СЛОВОТО КАТО ЧУДО: ЛИТЕРАТУРНИЯТ ДИСКУРС НА КОРАНА

Цветан Теофанов

Резюме

Догмата за недостижимостта на Корана възниква в отговор на обвиненията от друговерците, че Мухаммад е лъжепророк. Според мюсюлманската традиция Божието слово, което архангел Джибрил му разкривал, е безподобно чудо и най-убедително доказателство, че Пратеникът на Аллах говори истината. Обосноваването на тези твърдения налагало да се анализира стилистиката и поетиката на Свещената книга, за да се убедят неверниците, че кораничното красноречие надхвърля човешките възможности. Подобна цел предполага да се обърне поглед към литературния дискурс, но за мюсюлманските учени това се вписва най-вече в религиозните аспекти на проблема. Ориенталистите се абстрахират от схоластичния подход, като прилагат в своите интерпретации модерните западни теории.

Ключови думи: Коран, коранична екзегеза, коранична догматика, литературен дискурс, текстуалност.

Abstract

THE WORD OF GOD AS A MIRACLE: THE LITERARY DISCOURSE OF THE QUR'AN

Tsvetan Theophanov

The dogma of the inimitability of the Qur'an arose in response to accusations by unbelievers that Muhammad was a false prophet. According to Muslim tradition, the word of God, which the archangel Jibril revealed to him, is an incomparable miracle and the most convincing proof that the Messenger of Allah speaks the truth. The substantiation of these claims necessitated an analysis of the stylistics and poetics of the Muslim Holy Book in order to convince the unbelievers that the Qur'anic eloquence exceeds human capabilities. Such a goal presupposes a look at literary discourse, but for Muslim scholars this fits mostly into the religious aspects of the problem. Orientalists abstract from the scholastic approach, applying in their interpretations modern Western theories.

Keywords: the Qur'an, Qur'anic exegesis, Qur'anic dogmatics, literary discourse, textuality.

Увод

Почитан и тълкуван главно като свещено писание, Коранът не се поддава на еднозначно дефиниране в рамките на религиозния дискурс и въобще на лесно разпознаваеми типологични модели. Откровенията му са изговаряни от Пророка Мухаммад в особено състояние на вдъхновение под формата на мерена и римувана реч, но не са нито чиста поезия, нито художествена проза. В тях доктриналните постановки и правните норми се съчетават с наративи, притчи, образи и метафори, клетви и възклицания, които се насищат с емоционална енергия и въздействат на публиката чрез редица литературни и реторични техники и похвати. Ако добавим и традицията за молитвено рецитиране на кораничния текст – литургичните му функции, разбираме защо скептиците са мислели, че „Пратеникът на Аллах“ е поет, който представя стиховете си за откровения свише. Подозирали са още, че е гадател или жрец на божество (*кāхин*), луд, обзет от джинове (*маджнӯн*) и магьосник (*сāḥир*) – все мистериозни личности, за които вярвали, че контактуват с отвъдния свят.

Три-четири века след кончината на Пророка мюсюлманските богослови разработват догмата за недостижимостта (*иʹджāз*) на кораничното Слово като чудотворен аргумент за удивителната мощ на всевишния му Създател. Те анализират откровенията, за да открият в тях съвършенството на божественото им красноречие, което ги отличава от човешките произведения. Усилията им обаче са насочени главно към доказване на религиозните постулати и най-вече на твърдението, че Мухаммад действително е Пратеник на Аллах.

Една от основните разлики между литературоведския и екзегетичния подход към всяко свещено писание се състои в това, че при първия се търси известна завършеност на текста и свързаност между темите, мотивите и изразните средства в отделните му структурни компоненти. При този подход текстът неизбежно се вписва в полето на литературните традиции, както и се съпоставя с други текстове. При втория – тъкмо обратното, изхожда се от догмата за безподобното съвършенство на Божието слово, което не подлежи на критичен анализ. Комплексният смисъл, логиката и поетиката на

изложението остават на заден план, а вниманието се концентрира върху правните предписания и морално-етичните норми.[1]

За съвременния литературовед е предизвикателство да намери адекватен ключ към анализа на Корана с оглед на особената му композиция, стилистика, история на рецепцията и духовна власт над вярващите му слушатели и читатели.

Комуникативната рамка на Божието слово поражда въпроси и подходи за тяхното решаване в две главни посоки. Едната се фокусира върху историческия контекст и зараждането на сборника с откровения – такива, каквито са били произнасяни от Мухаммад в тогавашната епоха и среда. Втората посока се изразява в реторичен анализ на Свещената книга като каноничен текст, изтръгнат от устните му корени.

Методите и средствата, с които разполагаме за литературоведско изследване на Корана, се основават на външни за исляма традиции, на писмени паметници и библеистични модели: наратология, текстуалност, класически реторичен анализ, канонична критика и т.н. Но кораничният феномен, без да забравяме и литургичните му функции на слово за рецитация, изисква към него да се приложат специфични научни стратегии. Той не може да се класифицира нито като спиритуална поезия, нито като пророческа реч в смисъла на древния еврейски жанр, нито като проповед в реторичното ѝ значение на убеждаване в правдивостта на вече обявена истина[2]. И още, Коранът се различава и от Стария завет, който проследява миналото на еврейския народ в хронологичен ред (историята на спасението), и от Евангелията, които разказват за важните етапи от формирането на християнската вяра. В ранните сури се обръща поглед към бъдещето – към неизбежния Ден на възкресението, който предстои скоро да се случи, а в по-късните се води полемика с различни групи, за да повярват на Пророка и на кораничното послание.

От какъвто и ъгъл да разглеждаме Свещената книга, не можем да заобиколим религиозните ѝ аспекти и теологичните интерпретации, както и силата на въздействие

---

[1] Изучаването на Корана и на Библията се сблъсква с редица общи проблеми: Roberta Sterman Sabbath (ed.), *Sacred Tropes: Tanakh, New Testament, and Qur'ān as Literature and Culture*, Leiden, 2009, 15-18.

[2] По-подробно за дефиницията на „проповед" вж.: Leo Baeck, "Griechische und jüdische Predigt", in *Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens*, Tübingen, 1958. За съотнесените към Корана през призмата на критическия подход библейски жанрове (молитва, литургия, мъдрост, наратив, прокламация) вж.: Karim Samji, *The Qu'ran: A Form-Critical History*, Berlin-Boston, 2018.

върху публиката и уникалността ѝ на *sui generis* Писание, което налага да бъде осмисляно и оценявано чрез собствените му категории.

Догмата за безподобния Коран

За мюсюлманите Коранът не е само Словото божие и религиозно верую, а е внушително духовно творение с космически мащаби и мистичен ореол. Неговите откровения – съставящите го компоненти – се дефинират с термина *āйāт* (*знамения, чудеса*), вероятен аналог на сходно понятие („знак“) в иврит и сирийски – проявление на невидима реалност или истина. В Корана терминът се употребява около 400 пъти, главно в смисъл на природни явления, които потвърждават Божията мощ и милост към човешкия род, но и в значение на чудодейства.

Кораничните знамения се спускат свише, сякаш са неуловими за човешките сетива величествени природни феномени. Авторитетни мюсюлмански извори цитират думите на Пророка, според които сура 6 *Добитъкът* (*Ал-Ан'āм*) е била низпослана не на части, а в целия си обем, и са я съпровождали седемдесет хиляди ангели, „надошли от всяко небе“ и „покрили хоризонта“. Кратката *Откриваща сура* (*Ал-Фāтиха*), задължителна за всяка молитва и смятана за една трета от Корана по своето въздаяние при четенето ѝ, била придружена от осемдесет хиляди ангели. Тя, по думите на Пророка, е „Майката на Книгата“, „лек за всяка болест и отрова“, и е „[сякаш] камилската гърбица и върхът на Корана“. Всяко нейно откровение било съпровождано от осемдесет ангели. Двайсет хиляди ангели са придружавали откровението: „ И питай онези от Нашите пратеници, които изпратихме преди теб, дали сме сторвали Ние други богове, на които да се служи вместо на Всемилостивия!“ (43: 45) Сура 18 *Пещерата* (*Ал-Кахф*) „носела величие, запълнило пространството между небето и земята“. Съпровождали я седемдесет хиляди ангели. Сура 10 *Юнус* е спусната с процесия от трийсет хиляди ангели. Толкова са съпровождали и „най-великия *айат*“ – този за Престола (*āйат ал-курсī*) – знак за огромното му значение: „Аллах! Няма друг Бог освен Него – Вечноживия, Неизменния! Не Го обзема нито дрямка, нито сън. Негово е онова, което е на небесата и което е на земята. Кой ще се застъпи пред Него освен с Неговото позволение? Той знае какво е било преди тях и какво ще бъде след тях. От Неговото знание обхващат само онова, което Той пожелае. Неговият Престол вмества и небесата, и земята, и не Му е трудно да ги съхрани. Той е Върховният, Всевеликият“ (2: 255). Този *айат* заедно с *Откриващата сура*, края на сура 2 *Кравата* (*Ал-Бақара*) и сура

108 *Ал-Кауṯар* са низпослани от „съкровище на милосърдието“, което се намира под Божия престол. Никой пророк освен Мухаммад не е бил удостояван с подобна чест.[3]

Смисълът на придружаването от ангели не се ограничава само в символичния израз на възвеличаване. То гарантира автентичността на Словото божие. Ангелите са и пазители, които при низпославането на откровения охраняват Джибрил „и отпред, и отзад“, за да не допуснат намеса на Сатаната.

За разлика от предишните Божии хора, Мухаммад единствен бил осенен с недостижимо за хората дар-слово в подкрепа на твърдението си, че е пратен свише. Аллах давал и на други пророци изумителни способности, но чудесата им се ограничавали във физически действия с краткотраен ефект. Техният мекански събрат получил вдъхновение за удивително красноречие, запазено без промяна през вековете.

И Коранът, и ислямската традиция настоятелно отхвърлят подозрението, че изящното му слово е съчинено от поет, и въобще от човешко създание. Представата за недостижимостта (*иʿджāз*) – синоним на чудотворство – се съдържа в свещения текст като доказателство за божествения му произход. Опонентите се подканят да сътворят поне едно такова изумително чудо на красноречието – в т.нар. *откровения на предизвикателството* (*āйāт ат-таḥаддī*) (напр. (2: 23, 10: 38, 11: 13, 17: 88, 52: 33–34): „А ако се съмнявате в това, което сме низпослали на Нашия раб, донесете една сура, подобна на неговите, и призовете своите свидетели – освен Аллах, – ако говорите истината!“ (2: 23) „Или казват: „Той си го е съчинил.“ Кажи: „Донесете десет сури, подобни на неговите – съчинени – и позовете когото можете освен Аллах, ако говорите истината!“ (11: 13) Тези предизвикателства, хиперболизирани от митичните сведения за Корана и Пророка, мотивират мюсюлманските учени да търсят аргументи в подкрепа на тяхната основателност.

