

РЕЦЕНЗИЯ

На дисертационния труд на Иван Петров Дюлгеров „Инtrateкстуална семасиология на понятието *дийн* в Корана“ за получаване на образователната и научна степен „доктор“ по професионално направление 2.1 Филология (арабски език).

Рецензент: доц. дфн Павел Веселинов Павлович

Катедра по арабистика и семитология, ФКНФ, СУ „Св. Климент Охридски“,
назначен със Заповед РД 38-438 на Ректора на СУ от 22.06.2016 г.

Представеният от Иван Петров Дюлгеров труд „Инtrateкстуална семасиология на понятието *дийн* в Корана“ се състои от Увод, три глави, Заключение и Библиография с общ обем 371 стандартни страници. В труда си Иван Дюлгеров разглежда семантичните връзки между понятието *дийн*, традиционно превеждано като „религия“, и други понятийни единици на кораничния светоглед, които открояват многопластова представа на исляма за отношението между човека и Бог. За своя анализ на Корана Дюлгеров изработва метод, който назовава „инtrateкстуална семасиология“. Чрез него той тълкува Корана чрез Корана, като по този начин обяснява текста на мюсюлманското писание, без да прибегва към историзиращия наратив на пророческото житие (*сйра*), чиято отнесеност към действителни исторически събития от началото на VII в. е обект на сериозно съмнение от страна на редица съвременни изследвачи на исляма.

Описание на съдържанието

В Първа глава на труда си (с. 11–104) Иван Дюлгеров се спира подробно на въпросите на методологията. Такова методологично въведение е задължително, предвид продължаващите повече от един век опити за установяване на историческия контекст, в който се е зародило ислямското писание. Иван Дюлгеров отчита водещите теории по въпроса—започвайки от класическия труд на Теодор Ньолдеке и свършвайки с основополагащите за модерното възприятие на Корана изследвания на Джон Уансбро и Ангелика Нойвирт. Авторът констатира наличието на „пълно методологично разминаване“ между историзиращия и контекстуализиращ подход на западните учени и предимно описателните усилия на техните мюсюлмански колеги (с. 29).

Като възможен мост между двете позиции авторът разглежда „познанието за точния и адекватен смисъл на съдържанието“ на Корана (с. 30). Пътят към такова познание преминава през задълбочен анализ на кораничната семантика, пример за който откриваме в трудовете на Тошихико Изуцу и Даниел Мадиган (с. 30–32). С това не искам да кажа, че авторът следва безкритично методологичните модели на Изуцу и Мадиган. Тъкмо напротив, давайки си сметка за техните приноси, но и за слабостите им, Иван Дюлгерев формулира свой подход, който именува „интратекстуална семасиология“.

За изработването на този подход Дюлгерев взема повод от трудностите, произтичащи от традиционния линеен прочит на Корана. Четенето на ислямското писание „от кора до кора“ създава впечатлението за семантична мозайка. Тематичната нехомогенност затвърждава в съзнанието на предприемащия такъв прочит усещането за неконтекстуалност. Лексикалната изменчивост, загатнатите, но недокрай уточнени значения правят кораничния текст изключително труден за разбиране. За да избегне тези трудности, Дюлгерев приканва към тематичен прочит на Корана, какъвто съзира в „древното правило за „тълкуване на Корана чрез Корана““ (с. 34), и който, струва ми се, е залегнал в тезата на Нойвирт за „кораничното себеотнасяне“ („the self-referentiality of the Qur’ān“).

Дюлгерев си дава сметка, че себеотнасянето само по себе си не би могло да облекчи всички семантични проблеми на кораничния текст (проблем на който се натъкнах при изследването на кораничната лексема *калāла*). Загатващият стил на Корана неизбежно навежда на мисълта за интертекстуалност, което ще рече, за семантична преплетеност с външни спрямо каноничния текст наративни пластове на арабска и неарабска традиция (с. 34). Дюлгерев е наясно, че интертекстуалността може да се окаже хлъзгава аналитична почва, доколкото попадането на една предкоранична лексема в отношение с лексикално-семантичната структура на Корана най-често променя семантичната ѝ структура (с. 34). Като противотежест на семантичното притегляне на възприемащия текст Дюлгерев предлага да се използват „достатъчно ясни некоранични значения“, които да доизяснят семантичния състав на кораничната лексема. Ако такова доизясняване се потвърди от мозаичния контекст на Корана, тогава той е получил санкцията на кораничната интратекстуалност (34–35). Този на пръв поглед добре премерен подход ни изправя пред следния въпрос: щом като мозаичният контекст и без това потвърждава едно неясно значение чрез друго—видимо ясно—значение, и щом двете съществуват в Корана, защо тогава е необходимо да прибъгваме към още едно ясно значение—този път взето извън Корана? Също така се питам доколко извънкораничното значение, обикновено извлечено от предислямската поезия чрез посредничеството на (много) по-късни лексикографски/екзегетични трудове, не е резултат от вторични по своята

природа екзегетични усилия, които ползват понякога смътното кораничното значение като повод за производството на мними предислямски стихове, които да го направят по-разбираемо? В този случай бихме попаднали в затворен кръг на разсъждениято. Жертва на такава логика е „диахронният“ анализ на Изуцу, който, струва ми се, не успява да прозре в концептуални опозиции от типа $джахл \neq хилм \leq ислам$ възможността от синхронна концептуализация, настъпила в хода на възникването на мюсюлманската идентичност и противопоставянето ѝ не толкова на предислямски, колкото на въображаеми неислямски пластове.¹ Като цяло предложеният от Дюлгеров подход е обещаващ, особено когато бъде положен върху сравнителен анализ на контекстуални реализации и езикови данни от сродни семитски езици (с. 38–9).

