

Ф. О. Нофал*

**МИДРАШ «ПОУЧЕНИЕ РАББИ ЭИЛЭЗЕРА»
И КОРПУС МУСУЛЬМАНСКОЙ СУННЫ:
КОМПАРАТИВНЫЙ ОЧЕРК**

В статье рассматриваются параллельные места преданий мидраша «Поучение рабби Элиэзера» (Пирке де рабби Элиэзер) и ряда хадисов мусульманской сунны. Исследуя материал исламских и иудейских преданий, повествующих об устройстве мироздания, космогонии и эсхатологической судьбе человека, автор делает вывод об одинаковой зависимости сюжетно схожих легенд от общесемитской мифологии. Отдельно обсуждаются особенности рецепции изученных мифологических мотивов: в отличие от иудейской парадигмы, задающей границы рассуждений мистиков о сакральном статусе перенниальных пространства и времени, мусульманский религиозно-философский дискурс развивает интуицию «линейной дискретности» пространства и иерархического устройства мультиверса. Вопрос о взаимном влиянии «Поучения...» и мусульманского предания автор оставляет открытым.

Ключевые слова: ислам, иудаизм, сунна, мидраши, «Пирке де рабби Элиэзер», Коран, история религий.

Faris O. Nofal

*MIDRASH «CHAPTERS OF RABBI ELIEZER' AND MUSLIM SUNNAH:
AN COMPARATIVE ESSAY*

The article reviews parallels between 'Chapters of Rabbi Eliezer' and a host of Hadiths of Muslim Sunnah. Making research of Muslim and Judaic traditions telling about how the universe is organized, about cosmogony and eschatological destiny of a human, the author concludes that similar in plot, legends equally depend on Semite mythology. Separately the article discusses receptive peculiarities of already studied mythological motives. Muslim religious and philosophic discourse develops intuition of 'linear discretisation' in dimension and hierarchal arrangement of multiverse. In contrary to Judaic paradigm that predetermines

* Нофал Фарис Османович, научный сотрудник сектора философии исламского мира, Институт философии РАН; faresnofal@mail.ru

confines of consideration about sacral status of perennial dimension and time. The question of reciprocal influence remains open.

Keywords: Islam, Judaism, Sunna, Midrash, 'Chapters of Rabbi Eliezer', Quran, history of religions.

Несмотря на то что проблеме соотношения материалов мидраша «Поучение рабби Элиэзера» (Пирке де рабби Элиэзер) и преданий ранней мусульманской мифологии посвящено немало работ, вопрос о влиянии первых на вторые до сих пор остается открытым. Так, по мнению М. Грюнбаума [18, р. 104] и Б. Хеллера [19], именно мусульманские версии легенд об Агари и Исмаиле, погребавшем своего собрата вороне и обращении Фараона оказали решающее влияние на концептосферу автора Корана. Напротив, ряд исследователей, в т. ч. М. Портуис [22] и Н. Стиллман [24, р. 239], предостерегают своих читателей от поспешных выводов о происхождении коранических преданий: вполне вероятно, считают востоковеды, что именно автор «Поучения...», датированного VIII–IX вв. [20], перенял типичные для аравийской (а впоследствии — мусульманской) мифологии мотивы, введя их в ткань иудейской экзегезы. Насколько достоверна датировка, основанная на произвольном толковании одного из эсхатологических пророчеств мидраша о воцарении двух братьев (гл. 30) как указания на правление аббасидских халифов ал-'Амина (809–813) и ал-Ма'муна (813–833), остается только гадать; в любом случае, мы не располагаем достаточным объемом данных, позволяющих окончательно решить продолжающийся вот уже без малого сто лет спор специалистов по иудео-мусульманской литературе в пользу одной из противоборствующих сторон. Наша задача состоит в том, чтобы выявить параллельные места в тексте знаменитого мидраша и *сигрис* мусульманских преданий, возводимых к «Пророку арабов» — Мухаммаду б. 'Абдуллаху.