Въпреки съгласието на повечето средновековни богослови, реторици и езиковеди по главните постановки на догмата за недостижимостта, нейното концептуализиране още в началото на дебата започва да отразява дълбоките различия в тълкуването ѝ, особено между представителите на муʿтазилизма и ашʿаризма.

Централният проблем, който вълнува теоретиците на двете доктрини, не е толкова съдържанието и формата на Корана, колкото „естеството на божествената Реч като

[3] ʿАбд ар-Раḥмāн ас-Суйӯṭī, *Ал-итḳāн фī ʿулӯм ал-ḳурʾāн*, ал-Медина, 1426 [2005], т. 2, 378.

божествен акт“.[4] Този въпрос се дискутира и в традиционната юдейска теория за природата на откровението, и в християнската догматика, и намира актуален смисъл в трудовете на керигматични теолози като Карл Барт и екзистенциални теолози като Рудолф Бултман, а също и във философската херменевтика на Пол Рикьор.[5]

Най-ранните дебати за „чудото“ на Корана възникват в контекста на доказателствата, че Мухаммад е истински Пророк, и се свързват с кръга на Абу ’Али ал-Джубба’и (849-915), шейх на басренските муʿтазилити, но и на Абу ал-Хасан ал-Ашʿари (поч. 935) – епонима на ашʿаризма.[6] Пръв засяга доктрината за недостижимостта именно муʿтазилит от Басра – писателят-енциклопедист Абу ʿУсман ал-Джахиз (775-868).

От началото на VIII в. темата попада в кръга на теологичната полемика за естеството на т. нар. *калām* (*Слово, Реч*) като атрибут на Аллах. Около два века по-късно се избистрят три главни постановки, които се съдържат в редица трудове: Коранът като Божие слово е недостижим и чудодеен; с него се отправя предизвикателство; той не се поддава на имитиране.

Му’тазилитите изследват проблема във връзка с един от основополагащите си постулати за Корана: той не е извечен като Всевишния, а е сътворен от Него във времето. При анализа на Божиите атрибути и конкретно на *калām* привържениците на това учение се стараят да опазят безподобната същност на Аллах от съдружаване с което и да било Негово творение, включително и с Корана.

Абу ал-Хасан ал-Ашʿари в началото се увлича по муʿтазилизма, но въпреки че се отказва от тази доктрина, продължава да използва рационалистичните ѝ методи на разсъждение. Последователите му се опират на логиката, за да отхвърлят муʿтазилитската теория за сътвореността на Корана. Според тях той е вечен, както и самият Аллах, защото Речта или Словото е Негов атрибут.

Маргарет Ларкин прави паралел между двама авторитетни мюсюлмански учени, които разглеждат недостижимостта на Свещената книга в съответствие със схоластичните си теории, единият – муʿтазилит, а другият – ашʿарит. Първият от тях –

---

[4] Ayman A. El-Desouki, “Discussions of Qur’anic Inimitability: The Theological Nexus”, in *The Oxford Handbook of Qur’anic Studies*, New York, 2020, 378.
[5] Ayman A. El-Desouki, “*Naẓm, Iʿjāz*, Discontinuous Kerygma: Approaching Qur’anic Voice on the Other Side of the Poetic”, *Journal of Qur’anic Studies* 15, 2 (2013): 1–21.
[6] Richard Martin, “The Role of the Baṣrah Muʿtazila in Formulating the Doctrine of the Apologetic Miracle”, *Journal of Near Eastern Studies* 39 (1980): 175.

кадията ʿАбд ал-Джаббар (поч. 1025) – е теолог, който навлиза и в областта на стилистиката, търсейки аргументи за муʿтазилитската доктрина. Вторият – ʿАбд ал-Кахир ал-Джурджани (поч. 1081) е енциклопедист, автор и на трудове по реторика.[7] Компаративистичният подход към полярните възгледи на тези учени се мотивира и от факта, че ал-Джуржани, без да споменава името на ʿАбд ал-Джаббар, оспорва концептуалните му опорни точки.[8]

Ашʿаритите тълкуват термина *калām* в по-широкия му смисъл на комуникация, и вербална, и невербална. Те разграничават произнасянето на звуковете и думите в Корана („външното изричане“) от съкровения (“вътрешен“, „душевен“) невербален „говор“ на Създателя. Понеже *калām* е атрибут на Аллах – органично вложено в същността Му качество, би следвало и Коранът да е вечен и неръкотворен като Него. Муʼтазилитите смятат, че откровенията би трябвало да са осенили Пророка по начин, сходен с човешкото говорене.

Докато ʿАбд ал-Джаббар изхожда от тезата, че мисленето и изразяването са автономни сфери, ал-Джурджани вижда между тях органична връзка. Той концептуализира двата аспекта на красноречието, които занимават и други средновековни учени: форма (*лафẓ*) и съдържание (*маʿнā*). Недостижимостта на Корана се крие във формата и е езиков феномен, което се доказва чрез собствения му текст. Съвършенството на съдържанието произтича от раждането на нова идея, но възможностите за това са ограничени и се изчерпват с хрумването. Съвършенството на формата се постига в процеса на изразяване на идеите независимо от тяхното съдържание.[9]

Според муʼтазилита ʿАбд ал-Джаббар Коранът е недостижим поради изумителното си красноречие (*фаṣāḥа*), отразяващо майсторството на неговия Създател. Според ашʿарита ал-Джурджани текстът е стилистично въплъщение на вътрешния „говор“, който диктува вербалната му форма.

---

[7] Margaret Larkin, “The Inimitability of the Qur’an”, *Religion&Literature* 20, 1, *The Literature of Islam,* (Spring, 1988): 31-47.

[8] За ʿАбд ал-Джаббар и възгледите му за Корана като чудо вж.: Yusuf Rahman, “The Miraculous Nature of Muslim Scripture: A Study of ʿAbd al-Jabbār’s *Iʿjāz al-Qurʾān*”, *Islamic Studies* 35, 4 (1996): 409–24.

[9] Lara Harb, “Form, Content, and the Inimitability of the Qurʾān in ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī’s Works”, *Middle Eastern Literatures* 18, 3 (2015): 301-21.

Мюсюлманските учени продължават до днес да се впускат в теоретизиране по въпроса за недостижимостта на Корана от сорта на следната дефиниция: „Това е проявление на факта, че Пратеникът, Аллах да го благослови и приветства, е изрекъл истината в твърдението за своето Послание. Така е показано безсилието на арабите да се противопоставят на вековечното му чудо – Свещения Коран, сам по себе си чудо, толкова изумително и далеч неповторимо, че човешките възможности не позволяват някой да създаде подобен на него.“[10]

Мухаммад Драз (1894-1958) прави обзор на традиционните интерпретации, като добавя към аргументите за реторичното и правното (доктриналното) чудо нова тенденция, възникнала през XIX в. – опит да се провидят кодирани в свещения текст предсказания за бъдещи научни открития и съвременни проблеми.[11] Впрочем хипотезата за последното „чудо“ се отхвърля от мюсюлманските учени още през X в.

В трактата си *Обяснение на кораничната недостижимост* (*Байāн и'джāз ал-ḳур'āн*) Абу Сулайман ал-Хаттаби (931-988) – литератор, езиковед и специалист по хадисите – изразява несъгласие с обяснението, според което „чудото“ на Корана се крие в предсказването на бъдещи събития. Далеч не всички сури съдържат ясновидства, но в еднаква степен попадат в категорията на неподражаемото слово. Без да отрича напълно твърдението за кораничните пророчества, ал-Хаттаби подчертава неговата ограниченост само в един от аспектите на свещения текст.[12]

В хода на дебата върху естеството на кораничната недостижимост (*и'джāз*) възниква и се развива концепцията за т.нар. *ṣарфа* (букв. *отклоняване*), според която Всевишният е обезсилил амбициите на талантливите литератори да се домогват до красноречието на Корана, въпреки че вероятно са притежавали способност да създадат подобно произведение. От една страна, само по себе си това е удивително доказателство за правотата на Пророка, сходно с чудотворствата на библейските пророци. От друга обаче, сакралното Слово на Корана се принизява, като тайната на недостижимостта му се обяснява с причина извън неговия текст и се допуска възможността да го имитира човешко създание.

---

[10] Зйрфāн ал-Барўāрī и Амйр ʿЎлā, „Луғат ал-ḳур'āн ал-карйм байна ал-и'джāз ўа-ṣ-ṣарфа: дирāса муḳāрана“, *Маджаллат ал-ʿулўм ал-инсāнйа ли-джāми'ат зāхўī* 5, 4 (2017): 974.
[11] Муҳаммад Дрāз, *Ан-наба' ал-ʿазйм: наẓарāт джадйда фй ал-ḳур'āн ал-карйм*, Кувейт, 2008, 80 и насетне.
[12] Муҳаммад Ҳалаф Аллāх Аҳмад и Муҳаммад Зағлўл Салāм (ред.), *Салāṣ расā'ил фй и'джāз ал-ḳур'āн: ли-р-Руммāнī ўа ал-Ҳаттāбī ўа ʿАбд ал-Ḳāдир ал-Джурджāнī фй ад-дирāсāт ал-ḳур'āнйа ўа ан-наḳд ал-адабī*, Кайро, 1976, 23.

Ал-Хаттаби опровергава догмата за *ṣарфа* с цитат от Свещената книга: „И да се съберат хората и джиновете, за да създадат подобен на този Коран, те не ще създадат такъв подобен, дори един на друг да си помагат.“ (17: 88) Очевидно догмата не отразява Божия замисъл и е лишена от логични основания.