Кораничното себеотнасяне създава впечатлението за системност, отбелязано от Дюлгеров на с. 35 от неговия труд. Рамките на тази системност се задават по-скоро от общността на мотивите и реторичните похвати отколкото от исторически неувдостоверимия разказ за събирането на Корана (джам) в халифстването на Абӯ Бакр (632–4) и неговата кодификация ок. 650 г. от третия халиф, ‘Усмāн ибн ‘Аффāн (упр. 644–55). Проблемният характер на подобни предпоставки е очертан не само от историзиращия анализ на западните корановеди, но и от съществуването на алтернативен мюсюлмански разказ за кодификация в халифстването на ‘Абд ал-Малик ибн Мару‘ан (упр. 685–705).

Едва ли може да има съмнение в съществуването на отбелязаната от Дюлгеров диахронна системност в употребата на кораничната лексико-граматична система (с. 36–7). Въпросът е в границите на приложимостта на това абстрактно заявление. Съществуването на семантични разриви между кораничния и предкораничния езиков пласт не може да бъде изключено. Опозицията ’а’джамī/’арабī в К. 41:44, както отбелязва Уансбро, загатва за семантичната неподатливост на кораничния текст по отношение на неговите възприемачи.² От друга страна съществуват намеци за религиозно-общностния характер на класическия арабски език, който се противопоставя на говора на други религиозни общности.³ За концептуален и, разбира се, езиков разлом между мединската общност в началото на VII в. и мюсюлманската умма от началото на VIII в. подсказват изследванията на

¹ Уансбро отбелязва, че предислямската поезия е не толкова предислямска, колкото неислямска (*Studies*, 96), което, разбира се, предполага различна хронология на нейната поява. По темата също Pavlovitch, *Formation*, 5–7.

² Wansbrough, *Studies*, 98.

³ Wansbrough, *Studies*, 103–6.

Рипин,⁴ Нойвирт, Синай⁵ и Шумейкър.⁶ Подобно семантично разкъсване наблюдавах при изследването на кораничната лексема *калāла*, усилията за осмислянето на която продължават през цялото второ ислямско столетие (815–912). Семантичната обособеност на Корана от предкораничните пластове може да е резултат от резкия преход от конкретно към абстрактно, който Дюлгеров справедливо очертава като една от ключовите особености на въвеждането на ислямската светогледна система (с. 36). Не трябва обаче да изключваме възможността от рязък светогледен поврат към края на I/VII век, за който подсказва и късното възникване на екзегетичната литература, отбелязано от Дюлгеров на с. 37. Вероятно осъзнаването на тези проблеми кара Дюлгеров да се съсредоточи върху кораничното себеотнасяне, оставяйки на заден план трънливия въпрос за степента на обвързаност на кораничната и извънкораничната лексикална система (с. 50–1).

Макар че Дюлгеров окачествява своя метод като такъв, в който „няма нищо новаторско и специално“, той всъщност представлява едно много сериозно надграждане над методите на Изуцу, Мадиган и други автори, споменати в хода на изследването. Забележителен и особено продуктивен е стремежът на Дюлгеров да се съсредоточи върху изследването на Корана чрез Корана, да тръгва от коренната семантика и да проследява разгръщането ѝ в поредица от взаимосвързани контексти. По този начин той създава плътна, почти осезаема представа за концептуалното поле на терминологията, свързана с понятието *дийн* в Корана. При това Дюлгеров успешно се справя с предизвикателствата на предложения метод, най-вече опасността да се подхлъзне в „руслото на една безкрайна спирала“ (с. 41). Състоятелният метод е, разбира се, необходима предпоставка за състоятелен академичен труд.

В третата част на първа глава Дюлгеров дава необходимите пояснения за границите на понятието *дийн* и прави необходимата в случая уговорка, че, макар и да го превежда с думата „религия“, той има предвид „кораничната представа за религия“ (с. 46). Водеща в семантичното поле на кораничния *дийн* е конотацията на „съд“, проявяваща се в словосъчетанието *йаўм ад-дийн* (Съдният ден). Вещият анализ на глагола *дāна* в четири сякаш предислямски стиха подчертава вече посочените трудности в работата с поетичните свидетелства (*шаўāхид*). За Дюлгеров „изглежда съмнително те да са били конструирани преди появата на Корана“ (с. 65). За мен не поражда съмнение, че те са продукт на посткоранична екзегеза и по никакъв начин не принадлежат към поетичната традиция на арабите отпреди исляма. Не по-различен може да е произходът на цитираните от Дюлгеров поясняващи *ҳадйси*. Във всеки случай

⁴ Rippin, „Ṭuwā.“

⁵ Sinai, „Consonantal Skeleton,” 291.

