаниях, оба сновидения имеют один конечный результат – попытку жертвоприношения сыновей. Во-вторых, как отмечалось выше, вполне вероятно, что в их основе лежит один мотив – приобретение потомства. Далее, существенным, по нашему мнению, является и то, что в тексте Торы отсутствует упоминание о сне Авраама, который бы предшествовал жертвоприношению сына. Напротив, диалог, состоявшийся между Богом и Авраамом, предполагает, что Авраам в тот момент бодрствовал: «И было, после этих событий Бог испытал Авраама, и сказал ему: Авраам! И он сказал: вот я!» (Быт. 22:1) [20]. Следовательно, если предположить, что повеление раскопать Замзам в нашем сюжете играет двоякую функцию – подчеркнуть связь между

колодцем Исма'ила и рождением 'Абд Аллаха, с одной стороны, а с другой, является прелюдией к рассказу об обете 'Абд ал-Мутталиба, мы вправе исключить, по крайней мере, влияние на этот сюжет внешней иудейской традиции. Это, в свою очередь, вновь возвращает нас в поисках прототипа сюжетной линии «сновидение – жертвоприношение» в истории 'Абд Аллаха к кораническому тексту о жертвоприношении Исма'ила.

Наконец, нельзя не отметить еще одно совпадение в рассказах о двух сновидениях. Ибрахим в тексте Корана, обращаясь к своему сыну, говорит: *أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ* «Я вижу во сне, что закалываю тебя». Использование в данном случае глагола *رَأَى* – «видеть» [9, с. 281] – в форме первого лица, настоящего-будущего времени – «вижу» – должно означать, что данное видение повторялось несколько раз. И. Ю. Крачковский в комментарии к соответствующему месту своего перевода Корана отмечает, что оно приходило к Ибрахиму: «три ночи подряд – 8–10 зу-л-хиджжа» [26, с. 599]. В тексте Ибн Исхака – Ибн Хишама, в одной версии рассказа о сновидении 'Абд ал-Мутталиба, оно повторяется четырежды, во второй версии – дважды [4, с. 143, 145].

قال عبدُ المطلب: إني لنأْم في الحجر إذ أتاني أت فقال: احفر طَيِّبَةً. قال: قلت: و ما طيبة؟ قال: ثم ذهب عني. فلما كان الغد رجعتُ إلى مضجعي فَنِمْتُ فيه، فجاءني فقال: احفر بَرَّةً. قال: و ما برة؟ قال: ثم ذهب عني، فاما كان الغد رجعتُ إلى مَضْجَعِي فَنِمْتُ فيم، فجاءني فقال: احفر المَضْنونَةَ. قال: فقالت: و ما المَضْنونَةُ؟ قال: ثم ذهب عني. فلما كان الغد رجعتُ إلى مضجعي فَنِمْتُ فيه، فجاءني فقال: احفر زمزم.

«Сказал 'Абд ал-Мутталиб: «Я спал в Хиджре. Он пришел ко мне и сказал: «Выкопай Тайбу». Сказал (*Абд ал-Мутталиб*): «что такое Тайба?». Затем он ушел от меня. Когда завтра я вернулся к своему ложу и заснул на нем, пришел ко мне и сказал: «выкопай Барру». Сказал: «что такое Барра?». Затем он ушел от меня. Когда завтра я вернулся к своему ложу и уснул на нем, пришел ко мне и сказал: «Выкопай ал-Маднуна». Сказал: «что такое ал-Маднуна?». Затем он ушел от меня. Когда завтра я вернулся к своему ложу и заснул на нем, пришел ко мне и сказал: «Выкопай Замзам» [4, с. 143]. Таким образом, повторяемость сновидений является еще одной общей чертой, между кораническим рассказом о жертвоприношении Исма'ила и вещим сном 'Абд ал-Мутталиба.

Коснувшись темы чудесных сновидений Ибрахима и 'Абд ал-Мутталиба, нельзя не отметить того, что и пророк Мухаммад, согласно мусульманской традиции, получал откровения во сне. Джалал ад-Дин ас-Суйути (849/1445–910/1505 гг.), классифицируя откровения пророка по обстоятельствам их ниспослания, в отдельный вид выделяет «ниспосланное в постели и во сне» [27, с. 38]. Более того, в тексте Ибн Исхака – Ибн Хишама, в соответствии с Кораном и литературой хадисов, прямо сообщается о том, что первое явление Джибрила пророку произошло во время сна:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فجاءني جبريل، و أنا نائم، بَنَمَطٍ من ديباج فيه كتاب، فقال اقرأ؛ قال: قلت: ما أقرأه؟ قال: فَعَنَّتْني به حتى ظننتُ أنه الموت، ثم أرسلني فقال: اقرأ؛ قال: قلت: ما أقرأه؟ قال: فَعَنَّتْني به حتى ظننتُ أنه الموت، ثم أرسلني، فقال: اقرأ؛ ماذا أقرأ؟ قال: فَعَنَّتْني به حتى ظننتُ أنه الموت، ثم أرسلني، فقال: اقرأ؛ قال: قلت: ماذا أقرأ؟ ما أقول ذلك إلا افتداء منه أن يعود لي بمثل ما صنع بي؛ فقال:

"اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ". ففقرأتهم ثم انتهى فأنصرف عني و هببت من نومي...

«Сказал посланник Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, пришел ко мне Джibrил, а я спал, с ним – кусок шелка, в котором книга. Сказал: «Читай!». Я сказал: «Я не читаю». Тогда он стал душить меня, ею (*книгой*) так, что я думал – это смерть. Затем обратился ко мне и сказал: «Читай». Я сказал: «Я не читаю». Тогда он стал душить меня, ею так, что я думал – это смерть. Затем обратился ко мне и сказал: «Читай». Я спросил: «Что читать?». Тогда он стал душить меня, ею так, что я думал – это смерть. Затем обратился ко мне и сказал: «Читай». Я спросил: «Что читать?». Я сказал это не для чего иного, кроме как для того, чтобы избавиться от него, чтобы он не вернулся ко мне и не стал делать подобное тому, что делал прежде. Он сказал: «Читай! Во имя Господа твоего, который создал, создал человека из сгустка крови. Читай! И Господь твой щедрейший, который научил каламом. Научил человека тому, чего он не знал». Я прочитал это, затем он закончил и ушел от меня и я пробудился от моего сна» [4, с. 237].

Отметим выражение: «и я пробудился от моего сна», стоящее в конце отрывка и означающее, что все действие происходило во сне. Сказанное о начале откровений пророка находит отражение и в литературе хадисов. «Сообщается, что мать правоверных Аиша, да будет доволен ею Аллах, сказала: «Ниспослание откровений посланнику Аллаха, *ص*, началось с благого видения во сне, а никаких иных видений, кроме приходивших подобно утренней заре, он никогда не видел» (ал-Бухари, 3) [28, с. 22]. Уже Р. Белл и У. М. Уотт отмечали, что общим местом в тексте Корана для описания откровений, получаемых пророками, является то, что: «обычно передаются не слова откровения, а определенная линия поведения или образ действий, т.е. нечто, что необходимо сделать, а не сказать» [29, с. 30]. Все три рассматриваемых текста – о сновидениях Ибраhима, ‘Абд ал-Мутталиба и Мухаммада – подтверждают это наблюдение. Вместе с тем, если в кораническом тексте, посвященном Ибраhиму, речь идет о видении, а не о вербально выраженном приказе, то в случаях с ‘Абд ал-Мутталибом и Мухаммадом ситуация совсем иная. Сравнение вышеприведенного отрывка, передающего содержание сна ‘Абд ал-Мутталиба, с текстом, раскрывающим опыт откровения пророка, выявляет, как кажется, их стилистическую близость. Действительно, в обоих случаях проявление божественной воли требует действия и передается глаголами, стоящими в повелительном наклонении (أَمْرٌ) – احْفَظْ (выкопай), اِقْرَأْ (читай). В обоих случаях требование действия от получателя откровения повторяется четырежды. Повторы имеют одинаковую структуру: требование действия – вопрос адресата – отсутствие ответа – действие передатчика откровения (уход/удушение) – повторение требования действия. Наконец, обе текстологические ситуации находят одинаковое разрешение, которое заключается в получении ответов/разъяснений на вопросы адресатов чудесных сновидений. ‘Абд ал-Мутталиб получает ответ на вопрос – «что такое Замзам?», Мухаммад на вопрос – «что читать?». Сказанное, по нашему мнению, позволяет предполагать то, что на формирование предания о сновидении

'Абд ал-Мутталиба оказали влияние, как история Ибрахима, так и сообщения о соответствующем опыте пророка Мухаммада.

Возвращаясь к теме поиска точек соприкосновения между преданиями о попытках принесения в жертву Исма'ила и 'Абд Аллаха, нельзя не отметить того, что в каждом из них подчеркивается зрелый возраст потомков, предназначенных для жертвоприношения. Так, в кораническом тексте об Исма'иле сказано: *فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ*, что традиционно переводят как: «когда он достиг (*возраста*), чтобы усердствовать вместе с ним» (XXXVII: 102) [21]. Действительно, одно из значений глагола *بَلَغَ* – «достигать зрелости, совершеннолетия, становиться взрослым» [9, с. 84]. Допуская, что глагол в данном случае употреблен именно в этом значении, нет оснований понимать под *السَّعْيَ*, как считают некоторые, ритуальный бег между Сафа и Марва [26, с. 599]. Комментируя соответствующий аят, Ибн Касир писал: «Когда он достиг того возраста, чтобы усердствовать вместе с ним». Это значит, что когда он вырос и стал ходить вместе со своим отцом. Ибн 'Аббас истолковывал: «Когда он стал юношей и мог трудиться, как его отец» [22, с. 575]. Мы уже отмечали, что обет 'Абд ал-Мутталиба в тексте Ибн Исхака – Ибн Хишама предполагал жертвоприношение одного из десяти сыновей, в том случае, если они достигнут зрелости: *ثُمَّ بَلَّغُوا مَعَهُ حَتَّى يَمْنَعُوهُ* – «потом достигнут зрелости, чтобы защищать его» [4, с. 151].