Ас-Суюти (1445-1505) отбелязва, че да се говори за *ṣарфа* “задължително означава да се предположи, че недостижимостта на Корана изчезва след времето, когато е отправено предизвикателството [да се създаде подобен на него], и въобще че той не е безподобен. Това е разкол в единодушното мнение на мюсюлманската общност: че най-великото чудо на Пророка остава завинаги и че той няма друго трайно чудо освен Корана“.[13]

Консервативният суннитски екзегет Мустафа Муслим застъпва мнението, че концепцията за Божието възпиране се появява след като „някои философстващи мюсюлмански учени се запознали с думите на брахманите в тяхната книга *Веда*. Тя съдържа сборник със стихове, които според твърденията на брахманите нямат подобие в човешката словесност. Мнозинството им учени смятат, че хората не са способни да създадат такива произведения, защото Брахман ги е възпрял. Елитът обаче казва, че може да създаде такива, но му е забранено от уважение към текстовете“.[14] Мухаммад Абу Муса повтаря това заключение, като добавя, че „думите на брахманите във *Веда* се посрещат с насмешка от ислямския разум“, защото са лишени от доказателства.[15] Впрочем „брахманите“ или „брахминитe“ (*барāхима*) са енигматична общност, споменавана и в класическите мюсюлмански извори, за която и до днес се спори дали са литературна измислица или са исторически факт.[16] В случая споменатите автори асоциират догмата за възпирането на човешките създания от кораничното красноречие с идеите на *барāхима* и оттук с индийските религиозни доктрини, придобили популярност в логоцентричните среди на аббасидските муʿтазилити.

Размяната на теологични мнения по темите за *иʿджāз* и *ṣарфа* се превръща в безполезна схоластична дискусия, видяна през погледа на Мустафа Садик ар-Рафиʿи (1880-

[13] ʿАбд ар-Раḥмāн ас-Суйӯṭī, *Ал-итḳāн фī ʿулӯм ал-ḳурʾāн*, ал-Медина, 1426 [2005], т. 5, 1880.
[14] Муṣṭафā Муслим, *Мабāḥиṣ фī иʿджāз ал-ḳурʾāн*, ар-Рияд, 1996, 59.
[15] Муḥаммад Абӯ Мӯсā, *Ал-иʿджāз ал-балāғи: дирāса таḥлӣлӣа ли-турāṣ ахл ал-ʿилм*, Кайро, 1997, 358.
[16] Norman Calder, “The Barāhima: Literary Construct and Historical Reality“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 57, 1 (1994): 40-51.

1937) по следния начин: „Или се сблъскват богословски аргументи, които взаимно се опровергават, или пък някой от тях надделява и отменя другите, така че остават просто думи, негодни и за отричане, и за потвърждение“.[17] Аналитичният литературоведски подход, за разлика от теологичния, генерира продуктивни новаторски идеи.

Западните ориенталисти, особено от старата школа и от хиперкритичното течение, се отнасят скептично и дори с насмешка към догмата за Книгата на Аллах като чудо, а също и към дебатите по този въпрос.[18]

Дълги години изучаването на кораничния дискурс преминава под знака на негативните оценки за литературната му стойност. Томас Карлайл (1795-1881), който иначе се възхищава от Мухаммад като герой, не скрива мнението си за Корана: „…Това е толкова мъчително четиво (*toilsome reading*), че никога не ми се е случвало нещо подобно. Изморителна неясна бъркотия, безусловно необработена, с безкрайни повторения, оплетена, безусловно най-груба, накратко, непоносима глупост! Нищо освен чувство за дълг не би могло да накара някой европеец да издържи Корана докрай.“[19]

Друг британски ориенталист – Хартуиг Хиршфелд (1854-1934) – потвърждава горната оценка: „…Не е учудващо, че многото и разнородни трудности отблъскват, а не насърчават изучаването на Корана, особено защото се чете монотонно, въпреки бомбастичната му реторика. По-късните и дълги глави са неописуемо досадни и изправят пред трудна задача дори най-ентусиазирания учен.“[20]

Андрю Рипин, един от ориенталистите, които работят отдавна по темата, публикува през 1983 г. статия с недвусмисленото заглавие „Коранът като литература: рискове, клопки и перспективи“. Авторът потвърждава западната представа за кораничния текст: че „структурата му не се подчинява на особена логика с изключение на механичния критерий за дължината на главите“ – от най-дългите към кратките. Допълва още, че „в много от самите глави дори при бегъл поглед би проличала липсата на особено тематично, историческо, литературно или нравоучително единство.“ Оттук се прави изводът, че „по

[17] Муṣṭафā Ṣādик ар-Рāфиʿи, *Иʿджāз ал-ḳурʾāн ўа л-балāға ан-набауīа*, Бейрут, 1973, 142.
[18] За развитието на западните коранични изследвания от Средновековието до днес вж.: Andrew Rippin, “Western Scholarship and the Qur'an“, in *The Cambridge Companion to the Qurʿan*, Cambridge, 2006, 235-51.
[19] Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History*, London, 1840, 76-77.
[20] Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, London, 1902, 5.

литературната си форма Коранът не прилича на Библията например“[21], тоест не може да претендира за нейната степен на художественост. Рипин отхвърля догмата за недостижимостта на Корана, защото тя предпоставя заключенията за литературната му стойност и не допуска свободен аналитично-критичен подход.

Дори в *Енциклопедия на Корана* – шесттомен труд с безспорен принос към обективното изучаване на Свещената книга – се срещат, макар и на отделни места, оценки в духа на старата школа: „Всички елементи на стила, които могат да бъдат открити във всички големи литератури, се разглеждат като уникални и специфични едва ли не само за Корана поради догмата за неговата неподражаемост. Даже слабостите му се представят за нещо удивително, ако не и за чудо.“ (Клод Жилйо и Пиер Ларше).[22] Може да се каже, че през последните десетилетия западните ориенталисти се дистанцират от повърхностните мнения за литературната стойност на Корана и усилията им да вникнат в неговото красноречие дават обективни резултати.

Томас Хофман изучава „поетиката на кораничната динамична сила“ чрез „поетологичен подход“ в опит „да изкове нови граници между лингвистика, филология, литературна критика и коранични изследвания“. Според Хофман „религиозният език е буквално *мощен*, сиреч изпълнен с взаимодействащи сили“, което се илюстрира от следните мекански откровения, „пораждащи есхатологичен сценарий с наистина динамична сила“[23]:

> *Когато небето се разкъса*
> *и когато планетите се разпръснат,*
> *и когато моретата бъдат отприщени,*
> *и когато гробовете бъдат преобърнати…*(82: 1-4)

Авторът се задоволява с горния пример, който хвърля светлина върху енергетичния заряд на Словото, но тук заслужава да се отбележи и друг факт. Цитираните откровения продължават сходен по стилистика фрагмент от предходната, също мекканска, сура 81 *Обвиването* (*ат-Такуīр*):

> *Когато слънцето бъде обвито [в мрак]*
> *и когато звездите изпопадат,*
> *и когато планините бъдат раздвижени,*
> *и когато бременните камили бъдат изоставени,*
> *и когато зверовете бъдат насъбрани,*

---

[21] Andrew Rippin, “The Qur'an as Literature: Perils, Pitfalls and Prospects“, *British Society for Middle Eastern Studies* 10, 1 (1983), 39.
[22] Claude Gilliot and Pierre Larcher, “Language and Style of the Qur’ān“, in *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Leiden-Boston, 2003, vol. 3, 109-34, 126.
[23] Thomas Hoffmann, *The Poetic Qur’ān: Studies on Qur’ānic Poeticity*, Wiesbaden, 2007, 134-35.

и когато моретата закипят,
и когато душите се съединят,
и когато живо погребаното момиче бъде попитано
за какъв грях е било убито,
и когато свитъците [с делата] бъдат разгърнати,
и когато небето бъде премахнато,
и когато Адът бъде нажежен,
и когато Раят бъде приближен,
тогава всеки ще узнае какво е извършил.
О, кълна се в залязващите планети,
движещи се, скриващи се,
и в нощта, когато се здрачава,
и в утринта, когато се развиделява –
той [Коранът] е слово на знатен пратеник... (81: 1-19)

Освен магичното въздействие на кораничното слово горните примери илюстрират споеността на текстовете в Свещената книга – сложна тема, чиито аспекти се набелязват още в трудовете на средновековните арабски учени. Ориенталистите доразвиват проблема през призмата на модерните западни теории.

Взаимосвързаност на текстовете в Корана

Коранът е сборник с устно предавани и впоследствие записани религиозни откровения. Те са осенявали Пророка на интервали в продължение на двайсет и три години под формата на кратки откъси („по пет, по пет“) без идея за логичното им структуриране в рамките на сурите и за взаимосвързаност на отделните сегменти, без намерение за компилиране на цялостен завършен текст.

Книгата на Аллах е белязана от фрагментарност. Тази нейна особеност наред с други факти засилва убедеността на неверниците, че Мухаммад е лъжепророк, и ги кара да зададат изобличаващия според тях въпрос: „Защо Коранът не му бе низпослан наведнъж?“ (25: 32). В отговор на подмятанията им се разкрива мъдрият замисъл на Всевишния: откровението се чете пред хората бавно, за да го осъзнаят и възприемат, и да се укрепи сърцето на Божия пратеник.

До окончателната кодификация на Корана мюсюлманите го възприемат като неизчерпаем и нетленен духовно-мистичен извор на мъдрост и знание, от който Пророкът би продължил да черпи откровения и да ги огласява, ако неговият Господ не го бе възнесъл при Себе Си. По-късно ефирното, устно предавано Божие слово се въплъщава в писмен документ, но аморфното му изложение, което се леело без начало и край, без да се придържа

към определен структурен замисъл, не получило видима съдържателна споеност, изчерпаност и затвореност.

В хода на дискусията за същността на кораничната недостижимост възниква и се концептуализира като един от аргументите за чудото на Божието слово догмата за т. нар. *наẓм* (букв. *подреденост*, *организираност*). Някои теолози влагат в термина смисъл на свързаност между отделните думи и техните значения от гледна точка на граматиката и реториката, а други го разширяват и му придават допълнителна тежест на линейна съгласуваност между откровенията в сурата и дори между сурите.

Въпреки различията в подходите, ал-Хаттаби, ал-Бакиллани, ал-Джурджани, аз-Замахшари и други средновековни арабски учени дефинират *наẓм* като споеност на думите в текста с цел да докажат, че Коранът не само далеч превъзхожда всички човешки произведения, но и притежава божествена изключителност. На по-късен етап се въвежда терминът *мунāсаба* (*съотнесеност*), който инкорпорира и понятието за *наẓм*.

Както правилно уточнява Салуа Ел-Ауа, под *мунāсаба* се разбира свързаност на всяко откровение със следващото, без да се отчита зависимостта му от предходното или от контекста на сурата. Терминологията, поради нейната комплицираност, понякога обърква изследователите на Корана, затова Ел-Ауа дава допълнителни разяснения: „Фактически терминът *мунāсаба* е възможно най-близкият до съвременната ни концепция за кохерентност, докато *наẓм* обозначава напълно различно схващане – реторична концепция за граматично добре формулирано изречение с оглед на смисъла, който изразява“.[24] Каквото и значение да се влага в термините *наẓм* и *мунāсаба*, то цели да разкрие структурната и композиционна логика на текстовете в Корана, за да аргументира безподобното му съвършенство.