⁶ Shoemaker, *Death*, 118–96.

тяхната употреба като доказателствен материал предполага подробен анализ и датиране чрез съответните аналитични методи.

Дюлгеров не спира дотук в своя анализ на *дийн*. Той обръща внимание на факта, че в основните лексикографски извори на арабски език „лексемите с коренна морфема /д-й-н/ в значение „дълг“ не само заемат челно място сред останалите, а и подчертано преобладават по обем“ (с. 67). Основавайки се на това количествено наблюдение, Дюлгеров предлага хипотезата, че значението на дълг е основополагащо в автохтонната семантика на *дийн*. Същевременно това значение се преплита със семантиката на отсъждане, присъждане, характерна за по-старото семитско значение на корена *д-й-н* (с. 71, 81). На с. 87 Дюлгеров изказва тезата, че значението на *дийн* като съд подразбира и значението на „закон“ и „дела“, като по този начин утвърждава семантичното единство на лексемата *дийн* в Корана. Двойствената отнесеност на *дийн* към есхатологията и към земния живот авторът илюстрира чрез анализ на съчетанията *дийна-хум ал-хаққа* и *дийн ал-хаққи* (с. 88–95). Убедителен е анализът на контекстуалните реализации на коренната морфема *й-ф-й* (с. 95–100), които показват, че представата за делата (‘*амал*, мн.ч. *а’мāl*) е важна част от концептуалното поле на понятието *дийн*.

Заедно с аloseмата дела → съд кораничната представа за религията включва и аloseмата закон → съд (с. 100).

Несъмненият принос на Дюлгеров в Първа глава е в утвърждаването на семантичното единство на понятието *дийн* в Корана. Като изследва многопластовите понятийни преплитания на *дийн* с други концептуални единици в Корана, Дюлгеров описва един динамичен в своята отнесеност към човешкото и божественото термин. Въпреки че не крие проблемните страни на интерпретацията си, Дюлгеров все пак е убеден, че е намерил ключа към всестранното разбиране на едно толкова сложно понятие, възплъщаващо представите за стойността на човешките дела в тукашното и въздаянието за тях в отвъдното според заслугите на хората, съотнесени към повелите на низпослания Божи закон.

В първа част на Втора глава (104–174), значителна част от която която представлява разгърнат коментар на Коран 30:30, Дюлгеров застъпва твърдението, че според кораничната представа религията е изначалното състояние на човека в съответствие с неговата сътворена от Аллах природа (*фитра*). В природата на човека е активното прилагане (*иқāма*) на религията, разбираана (1) като Божи закон и (2) като искрената изява на същността му, предавана чрез съчетанието *иқāмат ал-ўаджх* (с. 106–124).

На с. 124–140 Дюлгеров се спира на въпроса за значението на термина *ханйф*, по който са взимали отношение редица от най-видните ориенталисти през ХХ в. Разгледани са опозициите *ханйф/насрāнй*, *йахўдий ханйф/мушрик* в

Корана, които показват, че *ханѝфите* не спадат нито към юдеите и християните, които Коранът често поставя в контекста на положителните ценности, нито към съдружаващите, които се модел за непростимо отпадане от единобожието. За да разреши проблема с двусмислието на *ханѝф*, който има негативното значение на „езичник“ в арамейския език, но се реализира в положителен смисъл в езика на Корана, Дюлгеров изказва хипотезата, че става дума за псевдоомонимия, при която кораничният *ханѝф*, макар и да си дава сметка за арамейския омоним, все пак произхожда от арабската езикова среда. Значението му е свързано със символиката на извърщането на тялото като знак за посветеност на Бог.

Допълнителна информация за кораничния смисъл на думата *ханѝф* Дюлгеров извлича от изречението *фитрата л-лахи л-латѝ фаѝара н-наса 'алай-ха* (начинът, по който Аллах сътвори хората), което разглежда като приложение към думата *ханѝф* в Коран 30:30 (141–150). Тази интерпретация, която се гради изцяло на граматиката на кораничния израз, извежда Дюлгеров към едно тълкуване на знамението („трябва да си искрен в религията и посветен на Бога – такъв, какъвто Той те е създал“ (с. 144, 150)), което показва първоначалната му непричастност към впоследствие напластените върху него теологически представи за Божието предопределение и изначалната религия на хората.

На с. 150–166 Дюлгеров обсъжда смисъл на съчетанието *ад-дийн ал-кайѝим* (правилната религия), отново част от К. 30:30. Опозицията с термина *'уѝадж* (изкривяване) го навежда на заключението, че *кайѝим* означава „прав“, следователно „правилен“. Анализът на *кайѝим* отвежда автора към значението на лексемата *китѝб*, която според него се родее с *дийн* в значението на „дела“ (сир. човешките дела, които Аллах записва в книга). Дюлгеров отново подчертава, че понятието *дийн* включва аloseмата закон → съд, за което вече стана дума в Първа глава. Голяма част от изложението е посветено на граматичната и понятийна връзка между *дийн кайѝим* и *сирѝт мустақѝм*.

