

СУ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
ФАКУЛТЕТ ПО КЛАСИЧЕСКИ И НОВИ ФИЛОЛОГИИ
ЦЕНТЪР ЗА ИЗТОЧНИ ЕЗИЦИ И КУЛТУРИ
КАТЕДРА „АРАБИСТИКА И СЕМИТОЛОГИЯ“

Иван Петров Дюлгеров

ИНТРАТЕКСТУАЛНА СЕМАСИОЛОГИЯ
НА ПОНЯТИЕТО *ДИЙН* В КОРАНА

АВТОРЕФЕРАТ

на дисертация за присъждане на образователната и научна степен „доктор“ по професионално направление 2.1. Филология (Арабски език)

СОФИЯ 2016

Дисертационният труд е обсъден и насочен към публична защита на заседание на Катедра „Арабистика и семитология“ към ФКНФ на СУ „Св. Климент Охридски“, проведено на 09.06.2016 г.

Съдържа 371 стандартни страници (= 686 821 знака), от които 333 страници представляват основен научен текст. Библиографията се състои от 283 заглавия цитирана литература: 142 от тях са на арабски език, 21 на български и руски, 107 на английски и немски, а 13 са онлайн ресурси.

Състав на научното жури:

проф. дфн Пенка Самсарева

проф. дин Йордан Пеев

проф. д-р Стоянка Кендерова

проф. д-р Александър Алексиев

доц. дфн Павел Павлович

Публичната защита ще се проведе на

СЪДЪРЖАНИЕ НА АВТОРЕФЕРАТА

СЪДЪРЖАНИЕ.....	3
1. Характеристика на дисертационния труд.....	4
1.1. Обект и предмет на изследването.....	4
1.2. Цел и задачи на изследването.....	4
1.3. Метод на изследването.....	5
1.4. Актуалност на проблема.....	6
2. Кратко съдържание на дисертационния труд.....	7
3. Приноси на дисертационния труд.....	22
4. Приложимост на дисертационния труд.....	26
4.1. Теоретично приложение.....	26
4.2. Практическо приложение.....	26
5. Публикации по темата на дисертационния труд.....	27
6. Доклади и лекции по темата на дисертационния труд, изнесени в страната и в чужбина.....	28
7. Библиография на литературата, цитирана в автореферата.....	29

1. Характеристика на дисертационния труд

1.1. Обект и предмет на изследването

Настоящото изследване е посветено на **Корана** в оригиналния му арабски текст – такъв, какъвто е достигнал до нас в съгласие с появилото се през 1923 (или 1925) г. Египетско издание на Корана, известно още като изданието на крал Фуад. Както е добре известно, макар и писмено регистриран, Свещеният текст на исляма е бил съхраняван и препредаван от арабо-мюсюлманската традиция предимно на основата на устната му форма. Въпросното издание отразява прочита на Асим Ибан Убей ан-Нуджуд ал-Куфи (поч. 745) и е според преданието на неговия ученик Хафс Ибан Сулейман ал-Куфи (поч. 796).

А **предмет** на този труд е кораничната представа за **религия**, анализирана през призмата на понятието **дйн**. От XVII век насам това понятие се е сдобило с правото да е еквивалент¹ – макар и само преводен и функционален – на европо-християнското разбиране за религия. Поставено в общосемитски и монотеистичен (новозаветен) план, то е много тясно свързано с есхатологичната перспектива. Но именно поради тази връзка изтъкнатият японски корановед Тошихико Изуцу (поч. 1993), който строго се придържа към сравнението с предкораничните представи на арабите, разглежда **дйн** в значението му на „религия“ в Корана като понятие, което е несъотносимо към есхатологията².

1.2. Цел и задачи на изследването

¹Glei and Reichmuth (2012): “Religion between Last Judgement, law and faith: Koranic dīn and its rendering in Latin translations of the Koran”, *Religion*, vol. 42, No. 2, April, p. 267.

²Izutsu (2002): *God and Man in the Qur'an*, p. 242.

В съответствие с това, настоящото изследване има за цел да разкрие семасиологичните измерения на представата за религия в Корана от гледна точка на понятието *дйн*. Подчинено на тази цел, то си поставя следните задачи:

– Да дефинира Корана по начин, който да не противоречи на природата му, да отразява традициите и практиките, по които е бил и бива изучаван, да отдава дължимото на социално-етичните му роли и значение, както и да улеснява достъпа до него с цел разбирането му, изследването му и изучаването му.

– Да формулира и опише естествен и съобразен със спецификите му метод на изследване.

– Да проследи различните изследователски перспективи – древни и съвременни, – от които е било разглеждано понятието *дйн* в Корана.