В глава от капиталния си труд *Доказателство за кораничните науки* Бадр ад-Дин аз-Заркаши (1344-1392) прави обзор на противоречивите становища по въпроса за съотнесеността на текстовете. Според някои мюсюлмански учени кораничният материал, както е компилиран, а не с последователността на изричането му от Пророка, се подчинява на божествен замисъл и на комплексна структура. Според други е излишно и е маниерност

[24] Salwa El-Awa, *Textual Relations in the Qur'ān: Relevance, Coherence and Structure*, London-New York, 2006, 27-28.

да се търси връзка между откровенията, защото са разкривани в продължение на дълги години и не позволяват да се съставят от тях цялостни текстове.

Аз-Заркаши подчертава, че асоциативната споеност на кораничните елементи може да бъде забелязана и анализирана единствено от най-задълбочените познавачи. Сред тях се откроява името на Фахр ад-Дин ар-Рази (1150-1210), В тълкуването си на Корана той прави извода, че „повечето му тънкости се съдържат в проявленията на неговата подреденост и компактност“.[25] Ар-Рази е може би първият учен, който определя *наẓм* и *мунāсаба* като основополагащ принцип за цялостната структура на изложението, а не само за отделни части.

Библеистите от векове са изправени пред сходен проблем с текстовете на Стария и Новия завет, доколкото някои от тях изглеждат като разпокъсани фрагменти и се налага да се търси оправдание за липсата на споеност. Първият опит в тази посока е направен от английския епископ и ориенталист Робърт Лоус (поч. 1787). През 1753 г. той публикува книгата си *За свещената поезия на евреите* (*De sacra poesi Hebtaeorum*), в която защитава становището, че Псалмите и други библейски поетически текстове са съставени от паралелни стихове, свързани помежду си чрез синоними, антитези и взаимни допълнения. Няколко години по-рано германският учен Йохан Албрехт Бенгел (поч. 1752) стига до извода, че в Новия завет твърде често се употребява хиазъм (AB/ B’A’) или обратен паралелизъм, понякога приемащ форма на концентрична или кръгова композиция, когато между двете страни на обратния паралелизъм се вмъква централен елемент (AB/x/B’A’). Впоследствие се избистрят принципите на библейската (семитската) реторика, донякъде валидни и за Корана, и за хадисите.[26]

Белгийският ориенталист Мишел Кюперс е автор на статии, в които подлага на реторичен анализ около трийсет сури, публикувал е и книга, посветена на една от най-дългите сури – 5 **Трапезата** (*ал-Мā’ида*).[27] Ученият изследва кораничния текст чрез инструментариума на семитската реторика, чийто основен композиционен принцип е

---

[25] Бадр ад-Дӣн аз-Заркашӣ, *Ал-бурхāн фӣ ʿулӯм ал-ḳур’āн*, Кайро, 1984, т. 1, 36.

[26] Вж.: Roland Meynet, *Treatise on Biblical Rhetoric*. [*Traité de rhétorique biblique*], Leiden-Boston, 2012. За връзката с хадисите вж.: Roland Meynet, Louis Pouzet, Nayla Farouki and Ahyaf Sinno, *Rhétorique sémitique.Textes de la Bible et de la Tradition musulmane*, Paris, 1998 [*Тарӣḳат ат-таẖлӣл ал-балāғӣ ўа ат-тафсӣр. Таẖлӣлāт нуṣӯṣ мин ал-китāб ал-муḳаддас ўа мин ал-ẖадӣṯ ан-набауӣ аш-шарӣф*, Бейрут, 1993].

[27] Michel Cuypers, *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mā'ida*, Paris, 2007. За реторичната теория на Кюперс вж.: Adnane Mokrani, “Semitic Rhetoric and the Qur’ān: The Scholarship of Michel Cuypers“, in *New Trends in Qurʾanic Studies: Text, Context, and Interpretation*, Atlanta, Georgia, 2019, 61-81.

симетрията с нейния по-гъвкав и сложен тип стилистика в сравнение с гръцката реторика, при която идеите следват в линейна прогресия. Въпреки че се подчинява на строги правила, симетрията предоставя поле за по-свободна интерпретация на цялостния смисъл.

Убеден, че библеистиката разполага с готови модели, валидни и за изследване на Корана, и че реторичният анализ цели да разкрие не само естетическата красота, но и смисъла на текста, Кюперс изгражда внушителен теоретичен корпус. Той разграничава три типа симетрия: паралелизъм (паралелна конструкция), когато свързаните единици на текста се появяват отново в същия ред (ABC/ A'B'C'); кръгова или концентрична композиция, когато текстовите единици се съсредоточават около един център (ABC/x/C'B'A' или просто (A/x/A'); огледална композиция, когато централният елемент отпада (ABC/ C'B'A'). Тези модели обаче рядко се прилагат в идеалната си форма, а наличието им се подсказва чрез „композиционни индикатори": „външни изрази, в началото и в края на елемента, който рамкират (традиционната инклузия); начални, централни и финални изрази, респективно в началото, средата и края на симетрични елементи; междинни изрази – в края на даден елемент и в началото на следващия (нещо, което библеистите наричат „дума-връзка")".[28] И без да се впускаме в останалите компоненти на този сложен теоретичен механизъм, става ясно, че откриването чрез него на общи формални параметри в твърде разнородни текстове като Библията и Корана рискува да загърби релефа на тяхната специфика.

Канадският ориенталист Невин Реда Ел-Тахри анализира в детайли най-дългата сура 2 *Кравата* (*Ал-Бақара*), като насочва вниманието си към характерните за нея повторения – един от малкото организиращи и структуриращи способи при устната реч. Те свързват и придават компактност на текста, но могат да служат и за обособяване на отделни композиционни части или за акцентиране върху някои от тях.

Авторът стига до извода, че цялостната структура на сурата се подчинява на сложен хиазмичен модел, съставен от три „панела" (ABC/ B´C´A´/ C´´B´´A´´) вместо стандартния ABBA. Ел-Тахри заимства модела от Ван Дайк Парунак, който го формулира по отношение на Библията, назовавайки ABC и B´C´A´ с термина „панели".[29] Трите панела на сура 2

[28] Michel Cuypers, "Semitic Rhetoric as a Key to the Question of the *naẓm* of the Qur'anic Text", *Journal of Qur'anic Studies* 13, 1 (2011), 4.
[29] H. Van Dyke Parunak, "Oral Typesetting: Some Uses of Biblical Structure", *Biblica* 62, 2 (1981), 153-68.

Кравата Ал-Бақара са тематични и обхващат целия ѝ текст, като всеки от тях се състои от три повтарящи се елемента, употребени три пъти.[30]

Матиас Занизер съзнателно избира да изследва обемистата, включваща 176 откровения, мединска сура 4 *Жените* (*Ан-нисā'*). Той изхожда от убеденост в две постановки: каноничният текст на Корана се отличава с цялостност и силно въздействие върху своите читатели и слушатели; фокусирането при херменевтичен подход върху композицията и структурата може да допринесе значително за разбирането на вложения в сурата смисъл.

Анализът на съдържанието и формата тръгва от „женския материал" с цел „да се идентифицира блок, група или стих, свързани с жените, като се обърне внимание на тематичните граници, повтарящите се фрази и смяната на римния модел".[31] В хода на изследването се стига до извода за наличие в сурата на пет части: стихове 1-43, 44-70, 71-104, 105-126, 127-166. Според автора те се отличават с тематична последователност и изобилстват от реторични похвати: повторения на фрази, формулни обръщения, дублиращи се изрази на различни места в текста, тематични *конкатенации*, т.е. средства за преход от една част към друга и за свързване на отделни елементи. Всички те маркират структурата на сурата.

Като прилага същата научна стратегия, в друга своя статия Матиас Занизер анализира „главните преходи и тематични граници" в сура 2 *Кравата* (*Ал-Бақара*). Той продължава да отстоява мнението за кохерентността на текстовете в Корана, като аргументира особеното значение на формулните обръщения, рефрените и повтарящите се фрази, които обикновено предшестват словораздел („цезура") в дискурса. Обобщаващи откровения подсилват или затвърждават съдържанието на заключените между тях пасажи. Възможно е дори те да маркират важни акценти в кораничното послание като цяло.

Очевиден е прекаленият стремеж на Занизер към генерализиране, което хвърля сянка на съмнение върху направените изводи. В крайна сметка той сам разрушава теоретичния си конструкт с признанието, че за разлика от мекканските, мединските сури се характеризират с „очевидно рехава структура, вмъкнати стихове и групи от стихове, лаконична

[30] Nevin Reda El-Tahry, *Textual Integrity and Coherence in the Qur'an: Repetition and Narrative Structure in Surat al-Baqara*, Toronto, 2010.
[31] Mathias Zahniser, "Sūra as Guidance and Exhortation: The Composition of Sūrat al-Nisā", in *Humanism, Culture, and Language in the Near East: Studies in Honor of George Krotkoff*, Winona Lake, 1997, 72-4.

компактност или чести отклонения, или дори че е възможно да бъдат сбирка от самостоятелни стихове и групи от стихове, и че „обособеността на отделните части…е по-очевидна от тяхното единство““.[32]

Сред западните познавачи на Корана, които се насочват към литературната му специфика, се откроява името на американския ориенталист от пакистански произход Мустансир Мир. През 1986 г. той публикува изследване върху реформаторските възгледи на своя сънародник Амин Ахсан Ислахи (1904-1997) за кохерентността в Книгата на Аллах. Тя е самодостатъчна цялост. Сурата е „тематично завършен и структурно взаимосвързан дискурс“.[33] Това заключение произтича от прилагането на цялостна стройна теория, чиито постановки се проверяват чрез тълкуване на всяка сура поотделно.

Мир отбелязва, че в кораничната екзегеза от векове доминира атомистичният юридико-богословски подход – тълкуването на откровенията поотделно с оглед на съдържащите се в тях предписания, без да се отчита наличието на съгласуваност между компонентите на изложението и вписването им и в по-тясната, и в по-широката структурна рамка. Най-значимата заслуга на Ислахи се състои в отхвърлянето на атомизма и аргументирането на доктрината за комплексната органична цялостност на Корана – не само по отношение на свещения му текст, но и като се добавят интерпретациите на смисъла.