На с. 166–171 Дюлгеров разглежда термина *милла*, чрез който цели да хвърли повече светлина върху значението на *дийн* в Корана. Дюлгеров се спира на тезата на средновековните арабски граматичници и Ньолдеке за значението на *милла* като назоваване на Божия закон в неговата словесност, за което могат да се търсят потвърждения в старозаветните лексеми *ללל* (*малал* – говоря, казвам) и *ללל* (*милла* – слово, реч). Основавайки се на кораничните реализации на *милла*, която никъде не се съчетава с Аллах, Дюлгеров достига до заключението, че терминът няма пряка обвързаност Бог, не означава „божие слово“, а е по-скоро онова, което пророците разясняват на хората (с. 168, 170). *Дийн* пък е пряко съчетаем с Бог и подчертава пряката и неизменна обвързаност на религията с Него (с. 171). Въпреки че на с. 170 Дюлгеров бегло

отхвърля разбирането на *милла* като „общност“, от неговия анализ се очаква поне накратко да спомене за теорията, че кораничният израз *миллат ибръхъм* може да препраща към старозаветната представа за обрязването (מִלָּא - *милла*) като завет между Бог и Авраам, чрез който се изгражда Авраамовата общност.⁷

Първа част на Втора глава завършва с кратко обобщение, от което разбираме, че „темата беше само в контури очертана“. Според автора „стана ясно, че според Корана да се проявява искреност в делата, по които ще се определя въздаянието на раба, е природно заложено у човека“ (пак там). Разбира се, ако това е „правилната религия“ (*ад-дийн ал-қайъм*), възниква естественият въпрос кой е неговият концептуален корелат, т.е. „погрешните“ и „неестествени“ прояви на дийн, за които авторът споменава в края на първия абзац на с. 175? Представява ли кораничаната концепция за *ад-дийн ал-қайъм* полемичен аргумент срещу представителите на група или общност, която разполага с *дийн*, който Коранът разглежда като *не-қайъм*?

Във втората част на Втора глава (с. 176–189) анализът на Дюлгеров взема повод от един от най-често обсъжданите в наши дни аспекти на ислямското разбиране за религията, изразен в К. 2:256, който провъзгласява *лā икрāха фй д-дийн* (няма принуда в религията). Смисълът на тази максима според Дюлгеров е свързан с представата за религията като състояние, в което човекът реализира своя изначален, изводим от Бог потенциал (с. 176). В този смисъл не би могла „да се осъществява принуда, заради или във връзка с религията“ (с. 177). За да покрепи своята теза, Дюлгеров първо разглежда накратко историзиращите интерпретации на горното знамение (с. 178–80), които явно намира за неудовлетворителни. След това преминава към подробен анализ на кораничните употреби на семемата *к-р-х* в смисъл на „мразя“, „ненавиждам“, „не желая“, „противя се“ на нещо (с. 180–7). Основавайки се на опозицията *курх/карх*, Дюлгеров застъпва тезата, че в първия случай става дума за нежелание на нещо, което само по себе си е нежелано, докато във втория – за лишеност от собствена воля (с. 186). Второто състояние е характерно за съществата (ангели, животни) и неживата природа, които нямат собствена воля, а следвателно и *дийн*. За разлика от тях съществата, разполагащи със собствена воля, я изразяват свободно и не могат да бъдат принуждавани в религията (с. 185).

Тази интерпретация на Дюлгеров поставя три важни въпроса:

1. За мен остава неразбираемо съчетанието *кариха курхан*. Според тезата на Дюлгеров *курхан* означава пребиваването в състояние на нежелателност (с. 186). Доколкото знам, подобни конструкции с абсолютен масдар означават начина на извършване на действието.

⁷ Neuwirth, *Studien*, 35.

Глаголът *кариха* обаче е преходен и не виждам как би могъл да се съчетае с абсолютен масдар, който означава състояние. Или пък авторът има предвид субстантивиран масдар, т.е. „не желая нежеланото“? Изразът *кариха карахан* ми изглежда граматически по-състоятелен—„не желая нещо, бидейки лишен от волята да го желая“—макар и донякъде тавтологичен.

2. Както Дюлгеро̀в отбелязва (с. 187), графичните очертания на словоформата *كـرـهـا* (*к-р-х-а*) по никакъв начин не издават нейната вокализация. Т.е. *курхан* може да бъде и *кархан*.
3. В изложението си Дюлгеро̀в развива една теология на свободната воля, която в хармония със старинните мюсюлмански представи бихме могли да наречем кадаризъм. Не трябва да забравяме, че кадаризмът има за свой негативен корелат учението за божиѐто предопределение, известно като джабаризъм. Струва ми се, че преди да се правят заключения за връзката между *لā икрāха фī д-дийн* и темата за свободата на волята би трябвало подробно да се проучат теологическите спорове от второто столетие по хиджра (подробно разгледани във втори том на Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*; също Van Ess, *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*; Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm*; Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*).