Для понимания связи двух преданий в вопросе возраста жертвы важным обстоятельством, на наш взгляд, является то, что он определен функционально – способность Исма'ила работать вместе с отцом, способность сыновей 'Абд ал-Мутталиба его защитить. В свете сказанного, закономерным представляется постановка следующего вопроса: О какой совместной работе Ибрахима и Исма'ила может идти речь? Коранический текст содержит упоминание только об одном случае подобной работы – возведение/очищение Ка'бы. *وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَ إِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ*. «Вот Ибрахим и Исма'ил подняли основание Дома: Господь наш! Прими от нас! Воистину, Ты – Слышащий, Знающий» (II: 127) [21]. Хадис, возводимый к Ибн 'Аббасу, часть из которого относится к категории *الْمَرْفُوعِ*, насыщает кораническое сообщение деталями: «они принялись возводить стены на основах этого Дома, и Исма'ил носил камни, а Ибрахим – строил. Когда же стены были возведены, Исма'ил принес и поставил этот камень для Ибрахима. Он встал на него и продолжил строительство, Исма'ил же подносил ему камни...» [30, с. 279].

Аргументом в пользу того, что между строительством Ка'бы и жертвоприношением Ибрахима подразумевается некая связь, может служить содержание аята, следующего непосредственно за аятом, в котором упоминается о строительстве Дома. *رَبَّنَا وَ اجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَ أَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَ تَبَّ*. «Господь наш! сделай нас покорившимися Тебе, а из нашего потомства – общину, покорившуюся Тебе. Покажи нам обряды поклонения и прими наше покаяние». (II: 128) [21]. Как известно, слово *منسك* в арабском языке имеет несколько значений: «1) место отправления религиозных обрядов; 2) хижина отшельника, келья; 3) церемония, обряд» [9, с. 800]. В кораническом контексте этот

термин чаще всего употребляется для обозначения обрядов хаджжа, ритуального жертвоприношения животных (XX: 34), «особо важных, отличных от повседневных сакральных действий, связанных со священными месяцами» [31, с.157]. Учитывая то, что в предыдущем аяте речь идет о строительстве Ка'бы, а также то, что именно на Ибрахима была возложена обязанность призвать людей к хаджжу (XX: 27), следует считать, что в тексте приведенного аята, речь идет об обрядах хаджжа. Кульминацией этих обрядов, как известно, является праздник жертвоприношения, установленный в память о жертвоприношении Ибрахима. Подчеркивая связь этого жертвоприношения с Ка'бой, отметим, что согласно преданию, возводимому к Сафии б. Шейба, рога барана, принесенного в жертву вместо Исма'ила, хранились в Ка'бе [30, с. 284–285]. Таким образом, указание на возраст Исма'ила в момент принесения его в жертву должно, по нашему мнению, рассматриваться в контексте строительства Ка'бы, которое, в свою очередь, должно было быть осуществлено с целью установления обрядов хаджжа.

Обратимся вновь к преданию об 'Абд ал-Мутталибе. Необходимость иметь десять сыновей, достигших зрелости, как мы видели, обусловлена стремлением 'Абд ал-Мутталиба преодолеть сопротивление курайшитов и выполнить повеление, внушенное свыше – раскопать Замзам. Этим стремлением обусловлен и его обет о принесении в жертву одного из сыновей. Таким образом, как и в случае с Ибрахимом и Исма'илом, в конечном счете, жертвоприношение 'Абд ал-Мутталиба напрямую связано с храмом Ка'бы. Различие заключается только в том, что 'Абд ал-Мутталиб не строит/очищает Ка'бу, а реконструирует пространство вокруг храма, возвращая ему тот вид, который оно имело при Ибрахиме. Далее, цели действий 'Абд ал-Мутталиба и Ибрахима совпадают. Так, если строительство Ка'бы имеет своей целью установление одного из важнейших обрядов поклонения – хаджжа, то раскопки Замзема предпринимаются для облегчения его выполнения. Действительно, в тексте Ибн Исхака – Ибн Хишама неоднократно говорится о том, что Замзам предназначен для нужд паломников. Так, согласно словам, приписываемым самому 'Абд ал-Мутталибу, после его решения выкопать Замзам, ему было велено призвать к воде, утоляющей жажду паломников: *ثم ادْعُ بِأَمَاءِ الرَّوَى: غير الكَيْرِ يَسْقَى حَجِيجَ اللَّهِ...* [4, с. 145]. В другом месте сообщается, что 'Абд ал-Мутталиб выполнил это повеление и сделал Замзам колодцем для паломников, что возвысило род 'Абд Манаф [4, с. 150]. Сказанное приводит нас к выводу о том, что указание на определенный возраст, которого должны были достичь Исма'ил и 'Абд Аллах, прежде чем их принесут в жертву, в текстах преданий не является случайным совпадением и должно рассматриваться в контексте работ, связанных с Ка'бой, как важная деталь, объединяющая эти предания. Еще более существенной следует признать связь между этими работами и жертвоприношением, которая прослеживается и в истории Исма'ила и в истории 'Абд Аллаха.

В этой связи, обращает на себя внимание то, что согласно мусульманским преданиям, пророк Мухаммад также принял участие в перестройке Ка'бы, которая была предпринята курайшитами между 603–605 гг. [3, с. 67]. Текст Ибн Исхака – Ибн Хишама содержит рассказ об этом событии [4, с. 192–198]. Начинается он с указания возраста, которого достиг на тот момент Мухаммад. *قال ابن إسحاق: فلما بلغ*

...رسول الله صلى الله عليه و سلم خمسا و ثلاثين سنة...» [4, с. 192]. В данном случае, как кажется, у нас нет оснований для проведения параллелей с историями Исма'ила и 'Абд Аллаха, поскольку указанный возраст, не связан с физической способностью Мухаммада принять участие в перестройке Ка'бы. Скорее всего, указание возраста пророка выполняет в этом месте текста функцию простой датировочной формулы. Кроме того, в рассказе об участии пророка в перестройке Ка'бы отсутствуют упоминания о каких-либо – тем более человеческих – жертвоприношениях. Вместе с тем, нельзя не отметить одну деталь, сближающую, по нашему мнению, повествования о попытке 'Абд ал-Мутталиба выполнить данный им обет и об участии Мухаммада в событиях, связанных с перестройкой Ка'бы. Речь идет о ясном указании божества на избранность 'Абд Аллаха и Мухаммада, осуществленном при помощи жребия (случая). В истории 'Абд Аллаха это указание реализуется путем гадания по стрелам, в истории пророка – через его своевременное появление в дверях ограды Ка'бы. Как известно, споры между курайшитами по вопросу о том, представители какой племенной группы должны водрузить на место черный камень, чуть было не привели к войне между ними. Тогда, по совету Абу Умайя б. ал-Мугира, было принято решение, что спор должен разрешить первый, кто войдет на территорию Ка'бы: *أول من يدخل من باب هذا المسجد...* [4, с. 197]. Случай указал на Мухаммада, который нашел приемлемое для всех участников конфликта решение, в конечном счете, водрузив камень на место своими руками и обмазав его раствором. В связи со сказанным, обратим внимание на то, что критерий избранности объединяет в рамках мусульманской традиции, не только истории 'Абд Аллаха и Мухаммада, связанные с Ка'бой, но и, что очевидно, предание об Исма'иле. Нам уже приходилось касаться темы средневековых споров между мусульманскими богословами и иудеями по вопросу о том, Исхак или Исма'ил предназначался для жертвоприношения, которое должен был совершить Ибрахим. Как мы имели возможность убедиться, суть этого спора – вопрос об избранности этнопредков [32, с. 79–99]. Таким образом, относительно критерия божественной избранности все три предания – об Исма'иле, 'Абд Аллахе, Мухаммаде – объединяются в рамках традиции и связываются с Ка'бой.

Поиски точек соприкосновения в содержании преданий о жертвоприношениях Ибрахима и 'Абд ал-Мутталиба заставляют нас обратить внимание на еще один, очевидный и объединяющий их аспект. Оба жертвоприношения осуществляются по формуле: «Душа за душу, кровь за кровь, жизнь за жизнь» и связаны с так называемыми «жертвами замещения» [19, с. 372]. Практика совершения подобных жертвоприношений получила широкое распространение у семитских народов уже в древности [33, с. 249; 34, с. 255]. Действительно, касательно Исма'ила в кораническом тексте говорится: *وَقَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ* – «Мы выкупили его великой жертвой» (XXXVII: 105) [21]. Мусульманское предание дополняет это сообщение: «Али (да будет доволен им Аллах) сказал, что этим выкупом стал белый баран с ясными глазами и крепкими рогами. Ибн 'Аббас (да будет доволен им Аллах) сказал: «Этот баран предварительно в течение сорока лет пасся в Раю». Саид ибн

Джубайр сказал: «Это был рыжий баран, который до заклания пасся в Раю». Есть мнение, что это был баран сына Адама, который пребывал в Раю до того, как стать выкупом за Исма'ила. Муджахид сказал, что этот баран был принесен в жертву в Мине» [22, с. 576]. В случае с 'Абд Аллахом выкупом, как известно, стали сто верблюдов, на которых трижды указал жребий [4, с. 155]. Очевидно, что в иудейской и мусульманской традициях Авраам/Ибрахим совершает подобное жертвоприношение впервые, устанавливает прецедент. Предание, связанное с 'Абд Аллахом, изображает дело таким образом, что 'Абд ал-Мутталибу практика жертвоприношений с использованием «жертвы замещения» неизвестна. Неизвестна она, согласно тексту Ибн Исхака – Ибн Хишама, и населению Мекки. Только ответ прорицательницы, полученный ею после вопрошания духа, позволил 'Абд ал-Мутталибу использовать эту практику. «Возвращайтесь в свою страну, поставьте вашего спутника и десять верблюдов, затем погадайте на стрелах на них и на него. Если выпадет на вашего спутника, увеличьте количество верблюдов, до тех пор, пока ваш бог не согласится. Если выйдет на верблюдов, режьте их за него – *وإنْ - خَرَجَتْ عَلَى الْإِبِلِ فَانْحَرُوهَا عَنْهُ*» [4, с. 154]. Таким образом, согласно преданию, 'Абд ал-Мутталиб, намереваясь принести в жертву 'Абд Аллаха, вновь, вслед за Ибрахимом, «открывает» возможность использования в подобных случаях «жертвы замещения».