В осемтомното си тълкуване на Корана – *Тадаббур-и Кур'ān* (*Разсъждение върху Корана*) – Ислахи доразвива теорията на своя учител Хамид ад-Дин Фарахи (1863-1930), който разработва постановката за кохерентността на ислямското Писание като фундаментален принцип на кораничната екзегеза. И двамата теолози насочват усилията си към преосмисляне на постулата за *наẓм*, под което разбират „сурата да бъде една съвкупност. както и да бъде свързана с предишната и следващата […]. В резултат на този принцип целият Коран може да бъде видян като единен дискурс, добре подреден и добре съставен във всички негови части от началото до края.“[34] И нещо повече, и Фарахи, и

[32] Mathias Zahniser. “Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras: al-Baqara and al-Nisāʾ”, in *Literary Structures of Religious Meaning in the Qurʾān*, Richmond, 2000, 47.
[33] Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'ān: A Study of Iṣlāhi's Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur'ān,* Indianapolis, 1986, 37.
[34] Пак там, 32.

Ислахи смятат, че доколкото според тях всяка сура е цялостен текст, в нея може да се проследи централна тема. Те я наричат *ʿамӯд* (опора).[35]

Една от оригиналните, макар и спорни идеи на Ислахи се заключава в свързването на съседни сури по двойки, което им придава по-дълбок смисъл, отколкото ако се разглеждат поотделно. Въпреки че се характеризират с автономност и всяка от тях е завършена цялост, пълният смисъл се разкрива чрез съчетаването им с техни „близначки". Доказателство за наличие на подобна зависимост е фактът, че Пратеникът на Аллах е отслужвал определени сури по този начин: 61 и 62, 75 и 76, 87 и 88. Оттук произтича и убеждението на Ислахи, че 84 от 114-те сури на Корана са свързани две по две. Към тях с известна уточнения могат да се добавят и други.[36]

Пакистанският теолог подчертава, че окончателният вариант на Корана, одобрен от самия Пророк, не се придържа към хронологичния ред, по който са низпославани откровенията, и ако Аллах е допуснал подобно решение, вероятно в него се влага дълбока мъдрост. Скритият смисъл се търси чрез методите на екзегезата. Ако при тълкуването на даден откъс възникват въпроси и липсват подробности, отговорите и разясненията се дават на друго място в Корана.

Ислахи систематизира форми на кохерентност между съседни сури-„близначки": едната разгръща темата, накратко изложена в другата, или конкретизира обща постановка, или добавя аргументи, или поставя различен акцент, или двете сури се намират в антитетична връзка, или едната съдържа предпоставка, а другата прави заключение. При подробен анализ обаче се оказва, че не всички „близначки" по схемата на Ислахи се поддават на тълкуване според неговите критерии за двоичност.

На няколко места в своя труд Мустансир Мир определя подхода на пакистанския теолог като „холистичен", под което разбира, че „Коранът е добре интегрирана Книга и трябва да се изучава като такъв".[37] Асма Барлас си служи неведнъж със същия термин, за

---

[35] И други съвременни автори споделят идеята за наличие на централна тема в сурите, но използват различни термини, например *миҳуар* (Сайид Кутб) и *ғараḍ* (ат-Табатаба'и).

[36] По двойки са конструирани следните сури: 2-3, 6-7, 10-11, 12-13, 16-17, 18-19, 20-21, 22-23, 25-26, 27-28, 29-30, 31-32, 34-35, 36-37, 38-39, 42-43, 44-45, 50-51, 52-53, 61-62, 67-68, 69-70, 71-72, 73-74, 75-76, 77-78, 79-80, 81-82, 85-86, 87-88, 89-90, 91-92, 93-94, 95-96, 97-98, 101-102, 103-104, 105-106, 107-108, 109-110, 113-114. Извън тази голяма група остават сури, които Ислахи не дефинира като двойки, но всъщност ги тълкува като такива: 4-5, 8-9, 14-15, 40-41, 58-59, 65-66, 99-100, 111-112. Няколко допълват съдържанието на предходни сури: 24-23, 49-48, а 33 допълва цяла група от сури. Поради специалното ѝ място в Корана *Откриващата сура* (*Ал-Фāтиҳа*) не се нуждае от „близначка"..

[37] Mir, *Coherence in the Qur'ān*, 99.

да изрази своята убеденост, че „Коранът акцентира върху холистичния си прочит“ и затова се налага да се направи „холистична и тематично обвързана интерпретация на кораничното учение“[38] В тези си изводи Барлас заимства и приспособява към херменевтиката на Корана теорията на Пол Рикьор, според която „един текст е нещо повече от линейно следващи изречения. Това е кумулативен, цялостен процес“.[39]

Терминът *холистичен* – производен от *холизъм* – е широко използван и утвърден в библеистиката, лингвистиката и философията, но в кораничните изследвания се нуждае от допълнителни пояснения, за да не се възприема като синоним на кохерентност. Холистичният подход предполага абстрахиране от конкретната свързаност на съседните откровения и преосмисляне на всички сегменти в тяхната цялост, за да се извлече централната тема или идея, която фокусира съдържанието на сурата и същевременно обединява съставните ѝ части. Под кохерентност разбираме наличие на връзка и взаимно контекстуално повлияване между съседни откровения.

Германската ориенталистка Ангелика Нойвирт също изследва структурните особености на кораничните сури. Тя разглежда трансмисията на Свещената книга до финалното ѝ публикуване като непрекъснат процес – и херменевтичен, „отразяващ и наред с това обуславящ нагласите на неговите слушатели към посланието“, и литургичен или композиционен, който се характеризира с „микроструктурно разнообразие“. Сурите „по същество конституират литургични единици, които са се развивали не толкова чрез нарастване на текстовия корпус, колкото чрез литургичен или комуникационен процес в рамките на възникващата ислямска общност“. Стилистичният анализ на сурите, направен от Нойвирт, и тяхната типология, главно с оглед на римата, показва, че мекканските сури включват „фиксирани последователни части от формално и тематично обособени групи стихове, които се отделят чрез промяна на римата или чрез ясно разграничими, понякога формулни маркери на цезура“.[40] Докато кратките и средните по обем меккански сури

---

[38] Asma Barlas, *“Believing Women” in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*. Austin, 2002, 16, 18, 23 и др.

[39] Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, New York, 2016, 174. Според Рикьор даден текст предлага само „ограничено поле за вероятни конструкции“, защото „писменият дискурс се адресира до неизвестна публика и потенциално до всеки, който може да чете. Така текстът сам се „деконтекстуализира“ от социалните и историческите обстоятелства при своето създаване, отваряйки се към неограничена серия от прочити“. Пак там, с. XXIV.

[40] Angelika Neuwirth, “Form and Structure of the Qur’ān”, in *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Leiden-Boston, 2002, vol. 2, 249-250, 252.

притежават отчетлива структура и по своя замисъл са цялостни единици, мединските се компилират, без да се придържат към определена система, но и едните, и другите се състоят от изграждащи ги „блокчета“ (*enjeux*): клетви, есхатологични пасажи, знамения (*аййāт*), полемика, апологетика…

Докато Мустансир Мир отстоява концепцията за сурата като цялост, Нойвирт говори за сурата като жанр, набелязвайки различни типове сури в зависимост от хронологията на тяхното изричане от Пророка: мекански (ранни и късни) и мединski.[41] Според теорията на германската ориенталистка „сурата е „смесена композиция“, така да се каже, сложен по-късен етап, дошъл след по-дълъг процес на религиозно и историческо развитие. Това не е историческа хомогенност, а по-скоро вторичен жанр, съставен от елементи с различен произход“.[42]

Паралели с библейския Псалтир сочат сходства с Корана. Псалмите, дълги и кратки по обем, създавани в продължение на векове и приписвани на различни източници, могат да принадлежат към един и същ разпознаваем жанр, но се срещат и по-сложни композиции, които обединяват няколко жанра в по-голяма цялост, включително и под литургична форма. Нойвирт не настоява непременно за повлияване на Пророка от псалмите, но предполага, че през неговата епоха той вече би трябвало да е чувал за тях.

Тезата за римата като „фундаментална характеристика на кораничния дискурс“, която засяга и стила, и композицията на Свещената книга, насочва Нойвирт към откриване на структурни модели в ранните мекански сури, докато мединските остават на заден план.[43] Теоретичната платформа на германската ориенталистка обаче е лишена от опорни точки за обяснение на констатирания факт, че хронологично по-късните сури, които би трябвало да доразвият и обогатят или поне да запазят художествените достойнства на по-ранните, всъщност изгубват композиционната си цялостност и така отпадат основанията да ги тълкуваме като литературен текст.

Вярно е, че мекканските сури с техните наративни и драматични елементи са по-удобни за литературен анализ, но както видяхме, западни учени вече откриват хомогенност

---

[41] Angelika Neuwirth, “Structural, Linguistic and Literary Features”, in *The Cambridge Companion to the Qur'an*, Cambridge, 2006, 110.
[42] Angelika Neuwirth, “Some Remarks on the Special Linguistic and Literary Character of the Qurʾān”, in *The Qur'an: Style and Contents*, New York, 2016, 256.
[43] Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin-New York, 2007, 117, 204.

също и в мединските сури, включително и най-дългите. Разбира се, появиха се и трудове със скептични мнения по въпроса.[44]

Метрика и рима

Най-очевидното основание да асоцииране кораничния корпус с художествен текст е неговата поетическа форма – следването на ритъм и рима, въпреки че то не се обвързва задължително с нормите на арабската мерена реч от ранната ислямска епоха. Някои кратки сури и компоненти от по-дълги се придържат към класическите римни правила или имитират съзвучие. В повечето сури се наблюдава твърде свободна интерпретация на познатите дотогава ритмични модели и вместо сходства с поезията се открива по-скоро близост с т. нар. *садж'*, обикновено дефиниран като „римувана проза" – формата, под която древните жреци и гадатели (*каххāн*, ед.ч *кāхин*) са изричали устно вдъхновените си прорицания.[45]

Френският ориенталист Режи Блашер, който е и преводач на Корана, дава следното изчерпателно определение на *садж'*: „Тази проза се характеризира с използването на ритмични единици, обикновено доста кратки, вариращи от четири до осем или десет срички, понякога повече, завършващи с клаузула. Тези ритмични единици са групирани последователно върху една и съща рима. В групите всяка ритмична единица не е задължително да има еднакъв брой срички и в крайна сметка същественият елемент се състои от римуваната клаузула. Приблизително ще преведем думата *садж'* с римувана и ритмизирана проза".[46] Това е най-подробната и точна дефиниция, валидна до днес.