Липсата на принуда в религията според Дюлгеро̀в се подчертава и от смисъла на термина ислям като „самоповеряване на Бога“. Анализът на този термин е предмет на трета част от Втора глава (с. 188–215). Дюлгеро̀в прави сравнителен анализ на няколко коранични знамения, за да заключи, че ислям означава ситуация, при която човекът доброволно се поверява на Аллах. Според Дюлгеро̀в „принципът на самоповеряването е обективна надчовешка, божия визия, която е сама по себе си безотносителна към обществените разделения“ (с. 193). Последното заключение се гради на установяване на аналогична връзка между К. 42:13 и други знамения, основанията за която остават неясни за мен. Ако приемем тезата на Дюлгеро̀в, че терминът *дийн* е базиран на аloseматa закон → съд, тогава дали терминът ислям, който тясно се преплита с *дийн*, все пак не означава покоряване (*ṭāʿa*) на Божия закон?

В същата част Дюлгеро̀в отстоява тезата за съответствието на между самоповеряване (*ислām*) и вяра (*иймāн*), чрез логическа верига, включваща представата за *ал-урӯа ал-ӯускā* (най-здрават връзка) (с. 203). Съгласява се с тезата на Абдуррахман Хилали, че религията (*дийн*) представлява сомоповеряването (*ислām*), съчетано с вярата (*иймāн*).

Както и при прочита на Първа читателят остава с впечатлението за полемична употреба на кораничната терминология. Тезата на Дюлгеро̀в за значението на ислям като самоповеряване е убедително аргументирана. Но

какво означава „не-самоповеряването“ на с. 194? Кои са онези групи, с които спори Коранът?

В Трета глава (216–330) Дюлгеров се спира на екзистенциални и сотериологични аспекти на понятието *дийн*.

Дюлгеров започва главата с анализ на отношението между човека и Бог, изразено в съчетанието *мухлиси́на ла-ху д-дийн* (пречиствайки за Него религията си) (с. 216–226) и достига до заключението, че съчетанието *дийн х̄алис* (чиста религия) е „генерично понятие, което отразява представата за истинската, изначалната, непримесената с другостта си, непоковарена религия“ (221). Приобщаването към тази религия е приобщаване към Бог и път към спасението в деня на Божия съд. Доколкото горното понятие се появява не само в монотеистичен контекст, но и в т.нар. „морски знамения“, в които хора с езически светоглед временно се обръщат към Бог, за да ги избави от морски бедствия, ала впоследствие се връщат към съдружаването си (*ширк*), Дюлгеров дава обстойно обяснение на различната реализация на термина *дийн* в двата контекста. Ако при монотеистите *дийн* се реализира чрез аloseмата дела → съд, то при политеистите става дума за обратната последователност, т.е. съд → дела (с. 223–4). Не съм убеден в правотата на логиката на автора относно политеистите: „очевидно е, че те биха изразили в дела признателността си не просто ако бъдат, а и едва след като бъдат спасени“ (с. 224). От текста на конкретната перикопа (К. 10:22–3) е очевидно, че политеистите засвидетелстват вяроност към религията на Аллах само на думи, а пък делата им в крайна сметка са обратни на думите. Представата за отношението им към *дийн Аллах* като съд → дела е изведена по силата на контрастивната аналогия с монотеистичната представа за дела → съд, но едва ли между монотеистичния и политеистичния светоглед може да се търси подобно пряко (не)съответствие. Самият Дюлгеров сякаш разглежда морските стихове като последователност на човешки дела и Божие въздаяние за тях на с. 239.

Анализът на понятието *фитна* (мъчително изпитание, възпирание от религията), особено в К. 2:193, „И сражайте се с тях, докато не ще има възпирание [от религията], и религията ще е на Аллах“, (с. 227–41) подвежда Дюлгеров към ключовия въпрос за защитата на исляма чрез упражняване на насилие, но и за възможността от упражняване на насилие за разпространяване на исляма и изкореняване на всичко, което представлява „неверие“ и/или „съдружаване“. Дюлгеров разглежда подробно и задълбочено различните тълкувания на К. 2:193 и възможността фразата „и религията ще е на Аллах“ да бъде възприета като императив да се воюва с неверниците до пълната победа на исляма. Установява, че при някои съвременни тълкуватели на Корана словосъчетанието се разбира по-широко, като постигане на религиозна свобода (с. 236). За Дюлгеров смисълът на К. 2:193 се разбира в контекста на посвещаването на религията, сир. делата, на Бог (с. 239). Оттук

произтича високият статут на религията в живота на всеки вярващ и необходимостта от свободата тя да бъде изучавана, прилагана и съхранявана (с. 241).