Как правило, в фокус внимания коллег, исследующих «Поучение...» в контексте ближневосточной религиозной мысли VII–IX вв., попадают «коранические» сказания о событиях общесемитской священной истории. В работах ориенталистов [16; 17; 21; 23] мы находим упоминания о первом в мире погребении (гл. 21; ср. Коран 5:31), покаянии Фараона, воздавшего хвалу Богу Моисея (г. 42–43; ср. Коран 10: 90), и Золотом Тельце, своим ревом наводившим страх на сынов Израиля (гл. 45; ср. Коран 20: 88). М. Портуис первым обратился к пророческой сунне, отметив сходство повествования мидраша с мусульманским преданием об изнывающей от жажды Агари (гл. 30; ср. [3, № 3364]), однако, к сожалению для нас, нидерландский ученый так и не продолжил компаративный анализ «Поучения...» и хадисов Мухаммада. Прделанная коллегами работа обрела широкую популярность в апологетическом сообществе, представители христианского крыла которого не преминули изложить упомянутые гипотезы востоковедов в своих полемических сочинениях в качестве очередного аргумента против литературной самостоятельности (читай — боговдохновенности) Священного Писания мусульман. Как бы то ни было, примечательное само по себе совпадение сюжетов «Поучения...» и коранических сур и в самом деле наводит на мысль о единстве центральноаравийского корпуса «авраамической» и «генеалогической» мифологии, с которой так или иначе могла иметь дело

раннеисламская умма. Последняя догадка выглядит тем более перспективной, что исследователь арабской «старины» и по сей день располагает чрезвычайно ограниченным количеством средневековых источников, описывающих верования ханафитов — иудеохристианских монотеистов, к числу которых относил себя пророк Мухаммад [1].

Насколько мы можем судить по имеющимся в нашем распоряжении материалам (в частности, эпико-поэтическим), мультиверс центральноарабских арабов состоял из населенных одухотворенными планетами небес (самават) и земли (’ард); при этом земля — и, по-видимому, поднебесное пространство — объявлялась адептом древнеарабской религии Мекки территорией действия джиннов — созданных из огня существ. (В связи с последним фактом напомним, что, согласно раввинистическому преданию (Берешит Раба, 78: 1) ангелы, как и джинны арабской традиции, сотворены из огня.) Возможно, следы древней веры в полеты джиннов читатель может отыскать в следующем шиитском предании, достаточно достоверно отразившем семитскую интуицию демонизации поднебесья:

Да, землю и небеса населяла тварь Аллаха, денно и ночью Ему поклонявшаяся и неложно Его славившая. Аллах — велик Он и преславлен! — сотворил земли прежде небес; после Он сотворил духов-ангелов с крыльями, благодаря которым они могли лететь туда, куда желал Аллах. Он поселил их между небесами, где они хвалят Его днем и ночью, — и избрал из их числа Исафила, Мика’ила и Джибра’ила. Потом Великий и Преславный создал на земле крылатых духов-джиннов — более низких [природой], нежели ангелов; потому они не достигли [мастерства] ангелов в полете и других [их делах]. Их Он поселил между семью землями и над ними; вот они и славят Аллаха нелицемерно, денно и ночью. Потом Он создал более низких, бескрылых существ, состоящих из духа и тела; они ели и пили. Назывались они наснасами — но они не были людьми (’инс). Их Он поселил на поверхности земли — и они, вместе с джиннами, неложно хвалили Аллаха днем и ночью. Джинны тогда носились по небу и, встречая ангелов, приветствовали последних, навещали их. Доверяя [ангелам, джинны] обучались у них [премудрости].