Игнац Голдциер смята *садж'* за „най-старата форма на поетическа реч", която предшества *раджаз* и традиционната касида и е сред доминиращите видове реторика в предислямска Арабия.[47] По времето, когато Мухаммад започва своята мисия, арабската поезия навлиза в най-продуктивния си период и развива редица литературни модели, но кораничният дискурс се насочва към *садж'* – обичайния стил за религиозен тип говорене. Голдциер обобщава, че „никой арабин не ги признавал [думите на гадателите] като идващи

[44] За скептичните оценки на кохерентността в Корана вж.: Stefan Wild, "Unity and Coherence in the Qur'ān", in *Exegetical Crossroads: Understanding Scripture in Judaism, Christianity and Islam in the Pre-Modern Orient*, Berlin-Boston, 2018, 303-18.
[45] За подробен анализ на т. нар. „структурни разделители" в Корана, включително и на *садж'*, вж.: Marianna Klar, *Structural Dividers in the Qur'an*, London-New York, 2021.
[46] Régis Blachère, *Histoire de la Littérature Arabe des origines à la fin du XVe siècle de J.-C.*, Paris, 1964, 189.
[47] Ignaz Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, Leiden, 1896, T. 2, 59.

от божествен източник, ако са огласени под някаква друга форма“.[48] Догмата за недостижимостта на Корана обаче изправя мюсюлманските учени пред дилемата дали да отхвърлят факта, че той е издържан в *садж'*-стил, както и че не е поезия, или да признаят генетичната му близост с езическите култови практики.

Гадателите (*каххāн*) – влиятелни фигури, за които се твърди, че влизали в контакт с джинове и духове и притежавали магическа сила, предсказвали бъдещето, проклинали враговете и отблъсквали злото. Ислямът осъжда тези съперници на Божия пратеник по пътя на религиозната доминация и се дистанцира от свързаните с тяхната дейност традиции. Враждебните отношения между старите и новите духовни властелини намират израз в историята на Мусайлима Многолъжливия (*ал-Каззāб*), *кахин* от племето Бану Ханифа в ал-Йамама, съвременник на Мухаммад, който се обявил за пророк и сформирал своя общност. Той също говорел в *садж'*-форма. Загинал през 633 г. при управлението на праведния халиф Абу Бакр, който повел решителна война с вероотстъпниците.

В своя труд *Недостижимостта на Корана* ал-Бакиллани, който споделя аш'аритски възгледи и разглежда темата от този ъгъл, посвещава два отделни раздела със схоластични аргументи против твърденията, че *Книгата на Аллах* „съдържа много поезия“ и мерена реч и че в нея се използва форма на *садж'*.[49] Аш'аритите абсолютизират негативно изказване на Пророка за този литературен стил[50], но то в действителност засяга конкретен случай и не налага забрана върху съответния стил на изразяване. Самият Мухаммад често прибягвал до подобен тип говорене.

Му'тазилитът Абу ал-Хасан ар-Руммани отбелязва, че са напразни усилията да се използва *садж'* за постигане на красноречие. Това е поетическа украса за безполезни изказвания и е все едно да се окичи нищ негър с инкрустирана корона или куче с огърлица. Съдържанието, предадено чрез жреческия тип изразяване, по правило е погрешно. Етимологията на термина *садж'* ни връща към значението *гукане на гълъбица*. Птицата издава мелодични и повтарящи се звуци, но те са лишени от смисъл. В основата си *садж'*

---

[48] Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton, 1981, 11-12.
[49] Абу Бакр ал-Бақиллāнӣ, *И'джāз ал-қур'āн*, Кайро, 1971, т. 3, 51-65.
[50] „Това *садж'* ли е като *садж'*-а на *джахилията* и на гадателите?“; „Това *садж'* ли е като *садж'*-а на бедуините?“. По-подробно за хадиса и за дебатите по него, както и за разногласията на учените по въпроса вж.: Дийā' ад-Дӣн ибн ал-Асӣр, *Ал-масал ас-сā'ир фӣ 'адаб ал-кāтиб ўа аш-шā'ир*, Кайро, 1959-1962, т. 1, 211 и насетне; Devin J. Stewart, “Saj' in the Qur'an: Prosody and Structure”, *Journal of Arabic Literature* 21, 2 (1990), 103-4.

според ар-Руммани е римувано безсмислие. При него съдържанието се доминира от формата, докато римите (*фаўāṣил*) в Корана „са изцяло красноречие и мъдрост“ и изключват „гукането“.[51]

Ибн ал-Асир (1160-1233) споделя противоположното мнение и дори определя *садж'* като „най-висшата от степените на Словото“. Пророкът не би могло да го е забранил или осъдил, след като и сам го е употребявал, и Аллах го е предпочел за своята *Книга*: „Ако това беше нещо укоримо, не би се съдържало в Свещения Коран, а в него то присъства толкова много, че цели сури са в такъв стил: *Всемилостивият* (*Ар-Раҳмāн*), *Луната* (*Ал-Ḳамар*) и др. Изобщо няма сура, в която да липсва.“[52] Ал-Калкашанди (1355-1418) добавя към тези сури и *Звездата* (*Ан-Наджм*).[53] Но както всяка литературна форма, и *садж'* отговаря на определени изисквания и зависи от майсторството на неговия автор. Доколкото Коранът е творение на Всевишния, знаменията му са пример за съвършенство.

Абу Хилял ал-ʿАскари (920-1005) също смята, че формата на Свещената книга свидетелства за божествения ѝ произход: „Всичко в Корана, което се придържа към *садж'* и съчетаване по двойки (*издиуāдж*), е противоположно на човешкото слово – по разкриване на смисъла, чистота на изказа, изящество и мелодичност подобно ромон на вода“.[54] В тази форма се постига съвършенство единствено ако не се допуска маниерност и произволна употреба.

Според Саʿд ад-Дин ат-Тафтазани (1322-1390) дори да се знае, че в Корана има *садж'*, това се премълчава „от възпитаност и за да бъде възвеличаван, защото в основата си *садж'* означава гукане на гълъб или нещо подобно“. Вместо него е прието да се използва *фаўāṣил* (*разделители*).[55] Всъщност като цяло теолозите не се стараят да скрият доминирането на *садж'*-формата чрез терминологично завоалиране, но очертават ясна граница между човешкото и Божието красноречие.

---

[51] Муҳаммад Ҳалаф Аллāх Аҳмад и Муҳаммад Заɣлӯл Салāм (ред.), *Салāс расāʾил фӣ иʿджāз ал-ḳурʾāн: ли-р-Руммāнӣ ўа ал-Ҳаṭṭāбӣ ўа ʿАбд ал-Ḳāдир ал-Джурджāнӣ фӣ ад-дирāсāт ал-ḳурʾāнӣя ўа ан-наḳд ал-адабӣ*, Кайро, 1976, 98.
[52] Дийāʾ ад-Дӣн ибн ал-Асӣр, *Ал-маṣал ас-сāʾир фӣ адаб ал-кāтиб уа аш-шāʿир*, Кайро, 1959-1962, т.1, 214.
[53] Абу ал-ʿАббāс Аҳмад ал-Ḳалḳашандӣ, *Субҳ ал-аʿшā фӣ ṣинāʿат ал-иншāʾ*, Кайро, 1913, т. 2, 270.
[54] Абу Хилāл ал-ʿАскарӣ, *Китāб ас-ṣинāʿатайн ал-китāба ўа аш-шиʿр*, Кайро, 1971, 266.
[55] Саʿд ад-Дӣн ат-Тафтāзāни, *Талҳӣс ал-мифтāҳ ау муҳтаṣар ал-маʿāни*, Кум, 1954, 11.

Девин Стюарт анализира римуваните аяти в целия Коран и установява, че те съставят приблизително 85,9% от текста,. Само две от сто и четиринайсетте сури са лишени от съзвучия: 106 *Курайш* и 110 *Ан-Наср*. Трийсет и три сури са напълно римувани.[56]

За разлика от касидата и подобно на *раджаз*, *садж'* не изисква монорима, но това не изключва нейната употреба в цяла сура. Най-разпространените рими в цялата Книга са *ūн*/*ӯн*, *ūм*/*ӯм*, а също *ūл*/*ӯл*, *ūр*/ *ӯр*. Използват се и непълни рими. Ас-Суйути споменава, че в Корана дори се срещат примери за т. нар. „задължителност на незадължителни [рими]“, сиреч обогатяване на римния модел с допълнително благозвучие.[57]

За разлика от поезията, при *садж'* се налага правилото за т.нар. *таскūн*, т.е. краят на римуваните думи е в паузална форма. Така например мекканската сура 108 *Ал-Кауср* е съставена от три откровения, които се римуват, но първото от тях е с различна флексивна гласна: кауср**ар**([а])-анḫ**ар**([у])-абт**ар**([у]). Четирите откровения на 112 сура *Ал-Иḫлāс* също завършват със съзвучия в паузална форма: аḫ**ад**([ун])-ṣам**ад**([у])-йул**ад**-аḫ**ад**([ун]).

Допълнителен ритмичен акцент в изложението внасят и рефрени, които се повтарят на различни интервали и освен че изпълняват реторични функции за подсилване на емоционалното въздействие, обособяват, но и свързват отделни компоненти на текста. Пример за такъв подход е цялата мекканска сура 55 *Всемилостивият* (*Ар-Раḫмāн*) с нейните 78 откровения, от които 31, почти през едно, повтарят реторичния въпрос „Та кои блага на вашия Господ взимате за лъжа?“. Въпреки че е сравнително голяма по обем, сурата блести и с други литературни достойнства.

Коранични наративи

Коранът в частност и ислямската литература като цяло често споменават библейските пророци, от патриарсите до Иисус и апостолите, както и митични арабски посланици свише, общо около двайсет и пет, от които по име се назовават петнайсет.[58] Сведенията за тях са пречупени през призмата на актуалните събития и на догмата за Мухаммад като „печат на пророчеството”, който финализира и придава завършеност на Божието послание от древността до „края на времето”. Това неизбежно опростява историческата картина, доколкото се налага изводът, че цялата верига от медиатори,

[56] Devin J. Stewart, “Saj' in the Qur'an: Prosody and Structure”, *Journal of Arabic Literature* 21 (1990): 101-39.
[57] ʿАбд ар-Раḫмāн ас-Суйӯṭӣ, *Ал-итḳāн фӣ ʿулӯм ал-ḳур'āн*, ал-Медина, 1426 [2005], т. 5, 1822.
[58] За темите в Корана и за по-важните наративи вж.: Muhammad Abdel Haleem, Understanding the Qur'an: Themes and Style, London, 2011.