Във Втора част на трета глава (с. 242–73) Дюлгеров разглежда въпроса за изучаването на религията. Повод за това той взема от К. 9:122, където *дийн* се съчетава с глагола *тафаққаха* (изучавам). В процеса на изследването Дюлгеров осветлява смисъла на когнитивните понятия *‘алима* (познавам) и *‘ақала* (проумявам) (245–6) и връзката им със знаците-знамения, чрез които Аллах дава на хората сетивни сигнали за своето присъствие и промисъл. Според Дюлгеров арабският глагол *факиха* означава състояние на разбиране, в което разбирацията „осъзнава основанията за съдържанието на знаците“, т.е. прониква отвъд тяхната формална знаковост. Разбира се, при такова метафизично или „метазнаково“ тълкуване на понятието *фиқх* трябва да внимаваме то да не ни отведе твърде далеч от мюсюлманското разбиране за юриспруденция, което се гради на рационални принципи, а не на „проникновения“ с пророческа и митична основа.

В същата част е любопитно наблюдението на Дюлгеров, че понятието *шакк* (съмнение) е опозиция на вярата и на познанието, което ни насочва към различната представа на мюсюлманите за сдобиването с познание (с. 258). Чрез анализа на понятията за отчаянието (*йа’с*), подигравката (*хузу’*) и охулването (*та’н*) Дюлгеров най-сетне засяга темата за опонентите, с които Коранът води постоянна полемика (с. 262–269). Тъкмо тук проличава с особена сила семантичната недостатъчност на Корана. За да изтълкува съответните пасажи, Дюлгеров прибегва към преданията за арабския пророк, които тъкмо в този случай представляват очевидни литературни топоси, чиято връзка с действителни събития надали може да бъде доказана.

Несъмнен интерес представлява реинтерпретацията на Дюлгеров на знаменията за бичуването на прелюбодейците. Според дисертанта, в случай, че разбираме *дийн* като „извечния, намиращ се над времето и пространството закон на Бога“, посоченото наказание е само една от възможните реализации, които могат да се менят според конкретните исторически обстоятелства (с. 270–3). Остава да се надяваме, че модерно мислещите мюсюлмани биха възприели като валиден подобен новаторски екзегетичен подход.

В Трета част на трета глава (с. 274–301) Дюлгеров разглежда религията като дар от Бог и божия благодат. Първоначално авторът се спира на термина *иджтабā*, възплащаващ семантиката на божие избранничество на човека (с. 276–7). След това преминава към анализ на ключовата за исляма коренна морфема *ш-р-‘* (278–84), която свързва със значенето „вода към живителна цел“ (с. 279). Чрез анализа на глагола *маккана* (с. 286–90) Дюлгеров засяга темата за укрепването и разпространението на религията на земята. След като

разглежда становищата на мюсюлманските коментатори по въпроса, които най-често се свеждат до налагане на доктриналните предписания и норми на религията, чрез интратекстуален анализ Дюлгеров достига до заключението, че „на онези, които са праведни и вършат праведни дела, се обещава, че ще им бъде дадена възможност да продължат да вършат още повече такива богоугодни дела, благодарение на които се придобива откъсно спасение“ (с. 290). Дюлгеров посвещава задълбочен анализ и на К. 9:33, където изразът *ху'а л-лазй арсала расула-ху би-л-худā йа-дийни л-хаққи ли-йузхира-ху алā д-дийни кулли-хи* (Той е, Който изпрати Своя Пратеник с напътствието и с правата вяра, за да я въздигне над всички религии) преобладаващо се разбира като налагане на исляма над всички останали религии за сметка на разбирането, че слятото местоимение „-ху“ се отнася до поророка Мухаммад (290–301). На база на задълбочен анализ на знамението, Дюлгеров достига до извода, че все пак става дума за Мухаммад, а не за исляма. Все пак в този случай за мен остава загадъчен смисълът на резултиращото съчетание „за да го въздигне (сир. Мухаммад) над цялата религия“. Струва си да отбележим и факта, че в знамението се говори за „пратеник“, но не се споменава името Мухаммад.

В четвърта част на Трета глава (с. 302–30) Дюлгеров се спира на въпроса за погрешната религия. Това е религията, която нито произтича от Бог, нито му бива посвещавана. Тук Дюлгеров се изправя пред въпроса с кого спори Коранът. Доколкото обаче противната гледна точка е представена единствено като обратна на собствената, сведенията, с които ни снабдява Коранът, са повече от оскъдни. За да контекстуализира тези смътни алузии, Дюлгеров често прибегва до свидетелствата на мюсюлманската историческа традиция, чиято автентичност, за съжалание, е недоказуема. Задълбочените наблюдения на Дюлгеров върху смисъла и употребата на производните на коренните морфеми *л-х-й* (повърхностно отношение) и *л-б* (захласване), струва ми се, отразяват критика към хора, които Коранът възприема като монотеисти, а не към същински *муширикун*. Същото се отнася и до термините за прикриването и разцепването на религията. Този мотив проличава отчетливо в твърдението, че вярата в божественото триединство представлява „прекаляване в религията“ (с. 323).

В Заключението (с. 331–337) авторът обобщава сбито и по същество основните изводи и несъмнените приноси на своя труд.