Сравнительный анализ текстов преданий позволяет выявить еще одну, возможно, что второстепенную, но сближающую их черту. Речь идет о поведении Исма'ила и 'Абд Аллаха, предназначенных для жертвоприношения. В отличие от библейского Исаака, Исма'ил и 'Абд Аллах (после того, как на него указал жребий) полностью осведомлены об ожидающей их участи. Участь эта, однако, не вызывает с их стороны никаких возражений. Согласно кораническому тексту, Исма'ил, обращаясь к отцу, говорит: *يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ* «Отец мой! Сделай то, что тебе велено. Если Аллах пожелает, ты найдешь меня одним из терпеливых» (XXXVII: 102) [21]. 'Абд Аллах, хотя и не произносит подобного, однако безропотно следует за 'Абд ал-Мутталибом к Исафу и На' иле, где тот намеривается принести его в жертву, затем к прорицательнице в Медину и Хайбар, после покорно переносит десять гаданий по стрелам, пока жребий не указывает на верблюдов, наконец, выдерживает еще три гадания, убедивших 'Абд ал-Мутталиба в том, что жребий указал на верблюдов не случайно. После всех испытаний, вновь следует за 'Абд ал-Мутталибом к Вахбу б. Абу Манаф б. Зухра, где, согласно с волей отца, вступает в брак с Аминой б. Вахб. На протяжении всего этого времени, как явствует из текста Ибн Исхака – Ибн Хишама, 'Абд Аллах позволяет себе нарушить молчание только один раз. Отвечая на предложение женщины, мимо которой он проходил с 'Абд ал-Мутталибом, 'Абд Аллах мотивирует свой отказ тем, что: *أنا مع أبي، و لا أستطيع جِلافة، و لا فراقه* «Я с моим отцом, и я не могу противоречить ему и оставить его» [4, с. 157]. Сказанное доказывает, что и Исма'ил и 'Абд Аллах, оказавшись в сходных условиях, проявляют одни и те же качества – терпение и покорность.

Таковы, на наш взгляд, наиболее очевидные точки соприкосновений и взаимосвязи, существующие между кораническим рассказом о Ибрахиме и Исма'иле и преданием об 'Абд ал-Мутталибе и 'Абд Аллахе, зафиксированном в

тексте Ибн Исхака – Ибн Хишама. Первичным, очевидно, следует считать текст Корана, через призму которого осуществлялись осмысление и корректура истории 'Абд ал-Мутталиба и 'Абд Аллаха. Кроме того, как мы видели, в некоторых моментах – пророческий сон, сопричастность к работам в Ка'бе, благодаря которой проявляется избранность персонажей – оба предания совпадают с сохранными традицией сообщениями о жизни пророка Мухаммада. Следовательно, литературная история 'Абд ал-Мутталиба и 'Абд Аллаха формировалась с учетом этих сообщений.

Анализ преданий, позволивший выявить общее между ними, позволяет поставить и вопрос об их очевидных отличительных особенностях. Если мы признаем зависимость предания об 'Абд Аллахе от коранической истории Ибрахима и Исма'ила, то каким образом, в таком случае, могут быть объяснены расхождения между ними? По причинам своего происхождения уникальные особенности истории 'Абд Аллаха, на наш взгляд, могут быть объединены в три группы. К первой из них следует отнести те, существование которых обусловлено реальным содержанием, лежащих в основе этой истории событий, которые ни каким образом не могли подвергнуться идеологической и литературной ретуши. Так, не вызывает сомнений реальность расчистки колодца Замзам 'Абд ал-Мутталибом, что следует связывать с унаследованным им «от своего отца через дядю» правом обеспечивать паломников водой [35, с. 51]. Очевидно, что эта деталь отличает деятельность 'Абд ал-Мутталиба, от деятельности Ибрахима по возведению Ка'бы (II: 127). Далее, если Ибрахим осуществляет свою работу с Исма'илом – непосредственным объектом жертвоприношения, то 'Абд ал-Мутталиб использует помощь старшего сына ал-Хариса, поскольку 'Абд Аллаху еще только предстояло появиться на свет. Этим же обстоятельством объясняется хронологический зазор между данным 'Абд ал-Мутталибом обетом и попыткой его исполнить, в то время как Ибрахим приступает к жертвоприношению сына, непосредственно после сообщения ему о содержании своего сновидения (XXXVII: 102–103). Наличие у 'Абд ал-Мутталиба, на момент исполнения обета, десяти сыновей предполагает выбор между ними, которого лишен Ибрахим. Наконец, реально существовавшей правовой нормой, в соответствии с которой цена жизни составляла десять верблюдов, может быть объяснено их наличие в качестве «жертвы замещения» в сюжете, посвященном 'Абд Аллаху, в отличие от барана, которым была выкуплена жизнь Исма'ила.

Вторая группа различий между двумя преданиями определяется, по нашему мнению, тем, что Ибрахим и Исма'ил обладают пророческим статусом, которого лишены, пребывающие в язычестве, 'Абд ал-Мутталиб и 'Абд Аллах. Язычество 'Абд ал-Мутталиба – принципиальный вопрос для мусульманской традиции. Так, например, известна история, когда Абу Лахаб, являвшийся на тот момент главой рода, лишил Мухаммада своего покровительства, за то, что тот на вопрос о посмертной судьбе 'Абд ал-Мутталиба, ответил: «Он – в огне!» [3, с. 82]. Будучи язычником, 'Абд ал-Мутталиб вынужден был прибегнуть к гаданию по стрелам, чтобы выяснить волю божества. Напомним, что эта практика осуждается в тексте Корана: *إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ*. «Воистину,

опьяняющие напитки, азартные игры, каменные жертвенники (или идолы) и гадательные стрелы являются скверной из деяний дьявола» (V: 90) [21]. Язычеством ‘Абд ал-Мутталиба объясняется и его обращение к прорицательнице. В тексте она названа عَرَّافَةٌ – «гадалка» [9, с. 510]. Известно, что среди многочисленных категорий гадателей и предсказателей, которые были распространены в доисламской Аравии, ‘аррафы считались наиболее авторитетными. «Гадатели сами являлись инициаторами «контакта» с потусторонними силами: они ведь спрашивали и ждали ответа» [36, с. 11]. В полном соответствии со сказанным, в ответ на запрос ‘Абд ал-Мутталиба, прорицательница отвечает: ارجعوا عنى اليوم حتى يأتى تابعى فأسأله: «возвращайтесь от меня сегодня, ко мне придет дух, и я спрошу его» [4, с. 154]. Данный способ гадания также нашел отражение и осуждение в кораническом тексте. وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا – «Мужи из числа людей искали покровительство мужей из числа джиннов, но они только увеличивали в них страх (или беззаконие)» (LXXII: 6) [21].

Таким образом, двумя указанными обстоятельствами – реальной историей и язычеством ‘Абд ал-Мутталиба и ‘Абд Аллаха – могут быть объяснены практически все расхождения в содержании анализируемых преданий, за исключением одной существенной детали – упоминания о «свете ‘Абд Аллаха». Как известно, первый раз в тексте Ибн Исхака – Ибн Хишама о нем говорится непосредственно вслед за совершением ‘Абд ал-Мутталибом «жертвы замещения» – заклания вместо ‘Абд Аллаха сотни верблюдов. Вновь эта тема возникает в тексте после рассказа о женитьбе ‘Абд Аллаха на Амине б. Вахб. Здесь же помещена иная версия истории, в которой упоминается «свет ‘Абд Аллаха». Еще раз отметим, что в обоих вариантах отсутствуют иснады. Поскольку в русском переводе Н. А. Гайнуллина содержится только один из этих вариантов, приведем их оба.

ذكر المرأة المتعرضه لنكاح عبد الله بن عبد المطلب
(رفض عبد الله طلب المرأة الى عرضت نفسها عليه)

قال ابن إسحاق: ثم انصرف عبد المطلب أخذاً بيد عبد الله، فمرَّ به فيما يزعمن – على امرأة من بني أسد بن عبد العزى بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر، و هى أخت ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى، و هى عند الكعبة؛ فقالت له حين نظرت الى وجهه: أين تذهب يا عبد الله؟ قال: مع أبى، قالت: لك مثل الإبل التى تُحرثُ عنك، وقَع على الآن، قال: أنا مع أبى، و لا أستطيع خلافة، و لا فراقه. (ما جرى بين عبد الله و المرأة المتعرضة له بعد بنائه بأمنة)

فزعوا أنه دخل عليها حين أملاكها مكانه، فوقَّع عليها، فحملت برسول الله صلى الله عليه و سلم، ثم خرج من عندها، فأتى المرأة التى عرضت عليه ما عرضت فقال لها: مالك لا تُعرضين على اليوم ما كنتِ عرضتِ على بالأمس؟ قالت له: فارقك النور الذى كاب معك بالأمس، فليس (لى) بك اليوم حاجة. وقد كانت تسمع من أخيها ورقة بن نوفل – و كان قد تنصَّر واتَّبع الكُتُب: أنه سيكون فى هذه الأمة نبى.