Но некоторые джинны и наснасы, созданные Аллахом и поселенные рядом с джиннами, восстали и ослушались приказа Аллаха. Они сотворили в земле беззаконие и возгордились друг перед другом — и даже пролили кровь, отвергнув божественность Аллаха Всевышнего. Однако послушные джинны пребыли в довольстве Аллаха и в подчинении Ему, отдалившись от непослушных джиннов и наснасов. Тогда Аллах лишил ослушавшихся джиннов крыльев; они не могли больше летать по небу и встречать там ангелов, ибо весьма согрешили. Послушные же приказу Аллаха джинны, как и раньше, летали по небу днем и ночью. В то время Иблис, имя которому — Харис, выдавал себя за послушного [джинна] [5, с. 322–323].

Мы едва ли вправе строить предположения о происхождении мусульманского предания о «падших джиннах», могущего восходить как к библейским или енохическим, так и к общесемитским легендарным корням. Впрочем, мотив «падения» слуг Божества, параллельный истории о человеческом грехопадении, дополняется в мусульманских источниках важной деталью: по мнению, на этот раз, самого Мухаммада, небеса сокрыты от джиннов так же, как рай — от потомства Адама. Всевышний хранит Свои обители и от первых, и от вторых

посредством огня, и если человек бежит от «огненного меча» стража-херувима (Быт. 3: 24), то падшие «дети огня» не в силах укрыться от угрожающих им пламенеющих звезд (метеоритов).

[Звезды (нуджум)] не падают ради чьей-нибудь жизни или смерти. Наш Господь (велико и преславно имя Его!) завершает некое дело, — и носители Престола (хамалат ал-'арш) принимают Его хвалить. После них к хвале присоединяются обитатели нижних небес, — и так хвала достигает последнего неба. Затем те [ангелы, что обитают] под носителями Престола, спрашивают: «Что сказал ваш Господь?»; те отвечают им, передавая слова [Бога]. Так весть о [речи Аллаха] достигает нижнего неба, где услышанное крадут джинны. [Последние] передают [слова Всевышнего] своим приспешникам — и поражаются [звездой]. Услышанное ими — истина; однако они либо приукрашивают его, либо недосказывают [7, № 2229].

Согласно другому сообщению, джинны, пытавшиеся было подслушать беседу Мухаммада «с небесами», были отпущены от пророка схожим образом:

Когда Пророк отправился со своими сподвижниками на рынок 'Указ, нечто произошло между шайтанами и вестью неба, — и на них были спущены метеоры (шухуб). Тогда шайтаны вернулись к своему народу... и сказали: «Нечто встало между нами и вестью неба, — и нас поразили метеоры». Тогда им сказали: «Нечто новое отдалило вас от вести неба; так исследуйте запад Земли и ее восток, да обнаружите то, что встало между вами и вестью неба» [7, № 449].

Второе предание, очевидно, следует терминологии Священного писания, которое, в 18-м аяте 15-й суры живописует уничтожение «подслушивающих» джиннов «ясным светочем» (шихаб мубин) — метеоритом. Похожий пассаж содержит 7-я глава «Поучения...», по всей видимости, испытавшая влияние апокрифических «Книг Еноха» (1Енох. 12–16).

Ангелы, утратившие свое величие и святость и спущенные вниз, поднимаются, чтобы услышать, что говорят за Завесой (הפרגוד), но их преследует огненный столп (בשבת של שח) и им приходится вернуться на свое место [11, с. 107].

(Следует упомянуть и о том, что аналог Завесы-Паргод существует и в мусульманской мифологии: так, согласно Корану, Всевышний говорит с пророками «из-за Завесы (хиджаб)» (42: 51), а сам пророк Мухаммад, по преданию, дошел до последнего Покрова в Ночь своего вознесения (ми'радж).)