Бележки по метода и съдържанието

Трудът на Иван Дюлгеров, който представлява несъмнен принос в областта на коранознанието, породил у мен следните бележки

История и композиция на кораничния текст

Дюлгеров приема, че Коранът представлява документ, който се е оформил горе-долу по едно и също време в една и съща семантична и географска среда.

Тази предпоставка дава на дисертанта основание да подвежда значенията на кораничната терминология под общ семантичен знаменател, дори когато това се оказва граматически, семасиологически и теологически проблематично (вж. нпр. разсъжденията за *ḥanīf* в първия абзац на с. 135). Също и при анализа на значението на *курх* на с. 182, както и поставените в логическа последователност знамения относно *бағй*, *дийн*, *ислām*, *радийа* и т.н. на с. 190–194, 202. Понякога у мен поражда въпроси принципът на съчетаване на тези знамения в логическа верига чрез употребата на някои общи думи в тях, които водят към други общи думи и т.н. в една потенциално трудна за овладяване последователност на формалната аналогия, при която знакът „+“ е достатъчно свидетелство за понятийна общност. Така например, *ислām* + *иḥсān* (К. 2:112) → *ислām* + *иḥсān* + *ал-’ур’уа ал-’усқā* (31:22) → *иймān* + *иḥсān* + *ал-’ур’уа ал-’усқā* (2:256) = връзка между *ислām* и *иймān* (с. 203; подобни сборования вж. на с. 205–6). Но в каква степен се припокриват тези термини?

Трудно ми е да се съглася с обединяването на контекстуалните реализации на израза *муḥлисйна ла-ху д-дийн* в Корана под общ семантичен знаменател. Ясно е, че в К. 39:2–3 с *муḥлисан ла-ху д-дийн* се означават монотеисти, докато в т.нар. „морски знамения“ *муḥлисйна ла-ху д-дийн* са политеисти, които, веднага щом бъдат избавени, се връщат към своя отколешен *ширк*. Едва ли в последния случай последователите на „временния монотеизъм“ си дават сметка за изначалната и непоковарена религия; те по-скоро вършат под принудата на обстоятелствата нещо, което е чуждо на техния светоглед.

Без ни най-малко да оспорвам правото на Дюлгеро̀в да преподрежда кораничната мозайка—нещо, което е негов водещ методологичен похват,—се налага да отбележа, че утвърждаването на този похват, който предполага органичното единство на кораничната семантика, изисква да бъде обсъдена теорията на Уансбро̀ за Корана като съставен текст, включващ в себе си пророчески предания (prophetic logia), възникнали по различно време в различни месопотамски религиозни среди (sectarian milieus).⁸ Макар и оспорвана от мнозина корановеди, тази теория дава алтернативно обяснение на многобройните самантични разкъсвания в системата на кораничната терминология, но също така между нея и съответните извънкоранични лексикални и терминологични единици. Не на последно място ми се ще да отбележа, че пренареждането на кораничните знамения по начина, предложен от Дюлгеро̀в, навежда на следното подозрение: възможно ли е съответните знамения да са представлявали първоначално единни перикопи, впоследствие разчленени по произволен начин?

⁸ Wansbrough, QS, 1–52.

Коранична и извънкоранична семантика

Понякога логическите вериги, които Дюлгеров изгражда, ни отвеждат далеч от възможните „интратекстуални“ интерпретации. Авторът често прибегва до свидетелствата на лексикографски и литературни източници, които датират много по-късно от Корана. Такъв подход е методологически опасен, доколкото може да създаде превратната представа, че по-късни концептуализации представляват първични значения. Така на с. 243–4 Дюлгеров си служи с лексикографски факт, приведен от Ибн Манзур (поч. 1311 г.), за да обсъжда смисъла на думата „сърце“ в лексикално-семантичната система на Корана, която датира от шест или седем столетия по-рано. Легитимността на такъв подход поражда съмнения.

Подобна е логиката на доказателството, което Дюлгеров привежда, за тезата си, че *икāмат ал-йаджх* означава изправяне на лицето, при което „човекът изявява същността си и не възпрепятства искреността си“. Препратката към дефиницията на аз-Забиди за „лице“ е методологически оспорима, доколкото принадлежи към осмисляне на думата, артикулирано почти дванадесет века след появата на Корана. Такъв вид аргументация не спомага за системността на анализа; тя би могла да го отведе в напълно погрешна посока. Доколкото Дюлгеров си дава сметка за тази опасност (вж. с. 136), предполагам, че подобни позовавания не са били водещи при повечето от заключенията му.

Аргументиране чрез общовалидни истини

Понякога авторът на дисертацията прибегва към емоционално оцветени заявления, които препращат към сякаш очевидни общовалидни факти на човешкото познание. Такъв подход е не винаги оправдан. За мен остава под въпрос логиката, която извежда Дюлгеров към следния извод:

„Иначе нали е безкрайно логично съденият да е наясно със закона, в съгласие с който той ще бъде съден, тъй като в противен случай би било несправедливо да му се търси отговорност за делата му!“ (с. 87).