«Упоминание женщины, предложившей себя ‘Абд Аллаху б. ‘Абд ал-Мутталибу

(Отказ ‘Абд Аллаха на просьбу женщины, предложившей ему себя)

Сказал ибн Исхак: «потом ‘Абд ал-Мутталиб ушел, взяв за руку ‘Абд Аллаха. Как утверждают, они проходили мимо женщины из бани асад, ибн ‘абд ал-‘узза, ибн кусай, ибн кияб, ибн мура, ибн ка‘б, ибн луайа, ибн галиб, ибн фихр, и она была сестрой Вараки ибн Науфаль ибн асад, ‘абд ал-‘узза. Она находилась рядом с

Ка'бой. Сказала ему ('Абд Аллаху), когда посмотрела на его лицо: «куда ты идешь, о 'Абд Аллах?». Он сказал: «с отцом». Сказала: «Я дам тебе столько же верблюдов, сколько зарезали за тебя, имей со мной соитие сейчас».¹ Он сказал: «я с отцом, и я не могу противоречить ему и оставить его...

(Что произошло между 'Абд Аллахом и женщиной, сделавшей ему предложение, после того как он сделал Амину беременной)

Утверждали, что он вошел к ней (Амине) и, когда овладел ею, она забеременела посланником Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует; потом он вышел от нее и пошел к той женщине, которая сделала ему предложение. Он сказал ей: «что с тобой, ты не предлагаешь мне сегодня то, что предлагала вчера»? Она сказала ему: «тебя покинул свет, который был с тобой вчера, сегодня у меня нет в тебе нужды». Она слышала от своего брата Вараки ибн Науфаля, который был христианином и следовал писаниям, что в этой общине должен появиться пророк» [4, с. 155–157].

قال ابن إسحاق: وحدثني أبي إسحاق بن يسار أنه حدث: أن عبد الله إنما دخل على امرأة كانت له مع أمنة بنت وهب، و قد عمل في طين له، وبه آثارٌ من الطين، فدعاها الى نفسه، فأبطأت عليه لما رأت به من أثر الطين، فخرج من عندها فتوضأ و غسل ما كان به من ذلك الطين، ثم خرج عامداً إلى أمنة، فمرّ بها، فدعته إلى نفسها، فأبى عليها، و عمد إلى أمنة، فدخل عليها فأصابها، فحملت بمحمد صلى الله عليه و سلم. ثم مرّ بامراته تلك، فقال لها: هل لك؟ قالت: لا، مررت بي وبين عينيك غرة بيضاء، فدعوتك فأبيت عليّ، و دخلت على أمنة فدهيت بها. قال ابن إسحاق: فزعموا أن امرأته تلك كانت تحدث: أنه مرّ بها و بين عينيه غرة مثل الفرس؛ قالت: فدعوتهُ رجاء أن تكون تلك بي، فأبى عليّ، و دخل على أمنة، فأصابها، فحملت برسول الله صلى الله عليه و سلم. فكان رسولُ الله صلى الله عليه و سلم أو سبطُ قومه نسباً، و أعظمهم شرفاً من قبيل أبيه وأمه، صلى الله عليه و سلم.

«Сказал ибн Исхак: «сообщил Абу Исхак ибн Ясир, что ему сообщено: Что 'Абд Аллах, после того, как что-то делал с глиной, вошел к женщине, которая была у него вместе с Аминой б. Вахб. И на нем остались следы глины. И он позвал ту женщину к себе, но она не спешила к нему, из-за следов глины, которые увидела на нем. Он вышел от нее омылся и очистился от той глины, что была на нем. Затем он отправился к Амине, мимо той женщины. Она (та женщина) позвала его к себе. Он отказал ей и отправился к Амине. Вошел к ней и взял ее, и она забеременела Мухаммадом, да благословит его Аллах и приветствует. Затем, проходя мимо той женщины, сказал ей: «а тебе»? Она сказала: «нет, когда ты проходил мимо меня, между твоих глаз было белое сияние. Я позвала тебя, а ты мне отказал. Вошел к Амине, и это сияние ушло к ней». Сказал Ибн Исхак: «утверждают, что та женщина говорила, что он прошел мимо нее, а между его глаз – сияние, подобно белой звездочке на лбу лошади. Сказала: «я позвала его, в надежде, что это будет моим, он отказал мне, и вошел к Амине, овладел ею, и она забеременела посланником Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует». Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, был средним в своем народе по

¹ Н. А. Гайнуллин переводит выражение *الآن علىّ* как «женись на мне сейчас!» [8, с. 43–44]. Подобный вариант перевода является явным эвфемизмом, см.: Баранов Х. К. Арабско-русский словарь.– М.: Рус. яз., 1985.– С. 906.

происхождению, и самым почитаемым и уважаемым по линии отца и матери, да благословит его Аллах и да приветствует» [4, с. 157].

Очевидно, что в истории Ибраhима и Исма'ила упоминание о каком-либо свете, исходившем от Исма'ила, отсутствует. Нет ничего подобного и в историях других мусульманских пророков. Зато, как известно, свет несколько раз упомянут в тексте Ибн Исхака – Ибн Хишама, в связи с беременностью матери пророка Мухаммада и чудесным видением, посетившим ее в это время.

ذكر ما قيل لأمنة عند حملها برسول الله صلى الله عليه وسلم

ويزعمون - فيما يتحدث الناس و الله أعلم - أن أمنة بنت وهب أم رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت تحدث:

أنها أتيت، حين حملت برسول الله صلى الله عليه وسلم، فقيل لها: إنك قد حملت بسيد هذه الأمة، فإذا وقع إلى الأرض فقولي: أعينه بالواحد، من شر كل حاسد، ثم سميه محمدًا. و رأيت حين حملت به أنه خرج منها نورٌ رأيتُ به فُصور بُصرى، من أرض الشام.

«Рассказ о том, что было сказано Амине, когда она забеременела посланником Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует

Утверждали, как говорят люди, а Аллах знает, что Амина б. Вахб, мать посланника Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, сообщала: Поистине, пришло, когда она забеременела посланником Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует. Ей было сказано: «поистине, ты беременна господином этой общины (народа), и когда он родиться, скажи: поручаю его Единому, от зла каждого завистника, затем назови его Мухаммадом». И увидела, когда забеременела им, что из нее вышел свет, при котором она увидела дворцы Бусры из земли Шама» [4, с. 157– 158].

В другой раз, косвенно, это сообщение повторяется, когда речь идет об оповещении Аминой 'Абд ал-Мутталиба о рождении у него внука [4, с. 159–160]. Вновь оно появляется в тексте в рассказе Амины, адресованном кормилице пророка.

أفلا أخبرك خبره، قالت: (قلت) بلى؛ قالت: رأيت حين حملت به، أنه خرج مني نورٌ أضاء لي فُصور بُصرى من أرض الشام، ثم حملت به، فو الله ما رأيت من حمل قطُّ كان أخفَّ (على) و لا أيسر منه، و وقع حين ولدته و إنه لو اضغَّ يدِّيهِ بالأرض، رافعُ رأسه إلى السماء دعيه عنك وانطلقى راشدة.

«Не сообщить ли мне тебе его весть»? Сказала: «когда я забеременела им, увидела свет, который вышел из меня и осветил дворцы Бусры в земле Шам. Потом я понесла его и, клянусь Аллахом, я никогда не видела ноши легче, чем он. Когда я родила его, поистине, он оперся руками на землю и поднял голову к небу, оставь его и уходи спокойно» [4, с. 165].

Наконец, сообщение о видении Амины содержится в рассказе самого Мухаммада о себе.

قال ابن إسحاق و حدثني ثور بن يزيد، عن بعض أهل العلم، و لا أحسبه إلا عن خالد بن مغان الكلاعي: أن نفرًا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا له: يا رسول الله، أخبرنا عن نفسك؟ قال: نعم، أنا دعوة أبي إبراهيم، و بُشرى (أخى) عيسى؛ و رأيت أمي حين حملت بي أنه خرج منها نور أضاء لها فُصور الشام.

«Сказал Ибн Исхак: «передал мне Саур ибн Йазид со слов некоторых ученых людей, и я не думаю, что это кто-то иной, кроме как Халид ибн Ма'дани ал-Кала'и, что некоторые из сподвижников посланника Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, сказали ему: «О посланник Аллаха, не расскажешь ли нам о себе»?

Сказал: «Да, я – мольба отца моего Ибрахима и благая весть брата моего 'Исы. Увидела моя мать, когда была беременна мной, что вышел из нее свет, осветивший ей дворцы Шама» [4, с. 166].

Хорошо известно, что идея о «свете Мухаммада» получила дальнейшее развитие, особенно в исламском мистицизме. По мнению А. Шиммель, ее окончательное формирование должно быть отнесено к началу X в.: «Сахл ат-Тустари говорит о трех Божьих светах, первый из которых – Мухаммад, Его приближенный друг: «Когда Он захотел сотворить Мухаммада, Он явил свет от Своего света, и этот свет осветил все царство» [37, с. 172]. Учитывая приведенные свидетельства, а также тот факт, что упоминание о каком-либо свете отсутствует в предании об Ибрахиме и Исма'иле, равно как и в историях других пророков мусульманской традиции, мы вправе заключить, что на появление этой уникальной детали в предании об 'Абд ал-Мутталибе и 'Абд Аллахе могли оказать влияние некие внешние факторы. Таким образом, возникновение еще одной группы причин, состоящей, как представляется, из одного только упоминания о свете, исходившем от 'Абд Аллаха перед зачатием Мухаммада, определивших расхождения в содержании преданий об 'Абд Аллахе и Исма'иле, обусловлено, на наш взгляд, тем обстоятельством, что литературная история 'Абд Аллаха формировалась под влиянием деталей, возможно, заимствованных из других религиозных традиций.