обречени на една и съща тежка съдба, повтарят без промяна едно и също неизменно Слово. И Ибрахим, и Муса, и Иса, дори и неговите апостоли, са мюсюлмани (отдадени на Бог) и се вписват в мюсюлманската традиция.[59]

Наративите за израелските пророци в Корана се състоят от пръснати из целия текст фрагменти, които не следват хронологичен ред, нито пък се придържат към обичайната за тях библейска стилистика. Те най-често се ситуират в полемичен контекст срещу езичниците, илюстрират участта на Божиите хора и на невярващите им народи и служат както за убеждаване на опонентите в правотата на Мухаммад като говорител на Аллах, така и за негово успокоение: „И преди теб изпращахме пратеници сред древните общности./ И не отиде при тях пратеник без да го подиграят" (15: 10–11).[60] Освен че придава на изложението специфичен напрегнат ритъм, повтарянето в различни варианти на едни и същи събития, мотиви и изрази ги превръща в настоятелни акценти и реторични стереотипи на вдъхновена проповед.

В качеството му на *предупредител* (*мунзир*) Мухаммад напомня за съдбата на древните народи, които не са повярвали на своите пророци и са отхвърлили посланието им, както и за бъдещата равносметка в отвъдния свят. Седма сура *Стената* представя красноречив пример за дидактичния подход към темата с отправяне на заплаха. Библейските пророци и личности (Ной, Лот, Мойсей) се споменават заедно с древните им арабски събратя (Худ, Салих, Шуайб), които обаче се категоризират единствено като пратеници, но не и пророци (ако приемем, че Идрис съответства на Езра или Енох). Съдбата им илюстрира гибелния път на съпротивата срещу Божието слово и чертае бъдещето на мекканските неверници:

1. „Изпратихме Нух при неговия народ и той каза: „Народе мой, служете на Аллах! Нямате друг Бог освен него! [...] Народе мой, не съм в заблуда, а съм пратеник от Господа на световете." [...] Но го взеха за лъжец...." Които не му повярвали, били издавени, „защото бяха хора слепи". (59–64)

2. „И при адитите изпратихме брат им Худ. Каза: „Народе мой, служете на Аллах! Нямате друг Бог освен него! [...] Народе мой не съм изпаднал в глупост, а съм пратеник от

[59] Вж: Цветан Теофанов, *Феноменология на пророка*, София, 2015.
[60] Roberto Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, London–New York, 2002.

Господа на световете.” Но „знатните от народа му” отхвърлили призива и Бог изкоренил „и последния от онези, които взеха за лъжа Нашите знамения и не вярваха”. (65–72)

3. „И при самудяните изпратихме брат им Салих. Каза: „Народе мой, служете на Аллах! Нямате друг Бог освен него!” Някои повярвали, но „знатните от народа му” го взели за лъжец „и ги обхвана сътресението, и осъмнаха безжизнени в домовете си”. (73–79)

4. „И изпратихме Лут при неговия народ [...]. А отговорът на народа му бе само да кажат: „Прогонете ги от вашето селище!” И изсипахме отгоре им дъжд [от нажежени камъни].” (80–84)

5. „И при мадянитите изпратихме брат им Шуайб. Каза: „Народе мой, служете на Аллах! Нямате друг Бог освен него!” Но „знатните от народа му” оказали съпротива „и ги обхвана сътресението, и осъмнаха безжизнени в домовете си”. (85–93)

6. „После подир тях с Нашите знамения пратихме при Фараона и знатните му хора Муса, а те ги отхвърлиха. Виж какъв е краят на рушащите!” (103) „И им отмъстихме, и ги издавихме в морето, защото взимаха за лъжа Нашите знамения и бяха нехайни към тях”. (136)

Настоятелно повтаряните конкретни примери как „Господът на световете” изпраща Свои пророци при народите им, а те ги осмиват и отхвърлят и ги сполетява гибел, са последвани от недвусмислено обобщение на историческата закономерност: „И не изпращахме в никое селище пророк, без да притиснем жителите му със злочестие и беда, за да се смирят./ Сетне подменяхме лошото с добро, докато се умножат и кажат: „И нашите предци ги засягаше и беда, и радост”. И ги сграбчвахме Ние внезапно, без да усетят” (94–95); „И всекиго сграбчвахме заради неговия грях. Срещу някои пратихме ураган, а други обзе Викът, и някои сторихме земята да ги погълне, а други издавихме” (29: 40).

В част от тези синтезирани повествования откъсите за гибелта на древните народи са последвани от стереотипния израз *Мир за...* (Нух, Ибрахим, Муса и Харун, рода на Илйас, пратениците, 37: 79–181). Тези фрагменти от Корана са низпослани през ранния период от мисията на Мухаммад, когато се сблъскал с враждебността на съгражданите си и разказите за предходниците му се вписват в актуалния контекст като заплаха, че и над мекканските неверници ще се стовари Божият гняв.

В Книгата на Аллах наративите за пророци се назовават с два синонимни термина – *разказване* (*ḳaṣaṣ*) и *вести* (*анбā'*), нерядко употребени в съчетание с откровение: „Ние ти

предаваме най-хубавите разкази с откровението, което ти дадохме в този Коран" (12: 3); „Това е от вестите на неведомото, които ти откровяваме" (12: 102). В полемичния контекст двете понятия се подчиняват на твърдението за автентичност на фактологията, разкрита на неграмотния Мухаммад. Той не би могъл да научи тези тайни за миналото и за бъдещето, ако не бяха сведени до знанието му от мистична сила. Така се удостоверява истинността на словото му. Коранът не е „измислена приказка" (*ḫадīс юфтарā*), както и сведенията за пророците не са просто „легенди на предците" (*аḍāṭīр ал-ауўалīн*). Последният пренебрежителен израз се цитира като аргумент от неверниците, които смятат разказите на Пророка за съчинени истории. Той е употребен в девет различни сури[61] и вероятно свидетелства за реални ситуации в живота на Мухаммад, защото не се асоциира нито веднъж с библейските пророци. Става дума за есхатологични сюжети, които засягат бъдещето, както и за Божия гняв, сполетял древните народи. Мекканците очевидно са знаели отпреди тези митове за *предците* (букв. *първите*), но не са се впечатлявали от ужасяващите им повествования. Европейски ориенталисти извеждат понятието легенди (*аḍāṭīр*) от аналогична арамейска или сирийска форма, или пък от гръцкото *утопиа*.[62]

След Преселението (*хиджра*) на Пророка в ал-Медина през 622 г. той попада в различна среда. Враждата му с езичниците от родното племе Курайш, които превъзхожда по харизма, дух и красноречие, остава на заден план. На новото местожителство го посрещат като победител и влиятелен религиозен водач, но преобладаващото юдейско население отказва да го последва във вярата му и го въвлича в ожесточена полемика и неизбежен конфликт. Тематичният и емоционален център на кораничното послание се измества от историите за гибелта на отричащите своя пратеник и възтържествуването на истината към легитимирането на Мухаммад като продължител на библейската традиция.

Заключение

---

[61] 6: 25, 8: 31, 16: 24, 23: 83, 25: 5, 27: 68, 46: 17, 68: 15, 83: 13. Джон Уансбро смята, че *касас, наба'* и *хадис* се употребяват по-скоро в смисъл на *exempla*, отколкото на *historia*. С други думи, това са дидактични примери в стила на ораторската реч, които се използват в проповеди за утвърждаване на определена теза, а не толкова систематизирани исторически наративи. John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, 1977, p. 21. Вж. още: Harry T. Norris, "Qiṣaṣ Elements in the Qur'an", in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge, 1983.

[62] Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Leipzig, 1909–1938; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938; Dawid Künstlinger, "Asāṭīru-l-'awwalīna", *Orientalistische Literaturzeitung*, 8-9 (1936), 481–83; Matthias Radscheit, *Die koranische Herausforderung: Die Taḥaddī-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Korans*, Berlin, 1996.

Темата за Корана като литературен феномен не стои в центъра на изследователския интерес към него. Мюсюлманските догматици се спират на проблема в контекста на доктрината за недостижимостта (*иʿджāз*) на Божието слово, която цели да докаже, че Мухаммад е истински Пратеник на Аллах, а не лъжепророк. Ориенталистите дълго време са подценявали красноречието на Свещената книга. През последните десетилетия бяха публикувани редица трудове на западни учени, които анализират поетиката и стилистиката на сурите, за да разкрият особеностите на тяхната структура и реторична сила на въздействие. Налага се убеждението, че въпросът е по-комплексен и сложен, отколкото се е смятало досега.

Художествената форма и образният език на Корана не са просто декоративна украса на религиозното съдържание, а са негова органична функция. В съвременното литературознание отдавна се е утвърдило виждането, че хоризонтът на разбиране на даден текст се намира в пряка зависимост от много фактори – и в самия него, и в контекста, а също и при допира му с други текстове и контексти. Това се отнася в още по-голяма степен за свещените писания. Изучаването на литературния кораничен дискурс е необходим инструмент в процеса на екзегетично вникване в религиозното съдържание.

Списък на цитираните заглавия

Извори

ʿАскарӣ (ал-), Абу Хилāл. *Китāб ас-ṣинāʿатайн ал-китāба уа аш-шиʿр*. Кайро: Дāр ал-фикр ал-ʿарабӣ, 1971.

Аҳмад, Муҳаммад Ҳалаф Аллāх и Салām, Муҳаммад Заглӯл (ред.). *Салāс расāʾил фӣ иʿджāз ал-қурʾāн: ли-р-Руммāнӣ ўа ал-Ҳаттāбӣ ўа ʿАбд ал-Қāдир ал-Джурджāнӣ фӣ ад-дирāсāт ал-қурʾāнīа уа ан-наḳд ал-адабӣ*. Кайро: Дāр ал-маʿāриф би-миṣр, 1976.

Бақиллāнӣ (ал-), Абу Бакр Муҳаммад ибн аṭ-Ṭайиб. *Иʿджāз ал-қурʾāн*. Кайро: Дāр ал-маʿāриф би-миṣр, 1971.

Заркашӣ (аз-), Бадр ад-Дӣн. *Ал-бурхāн фӣ ʿулӯм ал-қурʾāн*. Кайро: Мактабат Дāр ат-турāс, 1984.

Ибн ал-Асӣр, Дийāʾ ад-Дӣн. *Ал-масал ас-сāʾир фӣ адаб ал-кāтиб ўа аш-шāʿир*. Кайро: Дāр нахдат миṣр, 1959-1962.

Қалқашандӣ (ал-), Абу ал-ʿАббāс Аҳмад. *Субҳ ал-аʿшā фӣ ṣинāʿат ал-иншāʾ*. Кайро: Ал-маṭбаʿа ал-амӣрӣа, 1913.

Рāзӣ (ар-), Фаҳр ад-Дӣн. *Тафсӣр ал-Фаҳр ар-Рāзӣ ал-муштахир би-ат-тафсӣр ал-кабӣр ўа мафāтӣх ал-ғайб*. Бейрут: Дāр ал-фикр, 1981(в 32 тома).