Как мы уже отметили выше, раннеисламский миф (вероятно, вслед за мифом среднеаравийским) не только блюдет учение о трехчастной структуре космоса, но и решительно отстаивает тезис об онтологической герметичности его, космоса, частей. И если падающие звезды — благочестивые обитатели небосклона, неустанно славословящие Всевышнего, — не сходят со своих мест «ради чьей-нибудь жизни или смерти», то Солнце и Луна тем более не могут служить ежедневным знаменем для астрологов или магов. Пророк мусульман уверен:

Поистине, Солнце и Луна — знамения Аллаха, не скрывающиеся ради чьей-либо жизни или смерти. Если вы узрите их [затмившимися] — вознесите

такбир, молитесь Аллаху, совершайте намаз и творите милостью. О, умма Мухаммада! Никто не ревнует так, как Аллах, о чистоте своего раба и своей уммы! [7, № 901]

Следующее ниже в «Сахих Муслим» предание еще более однозначно описывает причины солнечных и лунных затмений: «Ими... Аллах страшает Своих рабов... молитесь же Аллаху, пока не будет открыто вам [ваше прегрешение]» [7, № 911]. Архаичная вера в коллективную ответственность за грех — подлинное основание мусульманской практики т. н. «намаза затмения» (салат ал-хусуфайн), — равно как и апокалиптическое истолкование феномена затмения, зафиксировано во все той же 7-й главе «Поучения...», текст которой уличает народы земли в грехах, а иудеев — в недобросовестном ведении сакрального календаря.

Сказал раби Неорай: таков закон Царя — когда сыны Израиля грешат и не делают 'ибур [добавление месяца, чтобы сравнять солнечный и лунный годы] как полагается, в тот момент, когда огонь Солнца достигает Луны под углом в 40 градусов ночью, Всевышний затемняет Луну и забирает одного из членов Сангедрина. А когда сыны Израиля выполняют волю Творца, Всевышний в милосердии своем затемняет Солнце и обращает свой гнев на народы мира [11, с. 108].

В целом «космическая топография» раннемусульманских преданий и мифа «Поучения...» в равной степени основаны на крепком фундаменте общих для многих ближневосточных племен и народов космогонических сюжетов. Легенда о сотворении Престола Бога не стала исключением из этого правила. Согласно автору мидраша, «семь вещей были созданы до сотворения мира: Тора, Геинном, Ган Эден, трон Славы (וכסא הכבוד), Храм (ובית המקדש), раскаяние и имя Машиаха» (гл. 3) [11, с. 93]. Более ранний мидраш «Берешит Раба» (1: 4) вносит в это предание важное уточнение: если Тора и Престол действительно были сотворены Богом прежде других вещей, то Храм и имя Машиаха лишь были «задуманы» Им [12, т. 1, с. 77]. О Престоле ('арш) Всевышнего как о первом из Его творений сообщает своему читателю и мусульманская литература, комментирующая 7-й аят 11-й суры Корана («И Он тот, который создал небеса и землю в шесть дней, и был Его трон на воде»). Так, знаменитый хадис Мухаммада о сотворении мира гласит: «Был Аллах — и ничего не существовало прежде Него. Его Престол был на водах. Затем (сумма) Он создал небеса и землю, записал [меру] всех вещей» [3, № 7022]. Объясняя это предание, Ибн Хаджар ал-'Аскалани (ум. 1449) замечал, «что вода (ма') и Престол были начатком (мабда') этого мира, поскольку были созданы прежде небес и земли» [2, с. 334], — в полном согласии с другими средневековыми авторитетными теологами. Как явствует из ряда преданий, в т. ч. и упомянутых выше, Престол Аллаха, подобно Завесе (хиджаб), играл в мифологической картине мира первых мусульман роль лиминального медиатора *ab origine*: первое творение Бога, на котором восседает Вседержитель, является началом пространственной стратификации, онтологическим центром космогонии, от которого (и в конечном счете к которому) исходит тварь. И «Поучение...», и ранние мусульманские предания фиксируют этот постулат в качестве отправной

точки умозрения о строении мироздания, и потому вполне допустимо предполагать, что подобного рода мифологемы представлялись семитам VI–VIII вв. единственно возможным вариантом изложения «меонической истории» сущего.