Говоря о «свете 'Абд Аллаха», необходимо отметить, что мусульманская богословская мысль искала пути для сближения преданий об Ибрахиме – Исма'иле и 'Абд ал-Мутталибе – 'Абд Аллахе и в этом пункте. Результатом этих поисков стала идея о присутствии божественного света в предках Мухаммада и его постепенном проявлении. Уже в XII в. 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани выразил ее в законченной форме. «Знай, что арабы во времена ал-джахилии опирались на три вида знаний. Один из них – генеалогия, история и религии. Они считали это благородным видом (знаний), особенно знание родословной пращуров Пророка – благословение и мир ему! – а осведомленность в этом – Светом, идущим от спинного хребта Ибрахима (Авраама) к Исма'илу – мир им обоим! – и продолжавшемся в его потомстве до тех пор, пока он не проявился частично в чертах лица 'Абд ал-Мутталиба – «господина долины», «седины славы»... С благословения этого Света он ('Абд ал-Мутталиб) увидел то видение с сообщением о месте (священного источника) Замзам... С благословения этого Света 'Абд ал-Мутталибу был внушен обет, который он дал относительно принесения в жертву десятого из своих детей, и этим гордился Пророк – благословение и мир ему! – сказав: «Я – сын двух принесенных в жертву» Исма'ила – мир ему! – а это – первый, на кого снизошел Свет, но он срывался, а под «вторым, принесенным в жертву» – 'Абд Аллах б. 'Абд ал-Мутталиб, а это – последний, на кого снизошел Свет и проявился полностью» [12, с. 61–62].

Следует отметить, что слова пророка о том, что он «сын двух принесенных в жертву» взяты из хадиса, который некоторые исследователи признают «внеканоническим» [38, с. 191]. Тем не менее, приведенный текст аш-Шахрастани показывает, что в рамках мусульманского предания «свет пророка» становится важнейшим элементом, объединяющим повествования о его исторических и

легендарных предках, вплоть до Ибраhима и Исма'ила. В этой связи, анализируя предание об 'Абд Аллахе б. 'Абд ал-Мутталибе, нельзя не обратить внимание на некоторые аналогии, которые можно обнаружить в других религиозных традициях региона, связанные со сверхъестественным светом, исходившим от ключевых фигур их священных историй. Учитывая неоднозначность компаративистского подхода к проблемам возникновения ислама [39, с. 44–50] и, в частности, формирования мусульманского предания, мы, тем не менее, не можем полностью исключить возможность влияния на него со стороны внешних по отношению к исламу религиозно-культурных традиций. Упоминание о «свете 'Абд Аллаха», появившееся в тексте Ибн Исхака – Ибн Хишама в связи с зачатием Мухаммада, базируется на широко распространенном в самых различных культурах представлении о свете как об оплодотворяющем начале. Как сумел показать М. Элиаде, «эквивалентность: свет–божественность–дух–семя» может быть четко прослежена во множестве религиозных традиций, разделенных значительными временными и территориальными промежутками, имеющими различные, подчас, несопоставимые идеологические направленности и содержательные стороны [40, с. 151–191]. Приведенные версии истории неудачной «охотницы» за «светом 'Абд Аллаха б. 'Абд ал-Мутталиба» доказывают, что в их основе лежат представления подобного рода. Учитывая общечеловеческий характер этих представлений, уместно ограничить круг нашего анализа традициями близкими к исламу территориально и хронологически.

Нам представляется целесообразным, в первую очередь, обратиться к поискам аналогий приведенного видения Амины б. Вахб. Контекст светового видения Амины – сверхъестественное сообщение о том, что она «беременна господином этой уммы», требование назвать его определенным именем – имеет прямые параллели как в канонических, так и в апокрифических Евангелиях. Например, в каноническом тексте Евангелия от Луки (1: 30–33) [20]. В Протоевангелии Иакова Марии сообщается о ее будущей беременности и дается указание относительно имени ребенка: «И наречешь ему имя Иисус, ибо Он спасет народ свой» (XI) [41, с. 110]. Тождество деталей во всех этих текстах, особенно указание будущего имени младенца и подчеркивание его особой миссии по отношению к народу/общине, свидетельствуют в пользу того, что это не случайные совпадения. Однако в текстах Евангелий отсутствует упоминание о каком-либо видении света, пережитом при этом Марией. О сверхъестественном свете говорится в тексте апокрифического арабского «Евангелия детства», судя по кораническим параллелям хорошо известного в Аравии во время возникновения ислама [42, с. 123–124]. «И вот уж после захода солнца подошла старуха, а с ней и Иосиф, к пещере, и вступили они вместе в нее. Глядь: полна она чудного сияния, и было прекрасней оно света лампад и солнечного блеска превосходней» (3). Или, например: «И узрел Его столпом света сияющим Симеон-старец, когда несла Его на руках своих, радостью от Него наполняясь, Владычица Мария-дева, мать Его» (6) [43, с. 335–336; 368].

Как видно, контексты приведенных упоминаний о свете, принципиально отличаются от того, в который в тексте Ибн Исхака – Ибн Хишама помещено чудесное видение Амины б. Вахб. Таким образом, следует признать, что эта важная

деталь предания о предках пророка Мухаммада не находит прямых аналогий в христианской литературе, что, впрочем, не исключает использование самой идеи связи сверхъестественного света, сопровождающего, а в случае с матерью Мухаммада, предваряющего рождение пророка. Одна важная, на наш взгляд, деталь не позволяет увидеть в христианских преданиях источник истории о «свете 'Абд Аллаха б. 'Абд ал-Мутталиба» и чудесном видении Амины б. Вахб. В тексте Ибн Исхака – Ибн Хишама, как мы видели, декларируется непосредственная связь между сверхъестественным светом и его материальным носителем, в качестве которого выступает детородное семя 'Абд Аллаха. Очевидно, что подобная связь абсолютно невозможна, как в случае с евангельским Иисусом, так и в случае с кораническим пророком 'Исой. Текст Корана недвусмысленно ее отрицает.

ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ. مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.

«Таков Иса, сын Марьям! Слово Истины, относительно которого они препираются. Не подобает Аллаху иметь сына. Пречист Он! Когда Он принимает решение, то стоит Ему сказать: «Будь!» – как это сбывается» (XIX: 34–35) [21].

Явление сверхъестественного света, связанного с предками пророка, представлено в зороастрийской традиции. Предание о предках Заратуштры, его зачатия и рождении, содержится в составленной по материалам более ранних сочинений «зороастрийской энциклопедии» IX–X вв., известной под названием «Денкард» [44, с. 5; 45, с. 4]. Основное содержание этого предания может быть представлено следующим образом. Ахура Мазда, являясь верховным благим божеством, создал особую субстанцию, предназначенную для тела Заратуштры. Эта субстанция содержала в себе светящийся элемент – Хварно (xwarrnah). Через ряд промежуточных «станций» она была доставлена на Землю, где воплотилась в священный огонь. Из огня на алтаре эта субстанция чудесным образом проникла в тело женщины, которая была беременна матерью пророка. Рождение матери пророка, происходившее ночью, сопровождалось светом, озарившим окрестности. К пятнадцати годам от нее исходило сияние, а огонь при ее приближении вспыхивал в очаге самопроизвольно. В соответствующее время отец Заратуштры Порушаспа обнаружил ствол Хаомы (hom, haoma), высотой в рост человека, в который была помещена фраваша (frawahr) будущего пророка. Совершив положенные обряды, Порушаспа выжал священный сок растения, который, смешавшись с водами чудесного дождя, вошел в неоплодотворенных коров, чье вымя наполнилось молоком. Смешение этого молока с остатками сока Хаомы позволило получить напиток, благодаря которому стало возможным зачатие Заратуштры. За три дня до рождения пророка все селение его родителей озарилось небесным светом, заведя который Йима (yim, yima) предсказал дэвам (dew, daeva) рождение пророка (Денкард, VII. 2: 3–60) [46].

На первый взгляд, детали приведенного пересказа текста из Денкарда не позволяют провести прямые параллели между ним и преданием о «свете 'Абд Аллаха» и чудесном видении матери пророка Мухаммада. Действительно, ни один элемент рассказа о зачатии Заратуштры формально не находит своего отражения в соответствующем мусульманском предании. Однако в этом рассказе фигурирует

некая божественная субстанция, пронизанная лучезарным Хварно (xwarrah), способная находить свое воплощение в различных материальных носителях, в том числе, в детородном семени. Как показывает анализ зороастрийского предания, идея соединения света и семени, очищения семени светом, находит свое отражение в различных сюжетах зороастрийской мифологии. Так, например, в пехлевийском тексте, известном под названием «Бундахишн» – «Сотворение основы» – содержится предание о Гайомарде (gayomart – «жизнь человеческая»), «первом смертном в зороастрийской мифологии, родоначальнике человечества» [47, с. 81–82]. Среди прочего, повествуется и о его смерти: «Гайомард, умирая, испустил семя, и это семя было очищено <движением> солнечным светом» (98) [48, с. 284]. Позднее, из части этого семени, сохраненного землей, появилась первая пара людей [47, с. 145]. Этот же текст содержит рассказ о чудесном рождении сыновей Заратуштры, где говорится о сиянии его семени. «И знайте также, что три сына Зардушта, а именно Хушидар, Хушидармах и Сошйанс были от Хвов, так как он говорит, что Зардушт три раза приближался к Хвов, и каждый раз (его) семя падало на землю. Бог Нерйосанг подбирал сияние и силу этого семени и вручал (его) на сохранение богине Анахид, чтобы она своевременно примешивала (его) к матери» (72–73) [48, с. 310]. В другом варианте этого сочинения, который принято называть «Большой Бундахишн», утверждается: «все произошло из воды, кроме семени людей и животных, их семя из огня» (I, а: 3) [49].