– Да подложи на семасиологичен анализ всички реализации на понятието *дйн*, съответно на коренната морфема /д-й-н/ в Корана, които по традиция се свързват с представата за религия.

1.3. Метод на изследването

Наричаният от мен тук метод на „интратекстуална семасиология“ почива на разбирането, че Коранът трябва да бъде изследван като цялост, като система, съставните елементи на която са свързани помежду си и имат свои собствени отношения³. Друга отправна точка за този метод е схващането, че проблемите с разбирането на Корана произтичат от лексикално-семантичното му равнище.

Интратекстуалната семасиология е метод за семантична реконструкция, който се съобразява както с етимо-

³ Arkoun (2001): *Wie sollte der Koran gelesen werden*, S. 4-5.

логичните сведения за лексемите, така и с лексикалните и контекстуални реализации на коренните им морфемии, но също и с дистрибутивните им варианти. Той не е комплексен лингвистичен метод, но се стреми към корановедска комплексност, мотивирана от стремежа към разкриване на значенията на лексемите и смисъла на речевите цялости.

1.4. Актуалност на проблема

Проблемът за разбирането на Корана е актуален още от първите векове на арабо-мюсюлманската история, когато текстът му се озовава и се изучава във време и среда, различни от тези, в които се е появил. Този проблем е обект на традиционните „науки за Корана“, към които се отнася и науката за тълкуването му. Непосредствен интерес към него се проявява още и от лексикографията, както и от правознанието (*'ал-фиқх'*).

Днес при наличието на консервативни и несъвместими със съвременната действителност, но и на обуславяни от традицията екстремистки интерпретации на исляма същият проблем изглежда още по-актуален. Въпросът за религията като понятие, изхождащо от представата за съдния ден и разгръщащо се в „доживотна“ подготовка за него, е ключов в учението на Корана. От резултатите от настоящото изследване се изяснява, че интратекстуалната семасиологична интерпретация на това понятие би спомогнала за изграждането на автентична, но и балансирана теория на етиката на междуконфесионалните отношения – теория, базирана и на лексикално-семантичната система на Писанието на исляма.

2. Кратко съдържание на дисертационния труд

Дисертационният труд се състои от **Бележки по оформянето на текста** (4-6 с.); **Уводни думи** (7-10 с.); **три глави** (11-329 с.); **Изводи, обобщения и приноси** (330-6 с.) и **Библиография** (337-70 с.).

В **Бележки по оформянето на текста** се предлагат кратки разяснения по използваните фонематична и практическа транскрипция. И двете са на основата на кирилицата и като цяло са заимствани от проф. Пенка Самсарева¹. Посочват се и някои особености, свързани с употребата на други графични знаци, както и с цитирането на източниците в рамките на изследването и в поместената след края му библиография. А в **Уводни думи** се говори за причините и подбудите, довели до написването на това изследване. Направено е също и концептуално описание на структурата му.

Първа глава е озаглавена **Обект и метод на изследването**. Тя се състои от **три** параграфа: **За Корана и неговото изучаване** (11-32 с.), **Интратекстуална семасиология** (33-41 с.) и **Обем и съдържание на дйн в Корана** (42-101 с.).

В **първи параграф** се прави опит за дефинирането на Корана посредством анализа на три от най-често назоваващите го коранични лексеми – *'Ал-Қур'ән'* (Коранът) – или без опр.чл. *қур'ән^{yh2}* (коран) –, *'Ал-Китāб'* (Писани-

¹Вж. Самсарева (1983): „Някои въпроси на транскрибирането от арабски език”, Сп. *Филология*, 12-13, София, с. 139-54.

²В тази форма на думата, условно приемана за основна в арабския книжовен език, /ʔ/ е показател за именителен падеж, а /h/ е своеобразен неин „печат“, който отпада, когато тя придобива синтактичния статут на първи член на генитивно словосъчетание или е снабдена с префиксален определителен член.

ето) и 'Ал-Фурқāн'. Тук се засяга и въпросът за неговата историчност и за преимуществено изучаващите я научни традиции. В противовес на историчността му са неговите надисторичност, универсалност и общовалидност, които пък кореспондират с ролята и значението му в обществото. Този аспект също не остава без внимание най-вече поради отношението му към съдържанието на Корана.

С цел изясняване значението на 'Ал-Қур'āн' (Коранът) се търси референция със старозаветния староеврейски текст в качеството му на родствен семитски и монотеистичен документ. Установява се, че в него еквивалентът на кораничната коренна морфема /қ-р-'/, а именно /кṛṛ/, се реализира с 6 аloseми – /назовавам/, /призовавам/, /оповестявам/, /чета/, /каня/ и /говоря високо/. Оттук се стига и до извода, че /қ-р-'/ в Корана се реализира преди всичко чрез две аloseми – /чета/ и /оповестявам Божие слово/.