Суйӯṭī (ас-), ʿАбд ар-Раҳмāн ибн Абӣ Бакр. *Ал-итḳāн фӣ ʾулӯм ал-*. Ал-Медина: Марказ ад-дирāсāт ал-ḳурʾāнӣа, 1426 [2005].

Тафтāзāни (ат-), Саʿд ад-Дӣн. *Талхӣс ал-мифтāх ау муҳтаṣар ал-маʿāни*. Кум: Маṭбаʿат ат-тауҳӣд, 1954.

Изследвания

Абӯ Мӯсā, Муҳаммад. *Ал-иʿджāз ал-балāġи: дирāса тахлӣлӣа ли-турāc̲ ахл ал-ʿилм*. Кайро: Мактабат уахба, 1997.

Баруўārī (ал-), Зӣрфāн Ḳāсим ʾАҳмад и ʿӮлā, ʾАмӣр Рафӣḳ. „Луġат ал-ḳурʾāн ал-карӣм байна ал-иʿджāз ўа-ṣ-ṣарфа: дирāса муḳāрана'. – В: *Маджаллат ал-ʾулӯм ал-ʾинсāнӣа ли-джāмиʿат зāҳӯ* 5, 4 (2017), 973-83.

Драāз, Муҳаммад ʿАбд Аллāх. *Ан-наба' ал-ʿаṣӣм: наṣарāт джадӣда фӣ ал-ḳурʾāн ал-карӣм*. Кувейт: Дāр ал-калāм, 2008.

Муслим, Муṣṭафā. *Мабāҳиc̲ фӣ иʿджāз ал-ḳурʾāн*. Рияд: Дāр ал-муслим, 1996.

Рāфиʿи (ар-), Муṣṭафā Ṣādиḳ. *Иʿджāз ал-ḳурʾāн ўа ал-балāġа ан-набауӣа*. Бейрут: Дāр ал-китāб ал-ʿарабӣ, 1973.

Abdel Haleem, Muhammad. *Understanding the Qur'an: Themes and Style*. London: I.B.Tauris&Co Ltd, 2011.

Baeck, Leo. "Griechische und jüdische Predigt". In *Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen* Glaubens, edited by Albert H. Friedlander, Bertold Klappert and Werner Licharz, 142-56. Tübingen: Mohr, 1958.

Barlas, Asma. *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*. Austin: University of Texas Press, 2002.

Blachère, Régis. *Histoire de la Littérature Arabe des origines à la fin du XVe siècle de J.-C.* Paris: Adrien-Maisonneuve, 1964.

Boullata, Issa. "The Rhetorical Interpretation of the Qurʾān: Iʿjāz and Related Topics". In *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān*, edited by Andrew Rippin, 139-57. Oxford: Clarendon Press, 1988.

Calder, Norman. "The Barāhima: Literary Construct and Historical Reality". In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London 57, 1 (1994), 40-51.

Carlyle, Thomas. *On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History*. London: Chapman&Hall, 1840.

Hirschfeld, Hartwig. *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*. London: Royal Asiatic Society, 1902.

Claude Gilliot and Pierre Larcher. "Language and Style of the Qur'ān". In *Encyclopaedia of the Qur'ān*, edited by Jane Dammen McAuliffe, 3: 109-34. Leiden-Boston: Brill, 2003.

Cuypers, Michel. "Semitic Rhetoric as a Key to the Question of the *naẓm* of the Qur'anic Text". *Journal of Qur'anic Studies* 13, 1 (2011), 1-25.

Cuypers, Michel. *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mā'ida*. Paris: Lethielleux, Rhétorique sémitique, 2007.

Cuypers, Michel. "The Qur'anic Syntax". In *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, edited by Mustafa Shah and Muhammad Abdel Haleem, 315-26. New York: Oxford University Press, 2020.

El-Awa, Salwa M. S. *Textual Relations in the Qur'ān: Relevance, Coherence and Structure*. London-New York: Routledge, 2006.

El-Desouki, Ayman A. "Discussions of Qur'anic Inimitability: The Theological Nexus". In *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, edited by Mustafa Shah and Muhammad Abdel Haleem, 374-87. New York: Oxford University Press, 2020.

El-Desouky, Ayman. "Naẓm, Iʿjāz, Discontinuous Kerygma: Approaching Qur'anic Voice on the Other Side of the Poetic", *Journal of Qur'anic Studies* 15, 2 (2013), 1–21.

El-Tahry, Nevin Reda. *Textual Integrity and Coherence in the Qur'an: Repetition and Narrative Structure in Surat al-Baqara*. Toronto: University of Toronto, 2010.

Goldziher, Ignaz. *Abhandlungen zur arabischen Philologie*. Leiden: E. J. Brill, 1896.

Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Iqbal, Muhammad Omer. *The Quran as a Literary Masterpiece within its Historical and Religious Milieus*. Washington: University of Washington, 2013.

Harb, Lara. *Arabic Poetics: Aesthetic Experience in Classical Arabic Literature*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2000.

Harb, Lara. "Form, Content, and the Inimitability of the Qurʾān in ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī's Works", *Middle Eastern Literatures* 18, 3 (2015), 301-21.

Hoffmann, Thomas. *The Poetic Qur'ān: Studies on Qur'ānic Poeticity*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2007.

Klar, Marianna. *Structural Dividers in the Qur'an*. London-New York: Routledge, 2021.

Künstlinger, David. "Asāṭīru-l-'awwalīna", *Orientalistische Literaturzeitung* 8/ 9 (1936), 481-83.

Larkin, Margaret. "The Inimitability of the Qur'an", *Religion&Literature* 20, 1, The Literature of Islam, (Spring, 1988), 31-47.

Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān, edited by Issa J. Boullata. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000.

Martin, Richard. "The Role of the Baṣrah Muʿtazila in Formulating the Doctrine of the Apologetic Miracle", *Journal of Near Eastern Studies* 39 (1980), 175–89.

Meynet, Roland. [Traité de rhétorique biblique]. Treatise on Biblical Rhetoric. Leiden-Boston: Brill, 2012.

Meynet, Roland, Louis Pouzet, Nayla Farouki, Ahyaf Sinno. *Rhétorique sémitique.Textes de la Bible et de la Tradition musulmane*. Paris: éd. du Cerf, 1998. [*Тарūқат ат-тахлūл ал-балāғū уа ат-тафсūр. Таҳлūлāт нуçўç мин ал-китāб ал-муқаддас уа мин ал-ҳадūс ан-набауū аш-шарūф.* Бейрут: Дāр ал-машриқ, 1993].

Mir, Mustansir. "The Structure of the Qur'an: The Inner Dynamic of the Sura". In: *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, edited by Mustafa Shah and Muhammad Abdel Haleem, 362-73. New York: Oxford University Press, 2020.

Mir, Mustansir. "Some Aspects of Narration in the Qurʾān". In: *Sacred Tropes: Tanakh, New Testament, and Qurʾān as Literature and Culture*, edited by Roberta Sterman Sabbath, 93–106. Leiden: Brill, 2009.

Mokrani, Adnane. "Semitic Rhetoric and the Qur'ān: The Scholarship of Michel Cuypers". In *New Trends in Qurʾanic Studies: Text, Context, and Interpretation*, edited by Munʾim Sirry, 61-81. Atlanta, Georgia: Lockwood Press, 2019.

Neuwirth, Angelika. "Structural, Linguistic and Literary Features". In *The Cambridge Companion to the Qurʿan*, edited by Jane Dammen McAuliffe, 97-113. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Neuwirth, Angelika. "Some Remarks on the Special Linguistic and Literary Character of the Qurʾān." In *The Qur'an: Style and Contents*, edited by Andrew Rippin, 253-57. New York: Routledge, 2016.

Neuwirth, Angelika. *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2007.

Neuwirth, Angelika. "Form and Structure in the Qurʾān". In *Encyclopaedia of the Qur'ān*, edited by Jane Dammen McAuliffe, 2: 245-66. Leiden: Brill, 2001–6.

Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qorāns*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909-1938.

Norris, Harry T. "Qiṣaṣ Elements in the Qur'an". In *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, edited by A. F. L. Beeston, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant and G. R. Smith. Cambridge, 1983.

Parunak, H. Van Dyke. "Oral Typesetting: Some Uses of Biblical Structure", *Biblica* 62, 2 (1981), 153-68.

Radscheit, Matthias. *Die koranische Herausforderung: Die taḥaddī-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Korans*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996.

Rahman, Yusuf. "The Miraculous Nature of Muslim Scripture: A Study of ʿAbd al-Jabbār's *Iʿjāz al-Qur'ān*", *Islamic Studies* 35, 4 (1996), 409-24.

Ricoeur, Paulp. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. New York: Cambridge University Press, 2016.

Rippin, Andrew. "The Qur'an as Literature: Perils, Pitfalls and Prospects", *British Society for Middle Eastern Studies*. *Bulletin*, 10, 1 (1983), 38-47.

Rippin, Andrew. "Western Scholarship and the Qur'an". In *The Cambridge Companion to the Qur'an*, edited by Jane Dammen McAuliffe, 235-51. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Sacred Tropes: Tanakh, New Testament, and Qurʾān as Literature and Culture, edited by Roberta Sterman Sabbath. Leiden: Brill, 2009.

Samji, Karim. *The Qu'ran: A Form-Critical History*. Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2018.

Stewart, Devin J. "Sajʿ in the Qur'an: Prosody and Structure". *Journal of Arabic Literature* 21, 2 (1990), 101-39.

The Qu'ran as Text, edited by Stefan Wild. Leiden-New York-Köln: Brill, 1996.

The Qur'an: Style and Contents, edited by Andrew Rippin. London-New York: Routledge, 2016.

Tottoli, Roberto. *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*. London-New York: Routledge, 2002.

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

Wheeler, Brannon. "The "New Torah": Some Early Islamic Views of the Quran and Other Revealed Books", *Graeco-Arabica* 1-8 (1999-2000), 371-604.

Wheeler, Brannon. "Israel and the Torah of Muhammad". In *Quran and Bible*, edited by John Reeves, 61-86. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

Zahniser, A. H. Mathias. "Sūra as Guidance and Exhortation: The Composition of *Sūrat al-Nisā'*". In *Humanism, Culture, and Language in the Near East: Studies in Honor of George Krotkoff*, edited by Asma Asfaruddin and A. H. Mathias Zahniser, 71-85. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997.

Zahniser, A. H. Mathias. "Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras: al-Baqara and al-Nisā'". In *Literary Structures of Religious Meaning in the Qurʾān*, edited by Issa J. Boullata, 26-55. Richmond: Curzon, 2000.