Допуская влияние зороастрийских идей этого круга на появление в тексте Ибн Исхака – Ибн Хишама упоминания о «свете ‘Абд Аллаха», который он вместе с семенем передал Амине б. Вахб, не следует видеть препятствия в том, что соответствующие зороастрийские тексты были записаны достаточно поздно – в VIII– X вв. [50, с. 69–70]. Во-первых, «зороастрийский след» в исламе можно обнаружить уже на стадии оформления коранического текста. Так, например, в 102 аяте второй суры упомянуты ангелы, обучавшие людей в Вавилоне колдовству – Харут и Марут (هَارُوت و مَارُوت). Эти имена этимологически восходят «к двум из шести амешаспентов – зороастрийских «бессмертных святых», соответственно Naurvatat – «Целостность» и Ameretat – «Бессмертие» [51, с. 203]. Кроме того, весьма вероятно, по предположению Е.Э. Бертельса, влияние зороастрийского образа даэны на формирование коранических представлений о «райских девах» – гуриях (حُورِيَّةٌ) [52, с. 84–101]. Во-вторых, идеи, содержащиеся в пехлевийских текстах, несомненно, имеют более древнее происхождение, чем их письменная фиксация. В частности, восхвалению Хварно посвящен XIX яшт – «Замйад-яшт» – Авесты, формирование текста которого некоторые исследователи считают возможным датировать IX–VI вв. до н. э. [53, с. 44]. Анализ разновременных зороастрийских текстов позволяет определить сущность Хварно (Фарр – пехлевийских текстов) следующим образом: «слава, сияние, величие, верховная власть. Харизма, божественная сущность, обладание которой дает право на власть, приносящая богатство, могущество и счастливую судьбу» [47, с. 228]. Значительное место в тексте девятнадцатого яшта уделено «Хварно Кавиев», которым обладали, и будут обладать герои и «грядущие и бывшие цари арийских стран», которого напрасно добивались отрицательные персонажи зороастрийской мифологии [54,

с. 380–402]. В связи с тем, что, согласно зороастрийской традиции, только обладание Хварно дает право на власть, еще раз подчеркнем, что видение света Аминой б. Вахб сопровождалось сообщением о том, что она беременна господином народа (общины) – *حملت بسيد هذه الأمة*.

Устойчивость иранских представлений о том, что Хварно дает право на власть, как и о том, что оно передается по наследству, проявилась, например, в «светской» версии иранского «романа об Александре». Эту версию, в частности, передает автор IX в. Абу Ханифа Ахмад б. Дауд ад-Динавари. Рассмотревший главные версии «романа об Александре» на Востоке Е.Э. Бертельс по поводу сообщения ад-Динавари писал следующее. «По его рассказу, Филипп Македонский, будучи побежден во время столкновения с Дара, сыном Бахмана, т. е. Дарием II, был вынужден платить ему дань (золотое яйцо) и выдать за него замуж свою дочь. Дарий провел с ней брачную ночь, но по причине ее физического недостатка возымел к ней сильное отвращение и повелел отправить ее обратно к отцу. Она успела зачать и по возвращении на родину родила сына. Это и был Александр. Желая скрыть позор, его выдавали за сына Филиппа, но на самом деле он сын Дария II, т. е. старший брат Дария III, рожденного позднее от другой матери. Следовательно, Александр – законный наследник иранского престола. Как старший сын Дария он должен был обладать фарром и только потому и мог добиться власти над Ираном... Теоретики зороастризма при помощи этой сказки доказали правильность своих построений и добились возможности утверждать, что на всем протяжении истории Ирана от первого человека Гайомарта и до Хосрова II Ираном правили только носители фарра» [55, с. 13–14].

Несколько иначе эта же идея нашла свое отражение и в биографии «антагониста» Александра в сасанидской традиции – Ардашира I (226–240 гг.), которая получила письменное оформление в тексте «Книги деяний Ардашира сына Папака». Анализ содержания данного текста позволяет предполагать, что он формировался на протяжении V–VI вв. [47, с. 18–21]. В «Книге деяний» история появления Ардашира на свет излагается следующим образом. У владельца Парса Папака был пастух Сасан, происходивший из рода Дария, сына Дария, который вынужден был скрываться у пастухов во времена правления Александра. «Однажды ночью Папак увидел во сне, что солнце засветилось из-за головы Сасана и освещает весь мир» (I:8) [56, с. 66]. За этим видением следуют два других. В одном из них, Сасан сидит на белом слоне, а все в кешваре воздают ему хвалу, в другом: «огни Фарробай, Гушнасп и Бурзен-Михр загораются в доме Сасана и освещают весь мир» (I:10) [56, с. 66]. После совещания с мудрецами и толкователями снов, Папак призывает Сасана и узнает о его происхождении. «Папак приказал, чтобы Сасана в течение нескольких дней содержали хорошо и достойно (его происхождения). Затем он дал (ему) в жены свою дочь. И, как должно быть согласно судьбе, девушка сразу забеременела, и у нее родился Ардашир» (I:19–20 – II:1) [56, с. 67]. Следует отметить, что, согласно тексту «Книги деяний», передача «царского фарра» от Сасана к Ардаширу не происходит автоматически, в момент зачатия последнего. «Фарр каянидов» в виде «очень большого и сильного барана» настигает Ардашира позднее, во время его бегства от царя Ардабана (IV:24) [56, с. 71]. Это

обстоятельство, вероятно, объясняется тем, что сам Сасан не был царем, а только принадлежал к царскому роду. Однако, как мы видели, два сновидения Папака – солнце, светящее из-за головы Сасана и огни в его доме, освещающие мир – напрямую связаны со светом, который должен проявиться в Ардашире. Поскольку эти сновидения помещены в контекст сообщения о родословной Сасана, нет оснований сомневаться в том, что мы, в данном случае, имеем дело все с той же идеей – генетической передачей некоего сверхъестественного света.

Рассмотренный материал позволяет, на наш взгляд, заключить, что рассказ о «свете 'Абд Аллаха» в тексте Ибн Исхака – Ибн Хишама, представление о механизме передачи этого сверхъестественного света от 'Абд Аллаха к Амине б. Вахб и его воплощении в Мухаммаде, связь между обладанием этим светом и правом на господство, находят надежные аналогии в иранской культуре и зороастрийской традиции древности и раннего средневековья. Вместе с тем, нельзя не отметить тот факт, что практическое тождество двух традиций на уровне основной идеи, компенсируется их различием в подавляющем большинстве мифологических и исторических деталей. Это обстоятельство, по нашему мнению, позволяет предположить возможность влияния зороастрийских идей на процесс формирования мусульманского предания, но не дает оснований для допущения о прямых заимствованиях. Необходимо учитывать то, что предание об 'Абд Аллахе б. 'Абд ал-Мутталибе, принадлежит исламу как одной из авраамических религий и возникло на принципиально отличной от зороастрийской религиозной, мифологической и культурной основе. Этот факт, следует думать, оказал решающее влияние на отраженные в нем реалии.

Таким образом, анализ предания об 'Абд Аллахе б. 'Абд ал-Мутталибе, в том виде, в котором оно дошло до нас в тексте Ибн Исхака – Ибн Хишама, позволяет, на наш взгляд, сделать следующие выводы. Во-первых, отсутствие иснадов, по которым можно было бы установить достоверность сведений об отце пророка Мухаммада, свидетельствуют в пользу того, что эти сведения принадлежат не столько истории, сколько литературе. Во-вторых, анализ рассказа об обете 'Абд ал-Мутталиба и попытке его исполнить обнаруживает явную зависимость от коранической истории Ибрахима и Исма'ила. Причины, обусловившие расхождения между деталями двух преданий могут быть объединены в три группы: наличие реалий, не поддающихся литературной ретуши, язычество 'Абд ал-Мутталиба и 'Абд Аллаха, влияние на содержание предания внешних, по отношению к исламу, традиций. В частности, история, связанная со «светом 'Абд Аллаха» и чудесным видением Амины б. Вахб, на уровне основной идеи, находит, по нашему мнению, аналогии в иранской культуре и зороастризме. Повествование о чудесном сне 'Абд ал-Мутталиба, в котором он получает повеление раскопать Замзам, связывает это предание не только с историей Ибрахима, но и с известной историей о получении первого откровения пророком Мухаммадом. Последнее обстоятельство, как и, например, причастность действующих лиц всех трех литературных сюжетов к строительным работам в храме Ка'бы, с высокой долей вероятности, позволяет предположить наличие определенного замысла у авторов текста «Жизнеописания пророка», в рамках которого объединяются истории Исма'ила, 'Абд Аллаха и

Мухаммада. Идеи́ным стержнем этого единства следует признать демонстрацию избранности (благодати), передаваемой в роду предков Мухаммада, и нашедшей в нем свое воплощение. Сказанное, делает возможным, на наш взгляд, ответить на вопрос о функциональном предназначении предания об 'Абд Аллахе б. 'Абд ал-Мутталибе в тексте Ибн Исхака – Ибн Хишама. Это предание призвано заполнить собой хронологическую и идейную лауну между Исма'илом и Мухаммадом, сокращая, в конечном счете, дистанцию между ним и Ибрахимом.