Следующий сюжет, впрочем, лишь убедит нас в справедливости выдвинутого предположения. Вторым по перечислению (но, пожалуй, первым по значимости) «эоническим» творением Бога мидраш называет Иерусалимский Храм, «Святой Дом». Созданный прежде субботы (гл. 19), Храм характеризуется автором иудейского предания не только как небесный образ земного Храма, но и как активное воплощение трех атрибутов Господа — «мудрости, разума и постижения» (96). Зеркальное отображение небесного Храма, Храм Иерусалимский, построен праведниками на месте сотворения адамова тела — там, заключает экзегет, где столетия спустя был воздвигнут жертвенник Святилища (гл. 11, 20) [11, с. 120–121, 150]. В ту же местность Адам был изгнан накануне первой в истории человечества субботы (гл. 20). Как Небесный Храм, перенниально связанный с Первоначалом, так или иначе является началом креационной активности Бога, Храм Земной покоится на камне основания (הַלְשׁוֹן) — центре тварного универса, спрятанном «глубоко под Святая Святых» и открытом путешествующему по земным глубинам Ионе (гл. 10) [11, с. 117]. Наконец, именно на Святую Землю, учит раби Ханина, возвращаются после смерти праведники (гл. 34) [11, с. 205]. Иными словами, именно Иерусалим и, как следствие, Израиль объявляются автором «Поучения...» «нулевой точкой» тварного пространства, целью и средством существованием общины, космологической и эсхатологической, вневременной и исторической осью сакральных событий. Эта концепция компилятора-автора «Поучения...» вполне сопоставима со свидетельством других раввинистических источников: к примеру, трактат «Бава Батра» (74b) объявляет Иордан осью мира, а книга «Зогар» (1: 231) называет Иерусалим местом положения камня основания. (Ср.: Бемидбар Раба, 12: 12; см. также: [13, с. 117–124]).

Мусульманский же миф в точности воспроизводит изложенную в «Поучении...» символическую структуру. Адам, изгнанный из райского сада в пятницу — в день своего сотворения [9, с. 33], — был «спущен» (ухбита) на Землю с неким «Домом» (байт), вокруг которого первым людям полагалось совершать ежедневный ритуальный обход (таваф) [6, с. 288]. Примечательно, что уже в этом предании Святилище Адама ставится в зависимость от Престола (‘арш) Бога, ежедневно огибаемого славословящими ангелами. По другой версии,

Аллах послал к Адаму и Хавве Джибрила, дабы сказать им: «Постройте мне Дом!». Джибрил расчертил [для них землю], — и вот, Адам принялся копать, а Хавва’ — носить грунт до тех пор, пока не забила вода. Тогда из-под [земли] донеслось: «Довольно, Адам!». Построив [Дом, Адам] получил повеление о его ритуальном обходе; ему было сказано: «Ты — первый человек, а это — первый Дом!». Прошли века — и Нух совершил свое паломничество к нему. Спустя еще несколько веков Ибрахим поднял его основы [8, с. 670].

Местоположение будущего Храма, разумеется, было освящено Богом «в День сотворения небес и земли» [3, № 3189]; с тех пор Мекка и ее окрест-

ности остаются «запретными» (харам) для захватчиков, охотников и вандалов. Более того: первый человек построил первый «Дом Аллаха» не просто в черте заповедного города, но в месте начала творения Земли как таковой.

Аллах (велик Он и преславлен!) распростер (даха) Землю из-под Каабы — до Мины; после Он [растянул ее] до Арафата... Итак, Земля [выросла] из Арафата, Арафат — из Мины, а Мина — из Каабы [5, с. 203].