Това изобщо не е „безкрайно логично“. Както е известно от преданията за Пророка, когато посещава гроба на майка си, която умряла като езичник, той плаче заради това, че тя е осъдена на вечно мъчение в Ада. Незнанието ѝ за правата вяра не я оправдава в деня на Страшния Съд. Дори и фактът, че по силата на своята сътворена природа (*фитра*) човекът е способен да си даде сметка за съществуването на Твореца, не отменя божие наказание при неспазване на разпоредбите, низпослани в писанието. Да не говорим, че в теологичните представи на исляма хората са били запознати с монотеизма—и то в ислямската му форма!—още от времето на Адам. Проблемът е в тяхното отклонение от монотеистичните норми (*ширк*), което при липса на божия прошка ги обрича на попадане в Ада. Анализът на Дюлгеров за значението на

дийн въз основа на кораничния материал е достатъчно убедителен, което обезсмисля прибегването до горесцитираната импресионистична теология.

Други бележки

Понякога има отклонения, които ни отвеждат далеч от темата. Разсъжденията на автора за употребата на суфиксалната форма на глагола *радийту* в К. 5:3 (с. 199–202) е изключително интересно масоретско задълбочаване, но би трябвало да заемат място като бележка под линия (в съкратен вид), а не като част от основния текст. В сегашната си форма тези разсъждения отклоняват читателя от основната нишка на размишленията на автора.

Авторът смята, че „религията според Корана не може да е иднетичност“, понеже „тя обхваща всекиго и всички, защото съдът в отвъдното е както несъмнен и неизбежен, така и общ за всички хора“ (с. 331). Това разсъждение, което е безспорно актуално и полезно в контекста на съвременните проблеми, породени от сблъсъка между религиите, отчита универсализма на религиозния светоглед по принцип, но подминава неговия релативизъм по отношение на другите религии или „неправилната религия“, както се изразява авторът. В този смисъл категорията „правилна религия“ се превръща в идентичност, веднага щом се противопостави на категорията „неправилна религия“.

Приноси и заключение

1. Трудът на Дюлгеров е написан с изключителна ерудиция. Авторът владее прекрасно първичната и вторичната литература. Брилятно познава арабския език. Дисертацията на Дюлгеров има несъмнено приносен характер в контекста на българската и световната арабистика.
2. Дюлгеров предлага свой метод за изследване на Корана, който нарича „интратекстуален анализ“. Макар че тълкуването на Корана чрез Корана е отдавна познато на мюсюлманските екзегети, Дюлгеров взема предвид постиженията на съвременни изследователи като Изуцу, Мадиган и др., които му позволяват в редица случаи да достигне до заключения, каквито не откриваме в традиционната мюсюлманска екзегеза. Методът е задълбочено осмислен и приложен вещина и последователност. При това авторът избягва опасността от попадане в една безкрайна спирала на семантичните аналогии, каквато подобен подход крие.
3. От особена важност е предложеното от Дюлгеров единно разбиране на лексемата *дийн* в Корана. Той убедително аргументира тезата, че кораничният *дийн* се реализира контекстуално като три алосоми: 1) $\odot \rightarrow$ съд; 2) закон \rightarrow съд и 3) дела \rightarrow съд.
4. Дюлгеров предлага ново разбиране на израза *иқамат ал-ўаджх* като действие, при което „човекът изявява същността си и не възпрепятства

искреността си“. Също така предлага прочит на израза *иқāмат ад-дийн* като „активирам, изпълнявам религията“.

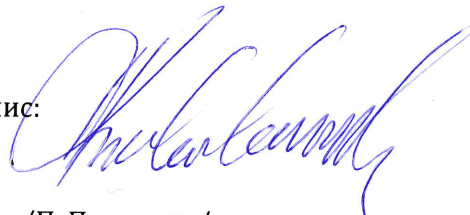
5. Дюлгеров предлага ново тълкуване на лексемата *ханйф*, която е обект на продължителни спорове в западната ориенталистика през двадесети век. Тезата на Дюлгеров, че става дума за автохтонна лексема, която Коранът свързана с представата за извърщане на тялото като символ на богоотдаденост, е добре аргументирана и убедително изложена. Изводите на Дюлгеров по въпроса са несъмнен принос в контекста на европейската ориенталистика. Горещо препоръчвам изследването за *ханйф* да бъде преведено и публикувано на чужд език!
6. Дюлгеров предлага нов прочит на термина „ислям“ като „самоповеряване на Бога“.
7. Дюлгеров предлага кораничната лексема *китāб* да се разглежда като реализираща се чрез аloseмите „предписание“ и „регистрация“.

Като взимам предвид задълбочеността на предложения от Иван Петров Дюлгеров труд, вещината, с която е написан, както и несъмнените приноси в областта на кораничната семасиология и методологията на изследването на Корана, убедено препоръчвам на почитаемото жури да присъди на дисертанта образователната и научна степен „доктор“ по професионално направление 2.1 Филология (арабски език).

София

03.09.2016 г.

Подпис:



/П. Павлович/