Список использованных источников и литературы

1. Алиев А. А. Курайшиты: историко-генеалогический справочник. – М.: ИНИОН РАН, 2014.– 584 с.
Aliiev A. A. Kurajshity: istoriko-genealogicheskij spravochnik. – М.: INION RAN, 2014.– 584 s.
2. Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада.– М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2009.– 1062 с.
Efremova N. V., Ibragim T. K. Zhizn' proroка Muhammada. – М.: Nauchno-izdatel'skij centr «Ladomir», 2009.– 1062 s.
3. Большаков О. Г. История халифата Т. 1: Ислам в Аравии (570–633).– М.: Наука, 1989.– 312 с.
Bol'shakov O. G. Istorija halifata. T. 1 : Islam v Aravii (570–633). – М.: Nauka, 1989.– 312 s.
4. السيرة النبوية لابن هشام. الجزء 1. بيروت – لبنان: المكتبة العلمية، ٢٠٠٣ ص.
Ибн Хишам. Ас-Сира ан-набавиййа. Ал-Джуз' 1.– Байрут: Ал-Мактаба ал-'илмиййа, б. г.– 403 с.
Ibn Hisham. As-Sira an-nabavijja. Al-Dzhuz' 1.– Bajrut: Al-Maktaba al-'ilmijja, b. g.– 403 s.
5. Куделин А. Б. «Жизнеописание Пророка» Ибн Исхака – Ибн Хишама как памятник средневековой арабской литературы // Письменные памятники Востока.– 2005.– №2 (3).– С. 223–234.
Kudelin A. B. «Zhizneopisanie Proroка» Ibn Ishaka – Ibn Hishama kak pamjatnik srednevekovoj arabskoj literatury // Pis'mennye pamjatniki Vostoka.– 2005.– №2 (3).– S. 223–234.
6. Куделин А. Б. «Ас-Сира ан-набавиййа» Ибн Исхака–Ибн Хишама (к истории текста и проблеме авторства) // Письменные памятники Востока.– 2009.– №2 (11).– С. 90–100.
Kudelin A. B. «As-Sira an-nabavijja» Ibn Ishaka–Ibn Hishama (k istorii teksta i probleme avtorstva) // Pis'mennye pamjatniki Vostoka.– 2009.– №2 (11).– S. 90–100.
7. Куделин А. Б. Беллетристические элементы в «Жизнеописании Пророка» Ибн Исхака – Ибн Хишама // Studia Litterarum.– 2019.– №1, т.4.– С. 28–69.
Kudelin A. B. Belletristicheskie jelementy v «Zhizneopisanii Proroка» Ibn Ishaka – Ibn Hishama // Studia Litterarum.– 2019.– №1, т.4.– S. 28–69.
8. Ибн Хишам. Жизнеописание пророка Мухаммада / Пер. с араб. Н. А. Гайнулина.– М.: Умма, 2002.– 485 с.
Ibn Hisham. Zhizneopisanie proroка Muhammada / Per. s arab. N. A. Gajnulina.– М.: Umma, 2002.– 485 s.
9. Баранов Х. К. Арабско-русский словарь: ок. 42000 слов.– М.: Рус. яз., 1985.– 994 с.
Baranov H. K. Arabsko-russkij slovar': ok. 42000 slov.– М.: Rus. jaz., 1985.– 994 s.
10. Спивак И. А. Ислам и джахилийя: молитва как мера ритуальной дистанции // Ученые записки Крымского федерального университета им. В. И. Вернадского. Сер.: «Исторические науки».– 2017.– Т. 3(69), № 1.– С. 140–153.
Spivak I. A. Islam i dzhahilija: molitva kak mera ritual'noj distancii // Uchenye zapiski Krymskogo federal'nogo universiteta im. V. I. Vernadskogo. Ser.: «Istoricheskie nauki».– 2017.– Т. 3(69), № 1.– S. 140–153
11. ал-Калби Хишам ибн Мухаммад. Книга об идолах (Китаб ал-аснам) / Пер. с араб., пред. и прим. В. В. Полосина; отв. ред. П. А. Грязневич.– М.: Наука, ГРВЛ, 1984.– 64 с.
al-Kalbi Hisham ibn Muhammad. Kniga ob idolah (Kitab al-asnam) / Per. s arab., pred. i prim. V. V. Polosina; otv. red. P. A. Grijaznevich.– М.: Nauka, GRVL, 1984.– 64 s.
12. аш-Шахрастани Мухаммад б. 'Абд ал-Карим. Верования арабов во времена ал-джахилии (Ара'у-л-'араб фи-л-джахилийа) / Пер. с араб., пред. и прим. С. М. Прозорова // Прозоров С. М. Ислам как идеологическая система. Т. II.– М.: Наука–Вост. лит., 2016.– С. 50–78.

- ash-Shahrestani Muhammad b. 'Abd al-Karim. Verovanija arabov vo vremena al-dzhahilii (Ara'u-l-'arab fi-l-dzhahiliya) / Per. s arab., pred. i prim. S. M. Prozorova // Prozorov S. M. Islam kak ideologicheskaja sistema. T. II.– M.: Nauka–Vost. lit., 2016.– S. 50–78.
13. Бируни Абу Рейхан. Памятники минувших поколений // Избранные произведения. – Т. 1. – Ташкент: Изд-во АНУзССР, 1957. – 488 с.
- Biruni Abu Rejhan. Pamjatniki minuvshih pokolenij // Izbrannye proizvedeniya. – Т. 1. – Tashkent: Izd-vo ANUzSSR, 1957. – 488 s.
14. Прокопий Кесарийский. Война с Персами. Война с Вандалами. Тайная история / Перевод, статья, комментарий А. А. Чекаловой.– М.: Наука, 1993.– 570 с.
- Prokopij Kesarijskij. Vojna s Persami. Vojna s Vandalami. Tajnaja istorija / Perevod, stat'ja, kommentarij A. A. Chekalovoj.– M.: Nauka, 1993.– 570 s.
15. Чкалова А. А. Комментарии // Прокопий Кесарийский. Война с Персами. Война с Вандалами. Тайная история.– М.: Наука, 1993.– С. 457–531.
- Chkalova A. A. Kommentarii // Prokopij Kesarijskij. Vojna s Persami. Vojna s Vandalami. Tajnaja istorija.– M.: Nauka, 1993.– S. 457–531.
16. Мишин Д. Е. История государства Лахмидов.– М.:ООО «Сандра», 2017.– 448 с.
- Mishin D. E. Istorija gosudarstva Lahmidov.– M.:ООО «Sandra», 2017.– 448 s.
17. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения.– М.: Ладомир, 1999.– 488 с.
- Eliade M. Oчерki sravnitel'nogo religiovedeniya.– M.: Ladomir, 1999.– 488 s.
18. Грязневич А. П. Развитие исторического сознания у арабов (VI–VIII вв.) // Очерки арабской культуры V–XV вв.– М.: Наука, 1982.– С. 75–155.
- Grjaznevich A. P. Razvitie istoricheskogo soznaniya u arabov (VI–VIII vv.) // Oчерki arabskoj kul'tury V–XV vv.– M.: Nauka, 1982.– S. 75–155.
19. Хусс В. История карфагенян / Пер. с нем. Ю. Б. Циркина.– СПб.: Нестор-История, 2015.– 448 с.
- Huss V. Istorija karfagenjan / Per. s nem. Ju. B. Cirkina.– SPb.: Nestor-Istorija, 2015. – 448 s.
20. Тора. Пророки, Писания и Новый Завет.– Иерусалим: Израильская ассоциация по распространению Библийских писаний, 1992.– 1018 с.
- Tora. Proroki, Pisanija i Novyj Zavet.– Ierusalim: Izrail'skaja asociacija po rasprostraneniju Biblejskih pisanij, 1992.– 1018 s.
21. Коран / Перевод смыслов Э. Кулиев.– М.:Умма, 2012.– 1168 с.
- Koran / Perevod smyslov Je. Kuliev.– M.:Umma, 2012.– 1168 s.
22. Ибн Касир. Толкование Корана в 4-х т. – Т. III / Пер. с араб. А. А. Шипиловой.– М.: Аль-Китаб, 2015.– 640 с.
- Ibn Kasir. Tolkovanie Korana v 4-h t. – T. III / Per. s arab. A. A. Shipilinoj.– M.: Al'-Kitab, 2015.– 640 s.
23. Прозоров С. М. Ислам как идеологическая система. Т. II.– М.: Наука–Вост. лит., 2016.– 365 с.
- Prozorov S. M. Islam kak ideologicheskaja sistema. T. II.– M.: Nauka–Vost. lit., 2016.– 365 s.
24. Оппенгейм А. Лео Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации.– М.: Наука, 1990.– 319 с.
- Oppenhejm A. Leo Drevnjaja Mesopotamija. Portret pogibshej civilizacii.– M.: Nauka, 1990.– 319 s.
25. Ассиро-вавилонский эпос. Переводы с шумерского и аккадского языков В. К. Шилейко.– СПб.: Наука, 2007.– 642 с.
- Assiro-vavilonskij jepos. Perevody s shumerskogo i akkadskogo jazykov V. K. Shilejko.– SPb.: Nauka, 2007.– 642 s.
26. Крачковский И. Ю. Комментарии // Коран / Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского.– Баку: Язычы, 1990.– С. 515–657.
- Krachkovskij I. Ju. Kommentarii // Koran / Perevod i kommentarii I. Ju. Krachkovskogo.– Vaku: Jazychy, 1990.– S. 515–657.
27. ас-Суйути Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. Вып.1: Учение о толковании Корана / Вводная статья, перевод и комментарии Д. В. Фролов.– М.: ИД «Муравей», 2000.– 240 с.
- as-Sujuti Dzhahalal ad-Din. Sovershenstvo v koranicheskikh naukah. Vyp.1: Uchenie o tolkovanii Korana / Vvodnaja stat'ja, perevod i kommentarii D. V. Frolov.– M.: ID «Muravej», 2000.– 240 s.