Но и этим, уже алидским, преданием не исчерпывается мусульманский *corpus texti*, мифологизирующий сакральное пространство мекканского Храма. О «небесном двойнике» Запретной Мечети мы узнаем из другого сообщения, восходящего к легендам о вознесении пророка Мухаммада на небеса: «Устроенный Дом (ал-байт ал-ма'мур) есть небесная мечеть, стоящая напротив Каабы; если бы она вдруг упала, то упала бы на [Каабу]. Каждый день его посещают семьдесят тысяч ангелов; исходя, они больше туда не возвращаются» [2, с. 356]. К слову, последний пассаж перекликается с сообщением мидраша «Берешит Раба» (78: 1): «Каждый день Святой, благословен Он, творит сонм новых ангелов, и они поют новую песнь и уходят» [12, т. 2, с. 399].

Итак, земная Кааба, желанная обитель правоверных, — лишь отражение Каабы Небес, собирающей вокруг себя праведных ангелов (мала'ика). Возможно, в до- и раннеисламских легендах своеобразном «дублером» ал-байт ал-ма'мур являлся Престол — как мы помним, начало творения и его космологический предел, впоследствии замененный святилищем семидесяти тысяч бесплотных сил. Как бы то ни было, тождество мифологем Храма в двух традициях очевидно и вряд ли может быть признано случайным: Мекка и в самом деле занимает место, отведенное священному городу в структуре космогонических и космологических концептов мидрашей. Как следствие, Мекка обрела в глазах мусульман и эсхатологическую функцию: народная молва и сегодня помещает души праведников в мекканский колодец Замзам, который, несомненно, почитался местными жителями задолго до начала мухаммадовой проповеди [1; 4, с. 326].

Наконец, автор «Поучения...» обращает внимание читателя на «малый эсхатон» человека. В общих чертах упомянув о тлении тела, он следующим образом живописует всеобщее воскресение праведников и грешников:

Все тела разлагаются в земле, пока не остается немного слизи, которая затем перемешивается с землей, как закваска перемешивается с тестом. Когда Бог велит земле вернуть все тела, данные ей на хранение, те части тел, которые смешались с землей, как закваска, поднимут и возрастят все тело полностью, как закваска поднимает тесто (гл. 34) [11, с. 207].

В другом памятнике раввинистической литературы — трактате «Берешит Раба» (28: 3) — сообщается уже о нетленной «завязи позвоночника» (לִשְׁלֵלֵי הַחֵטֶה), служащей «восстановлению» тела в грядущем мире [12, т. 1, с. 394]. Схожую эсхатологическую картину мы наблюдаем и в мусульманской сунне, автор которой объявил «вечной» частью человеческого организма крестцовую кость.

Посланник Аллаха... сказал: «Между двумя дуновениями [Всевышнего] — сорок». Его спросили: «Сорок дней?». Он отвечал: «Не скажу». Его переспросили:

«Сорок месяцев?». Он вновь ответил: «Не скажу». Его вопрошали: «Сорок лет»? Он молвил: «Не скажу. После этого пройдут дожди — и люди вырастут из земли, словно бобы. Все в человеке истлевет, за исключением одной кости — крестца (‘аджб аз-занб; букв. «основание хвоста»); из него соберут тварь в День воскресения [3, № 4935].

Эта древняя идея, «канонизированная» основателем ислама, обрела широкую популярность в X–XIV вв., когда арабские перипатетики (фаласифа) выступили против традиционного мусульманского учения о всеобщем воскресении. Оппонируя перипатетикам, постулирующим индивидуальность, а следовательно, не неповторимость строения каждого тела, мусульманские мыслители-мутакаллимы неоднократно обращались к процитированному хадису: человеческий организм, утверждали они, формируется из «первоматерии» крестца, выполняющего функции анатомо-физиологической матрицы; именно с ним связано существование индивидуальной души и особенности индивидуального фенотипа. Следовательно, как утверждает Ибн ан-Нафис (ум. 1288),

Когда придет время воскресения, душа восстанет и, притянув различные элементы к этому веществу и друг к другу, восстановит тело еще раз — и это тело будет идентично первому в смысле единства вещества и души [в обоих телах]. Таковой будет будущая жизнь. В ней душа не оставит более подпитки тела, которое уже не достигнет небытия — ни в раю (и понятно почему), ни в аду, где пламя бросится сжигать члены тела, а душа — восстанавливать новое тело из элементов, питающих то вещество. Эти [тела] окружают пресловутое вещество, и потому назовутся «шкурами»; те «шкура» сменяют друг друга в вечном пребывании в аду (ср.: Коран 4: 56; 22: 20; 41: 20) [10, с. 199–200].

Эта легендарная по своей сути теория антропологической индивидуации пережила не только доисламскую древность, но и мусульманский «Золотой век»: последние ее следы мы находим в трактатах самаритянского богослова и историка Ибрахима ад-Данфи (ум. 1788), писавшего о «материи» или «основе жизни»; эта материя, «воссоздаваемая» в Судный день, по мнению ад-Данфи, «не становится основой чужого существования, поскольку каждое тело и каждый человек имеет в своих материи и форме то, что отличает его от других» [15, л. 28v]. Широкое распространение этого предания в иудео-мусульманской среде, по всей видимости, свидетельствует в пользу его древности: и арабы-мусульмане, и иудеи, и самаритяне располагали разными изводами одного и того же эсхатологического мифа, получившего развернутое натуралистическое объяснение лишь на закате эпохи арабского классицизма.

Подведем итог. Наше небольшое исследование лишь в самых общих чертах наметило план сравнительного изучения «Поучения рабби Элизера» и источников классических мусульманских религиозно-философских систем. Изучая параллели между преданиями «Поучения...» и кораническими айатами, специалисты несправедливо обходят вниманием связь, существующую между текстом Пирке и хадисами корпуса исламской сунны, — памятниками, предположительно восходящими к единому семитскому легендарному источнику. Рассмотрение последнего предположения, безусловно, заслуживает

отдельного монографического труда; здесь же мы отметим следующие особенности выявленной выше связи «Поучения...» с сообщениями сподвижников пророка Мухаммада. Во-первых, ранняя мусульманская традиция обходится с собственным сакральным пространством почти так же, как иудейская — со своим; как следствие, общий этос мифологического творчества приводит к воспроизведению отчасти обособленными друг от друга мифологиями одних и тех же легендарных сюжетов (Престол-первотворение, центральное положение Священного Города). Во-вторых, упомянутая нами обособленность выявила и символическую самостоятельность обеих религиозных традиций: в то время как мусульманские легенды успешно развивают интуицию иерархического мультиверса, иудейская мистика обращается к разработке своеобразной «теологии времени», в которой темпоральным «двойником» Храма становится Йом-кипур. Как известно, и мусульманская мифология, и исламское литургическое действо, отстаивающие линейность и принципиальную дискретность времени, разворачиваются в пределах существующего темпорального порядка и не направлены на его преодоление. В-третьих, мы неоднократно отмечали параллели между другими талмудическими отрывками и легендами мидрашей, с одной стороны, и мусульманской сунной — с другой; их существование, в свою очередь, может быть объяснено более широким — и более сложным — контекстом рассмотренных нами сюжетов, корни которых уходят вглубь не только иудейской или арабской, но и арамейской, сирийской и даже аккадской мифологий. Обнаружение этих корней и должно, на наш взгляд, стать целью спорящих об автохтонности «Поучения...» или хадисов сунны семитологов вплоть до обнаружения новых аргументов в пользу гипотез о прямом заимствовании изученных ими — и нами в предложенной вниманию читателя статье — сказаний.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ад-Дик, 'И. Ал-Би'р баввабат ал-'алам ас-суфлийй фи аш-ши'р ал-джахилийй // Дирасат. Ал-'Улум ал-'инсаниййа ва ал-'иджтима'иййа. 2009. — Т. 36. — С. 32–49.
2. Ал-'Аскалани, Ибн Хаджар. Фатх ал-Бари Шарх Сахих ал-Бухари. — Бейрут: Дар ар-Райан, 1986. — Т. 6.
3. Ал-Бухари, Мухаммад б. Исма'ил. Сахих ал-Бухари. — Бейрут: Му'ассасат ар-Рисала, 2018.
4. Ал-Джавзиййа, Ибн Каййим. Китаб ар-рух. — Эр-Рияд: Дар 'Алам ал-фава'ид, б. г.
5. Ал-Маджлиси, Мухаммад Бакир. Бихар ал-анвар. Т. 54. — Бейрут: Дар ихйа' ат-турас ал-'арабийй, б. г.
6. Ал-Хайсами, Нур ад-Дин. Маджма' аз-зава'ид ва манба' ал-фава'ид. Т. 3. — Каир: Мактабат ал-кудсийй, 1994.
7. Ан-Нисабури, Муслим. Сахих Муслим. — Эр-Рияд: Дар Тайба, 2006. 2 т.
8. Ас-Суйути, Джалал ад-Дин. Ад-Дурр ал-мансур. Т. 1. — Каир: Мактабат Хаджар, 2003.
9. Ибн ал-'Асир. Ал-Камил фи ат-та'рих. Т. 1. — Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 1987.
10. Ибн ан-Нафис. Ар-Рисала ал-камилииййа фи ас-сира ан-набавиййа. — Каир: Лиджнат ихйа' ат-турас ал-'исламийй, 1987.