28. ал-Бухари. Сахих / Пер. с араб. В. А. Нирша. – М.: Умма, 2005. – 959 с.
al-Buhari. Sahih / Per. s arab. V. A. Nirsha. – М.: Umma, 2005. – 959 s.
29. Белл Р., Уотт У. М. Коранистика: введение.– СПб.: «Издательство «ДИЛЯ», 2005.– 256 с.
Bell R., Uott U. M. Koranistika: vvedenie.– SPb.: «Izdatel'stvo «DILJa», 2005.– 256 s.
30. Ибн Касир. Рассказы о пророках / Пер. с араб. и коммент. А. Нирша.– М.: Эксмо: Умма, 2017.– 1024 с.
Ibn Kasir. Rasskazy o prorokah / Per. s arab. i komment. A. Nirsha.– М.: Jeksmo: Umma, 2017.– 1024 s.
31. Резван. Е. А. Манасик // Ислам: энциклопедический словарь.– М.: Наука, 1991.– С. 157.
Rezvan. E. A. Manasik // Islam: jenciklopedicheskiј slovar'.– М.: Nauka, 1991.– S. 157.
32. Спивак И. А. Ид ал-адха // Ученые записки Крымского федерального университета им. В. И. Вернадского. Сер.: «Исторические науки».– 2019.– Т. 5(71), №2.– С. 79–99.
Spivak I. A. Id al-adha // Uchenye zapiski Krymskogo federal'nogo universiteta im. V. I. Vernadskogo. Ser.: «Istoricheskie nauki».– 2019.– Т. 5(71), №2.– S. 79–99.
33. Циркин Ю. Б. Мифы Финикии и Угарита.– М.: ООО «Издательство АСТ»; ООО «Астрель»; ЗАО «Редакционно-издательский комплекс Русанова», 2000.– 480 с.
Cirkin Ju. B. Mify Finikii i Ugarita.– М.: ООО «Izdatel'stvo AST»; ООО «Astrel»; ЗАО «Redakcionno-izdatel'skiј kompleks Rusanova», 2000.– 480 s.
34. Шифман И. Ш. Древняя Финикия – мифология и история // Финикийская мифология.– СПб.: «Летний сад», Журнал «Нева», 1999.– С. 185–324.
Shifman I. Sh. Drevnjaja Finikija – mifologija i istorija // Finikijskaja mifologija.– SPb.: «Letnij sad», Zhurnal «Neva», 1999.– S. 185–324.
35. Уотт У. М. Мухаммад в Мекке / Пер. с англ.– СПб.: ДИЛЯ, 2006.– 272 с.
Uott U. M. Muhammad v Mekke / Per. s angl.– SPb.: DILJa, 2006.– 272 s.
36. Пиотровский М. Б. Мухаммед, пророки, лжепророки, кахины // Ислам в истории народов Востока.– М.: Наука, 1981.– С. 9–17.
Piotrovskij M. B. Muhammed, proroki, lzheproroki, kahiny // Islam v istorii narodov Vostoka.– М.: Nauka, 1981.– S. 9–17.
37. Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт.– М.: Алетея, Энигма, 1999.– 416 с.
Shimmel' Annemari. Mir islamskogo misticizma / Per. s angl. N. I. Prigarinoj, A. S. Rappoport.– М.: Aleteja, Jenigma, 1999.– 416 s.
38. Ибрагим Т. К. Коранический гуманизм.– М.: ИД «Медина», 2015.– 576 с.
Ibragim T. K. Koranicheskiј gumanizm.– М. ID «Medina», 2015.– 576 s.
39. Резван Е. А. Коран и доисламская культура (проблема методики изучения) // Ислам. Религия, общество, государство.– М.: Наука, 1984.– С.44–58.
Rezvan E. A. Koran i doislamskaja kul'tura (problema metodiki izuchenija) // Islam. Religija, obshhestvo, gosudarstvo.– М.: Nauka, 1984.– S.44–58.
40. Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре.– М.: ИД «Гелиос», Киев: «София», 2002.– 224 с.
Jeliade M. Okkul'tizm, koldovstvo i mody v kul'ture.– М.: ID «Gelios», Kiev: «Sofija», 2002.– 224 s.
41. История Иакова о рождении Марии // Апокрифы древних христиан.– М.: Мысль, 1989.– С. 104–132.
Istorija Iakova o rozhdenii Marii // Apokrify drevnih hristian.– М.: Mysl', 1989.– S. 104–132.
42. Пиотровский М. Б. Коранические сказания.– М.: Наука, 1991.– 219 с.
Piotrovskij M. B. Koranicheskie skazanija. – М.: Nauka, 1991.– 219 s.
43. Скорев А. П. Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя. Исследования, переводы, комментарии.– СПб.: Алетея, 2000.– 480 с.
Skogorev A. P. Apokrificheskie dejanija apostolov. Arabskoe Evangelie detstva Spasitelja. Issledovanija, perevody, kommentarii.– SPb.: Aletejja, 2000.– 480 s.
44. Священные книги зороастризма. Транслитерация, транскрипция, комментированный перевод трех пехлевийских текстов / Подготовлено к изданию А. И. Колесниковым.– СПб.: Наука, 2019.– 187 с.

Svjashhenye knigi zoroastrizma. Transliteracija, transkripcija, komentirovannyj perevod treh pehlevijskih tekstov / Podgotovleno k izdaniju A. I. Kolesnikovym.– SPb.: Nauka, 2019.– 18

45. Textual sources for the study of Zoroastrianism / edited and translated by M. Boyce.– Chicago: The University of Chicago Press, 1990.– 166 p.

46. Dinkard. Books VII // Pahlavi texts. Part V.: Marvels of Zoroastrianism / Translated by E. W. West // Sacred books of East. – Vol. XLVII. – Oxford: Oxford University Press, 1897.– P. 18–35.

47. Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов.– М.: Вост. лит., 2004. – 286 с.

Chunakova O. M. Pehlevijskij slovar' zoroastrijskih terminov, mificheskikh personazhej i mifologicheskikh simvolov.– М.: Vost. lit., 2004. – 286 s.

48. Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Издание подготовлено О. М. Чунаковой.– М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997.– 352 с.

Zoroastrijskie teksty. Suzhdenija Duha razuma (Dadestan-i menog-i hrad). Sotvorenje osnovy (Bundahishn) i drugie teksty / Izdanie podgotovleno O. M. Chunakovoj.– М.: Izdatel'skaja firma «Vostochnaja literatura» RAN, 1997.– 352 s.

49. Iranian Greater Bundahishn // Transliteration and translation in English by Behramgor Tehmuras Anklesaria.– Bombay, 1956.

50. Рак И. В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм).– СПб.–М.: «Журнал «Нева»– «Летний сад», 1998.– 560 с.

Rak I. V. Mify drevnego i rannesrednevekovogo Irana (zoroastrizm).– SPB.–М.: «Zhurnal «Neva»– «Letnij sad», 1998.– 560 s.

51. Абдуллаева Ф. И. Примечания // Толкование Корана (Лахорский тафсир) / Пер. с персидского, введ., примеч. и указ. Ф. И. Абдуллаевой.– М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.– 342 с.

Abdullaeva F. I. Primechanija // Tolkovanie Korana (Lahorskij tafsir) / Per. s persidskogo, vved., primech. i ukaz. F. I. Abdullaevoj.– М.: Izdatel'skaja firma «Vostochnaja literatura» RAN, 2001.– 342 s.

52. Бертельс Е. Э. Райские девы (гурии) в исламе // Бертельс Е. Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература.– М.: Наука, 1965.– 524 с.

Bertel's E. Je. Rajske devy (gurii) v islame // Bertel's E. Je. Izbrannye trudy. Sufizm i sufijskaja literatura.– М.: Nauka, 1965.– 524 s.

53. Брагинский И. С. Авеста // Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч., справочный раздел И. В. Рака.– СПб.: Журнал «Нева» – «Летний сад», 1998.– 480 с.

Braginskij I. S. Avesta // Avesta v russkikh perevodah (1861–1996) / Sost., obshh. red., primech., spravochnyj razdel I. V. Raka.– SPb.: Zhurnal «Neva»– «Letnij sad», 1998.– 480 s.

54. Замйад-яшт / Пер. с авест. И. М. Стеблин-Каменского // Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч., справочный раздел И. В. Рака.– СПб.: Журнал «Нева» – «Летний сад», 1998.– С. 377–402.

Zamjad-jasht / Per. s avest. I. M. Steblin-Kamenskogo // Avesta v russkikh perevodah (1861–1996) / Sost., obshh. red., primech., spravochnyj razdel I. V. Raka.– SPb.: Zhurnal «Neva»– «Letnij sad», 1998.– S. 377–402.

55. Бертельс Е. Э. Роман об Александре и его главные версии на Востоке.– М.–Л.: АН СССР, 1948.– 186 с.

Bertel's E. Je. Roman ob Aleksandre i ego glavnye versii na Vostoke.– М.–Л.: AN SSSR, 1948.– 186 s.

56. Книга деяний Ардашира сына Папака / Пер. со среднеперсидского, введение, комментарий О. М. Чунаковой.– М.: Наука, 1987.– 163 с.

Kniga dejanij Ardashira syna Papaka / Per. so srednepersidskogo, vvedenie, kommentarij O. M. Chunakovoj.– М.: Nauka, 1987.– 163 s.

Spivak I. A. The legend of 'abd allah ibn 'abd al-muttalib

The article is deals with analysis of the legend containing information about 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muttalib, included in the text of the «The Life of the Prophet» by Ibn Ishaq and Ibn Hisham. Due to the absence of «reliable» chains of transmissions that preceding this information, it has to be considered not as a historical source, but as a literary legend. This work allowed us to identify the connection in plot and ideas

between the Quranic story of the sacrifice of Ibrahim and the analyzed legend. Based on the data obtained by comparing the details of the two legends, three groups of reasons of the discrepancies between them were identified. A conclusion is made about the functional purpose of the legend of Abd Allah ibn 'Abd al-Muttalib in the text of the «The Life of the Prophet». Both stories are based on an attempted sacrifice of a son, ending up with a «substitution sacrifice». Based on the data obtained from comparison of details of the two legends, three groups of reasons for discrepancy between them were singled out. The first group unites the core historical aspects of the legend of 'Abd Allah that could not be omitted or changed by the authors of the The Life of the Prophet. Existence of the second group is due to the prophetic status of Ibrahim and Ismail, while the pagans 'Abd al-Muttalib and 'Abd Allah do not possess it. The third group includes traces of external influences that might have effected creation of the literary version of life of 'Abd Allah. For instance, mentioning «the light of 'Abd Allah» and Amina ibn Vahb's miraculous vision has no direct similarities in the Abrahamic traditions. In the author's opinion, search for these similarity allows us to assume that the legend could have been influenced by the Zoroastrian tradition.

Keywords: 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muttalib, Amina ibn Wahb, sacrifice, Zamzam, Ibn Ishaq, Ibn Hisham, Isma'il, Koran, legend.