11. Книга Поучение рабби Элиэзера / пер. с иврита С. Элиашвили. — М.: ИД СТМЭГИ, 2020.
12. Мидраш Раба (Великий Мидраш). Берешит Раба / пер. с иврита Я. Синичкина и А. Членовой; комментарии Р. Кипервассера и Я. Синичкина: 2 т. — М.: Книжники, 2012–2013.
13. Небесный Храм в раннем иудаизме и христианстве. — М.: Изд-во института св. Фомы, 2018.
14. Нофал Ф. О. Древнеаравийское иудеохристианство: чтение классического исламского апологетического трактата // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. — 2017. — Вып. 23. — С. 58–73.
15. Al-Danfī, Ibrāhīm. Sharḥ Ṣuwar al-Qiyāmah. British Library, Or 2691.
16. Bakhos, C. Ishmael on the Border: Rabbinic Portrayals of the First Arab. — New York: State University of New York Press, 2006.
17. Brill A. Islam: Scripture, Prophecy, and Piety// Judaism and World Religions Encountering Christianity, Islam, and Eastern Traditions. — New York: Palgrave Macmillan, 2012. — P. 145–175.
18. Grünbaum M. Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde. — Leiden, 1893.
19. Heller B. Muhammedanisches und Anti-muhammedanisches in den Pirke de-Rabbi Eliezer // Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. — 1925. — 69. — P. 47–54.
20. Jacobs J., Ochser S. Pirke De-Rabbi Eli‘ezer // The Jewish Encyclopaedia. — London, New York, 1905. — Vol. 10. — P. 58–60.
21. Leigh N. B. Chipman. Mythic Aspects of the Process of Adam’s Creation in Judaism and Islam // Studia Islamica. — 2001. — N 93 — P. 5–25.
22. Poorthuis M. Hagar’s Wanderings: Between Judaism and Islam // Der Islam — 2013. — Vol. 90 (2). — P. 213–237.
23. Pregill M. E. Some Reflections on Borrowing, Influence, and the Entwining of Jewish and Islamic Traditions; or, What an Image of a Calf Might Do // Islamic Studies Today: Essays in Honor of Andrew Rippin. — Leiden: Brill, 2016. — P. 164–197.
24. Stillman N. A. The Story of Cain and Abel in the Qur’an and the Muslim Commentators: Some observations // Journal of Semitic Studies. — 1974. — Vol. XIX, № 2. — P. 231–239.