По-нататък с помощта на Мадиган³ предварително се формулира тезата, че в Корана лексемата *kitāb* (както и нейните глаголни съответствия) се реализира чрез две аloseми – /предписание/ и /регистрация-проверка/. А в съгласие с Уалид Салех става ясно, че 'Ал-Фурқāн' отразява представата за постепенното, поэтапно и детайлно низпославане на Божието слово⁴. Ето как тези три коранични лексеми, с които далеч не се изчерпва списъкът на назоваващите Корана лексеми, го представят като Божие слово, съдържащо предписания за богобоязливите, които се поднасят постепенно и детайлно.

Тази представа обаче е частична и непълна. С оглед на изучаването му е нужно да се прибегва до предварителни уговорки в поне две посоки. Първата от тях е свързана с

³Madigan (2001): *The Qur'ān's Self-Image*, p. 191.

⁴Saleh (2015): "A piecemeal Qur'ān: furqān and its meaning in classical Islam and modern Qur'ānic Studies", *JSAI* 42, pp. 39-69.

неговата историчност. В традиционната ислямска наука за Корана са обособени четири основни дяла, които отразяват и утвърждават историчността му:

1. Разделянето му на мекански и медински сури – нещо, от което е видно, че мединският Коран е логично и последователно разгръщане на меканския.

2. Изследването му във връзка с т.нар. „причини за низпославането (’асбāб^в н-нузūл^л)“.

3. Теорията за отмяната на предписания (’ан-насх^в), която е неизменна част от инструментариума на съвременните учени-салафити. По тази тема винаги са се водили спорове и винаги е имало и учени с ислямска идентичност, които са доказвали, че в Корана никога не е настъпвала отмяната на предписания.

4. Процесът на оформянето му в писмен корпус (мусхаф). Днес наследник на този исторически Коран е споменатото по-горе Египетско издание. То бива приемано за легитимно от повечето хора с ислямска идентичност и е най-представителният вариант на текста, за който ислямоведът Майкъл Селс заявява, че „е един от най-влиятелните текстове в историята на човечеството“⁵.

Този аспект присъства и в западното коранознание. Проблемите и темите му биват проследявани в изследванията на съответно Абрахам Гайгер (поч. 1874)⁶, Теодор Ньолдеке (поч. 1930)⁷, Готхелф Бергщресер (поч. 1933)⁸, Джон Уензбъроу (поч. 2002)⁹, Ангелика Нойвирт¹⁰, Нико-

⁵ Sells (2007): *Approaching the Qur’ān*, p. 4.

⁶ Geiger (1902): *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*

⁷ Nöldeke (1909): *Geschichte des Qorāns*; Nöldeke (1919): *Geschichte des Qorāns*.

⁸ Bergsträsser (1926): *Geschichte des Qorāns von Theodor Nöldeke*.

⁹ Wansbrough (2004): *Quranic Studies*.

¹⁰ Neuwirth (2007): *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren: Die*

лай Синай¹¹ и редица др. През тази призма Коранът бива разглеждан като един предимно исторически документ.

Все пак от съвременните корановеди с неислямска идентичност поне двама поставят в трудовете си акцент върху съдържанието на Корана. С изследванията си те опровергават тезата, че коректно разбиране на текста му е постижимо само посредством изучаването на „историята на възприемането му“¹². Това са японският ислямовед Тошихико Изуцу (поч. 1993) и австралийският йезуитски свещеник Даниел Мадиган.

Втори параграф е посветен на наречения от мен метод на интратекстуална семасиология. По същество той представлява метод за семантична реконструкция и във връзка с него е възприет следният алгоритъм:

1. Ако съответната лексема има свое общосемитско или друго съответствие, засвидетелствано, да речем, в библейския текст, то непременно се взема предвид при определяне значението на коренната ѝ морфема в кораничния текст.

2. Изследваната коранична лексема бива свеждана до коренната ѝ морфема, лексикалните реализации на която се проследяват по протежение на целия текст. Целта е да се открие, ако е възможно, такова значение на морфемата, което да стои в основата на всичките ѝ реализации, включително и на тази в изследваната лексема. Във връзка с това се използват както данните от семитски източници

literarische Form des Koran – ein Zeugnis seiner Historizität; Neuwirth (2010): *Der Koran als Text der Spätantike*.

¹¹Sinai (2009): *Fortschreibung und Auslegung: Studien zur früheren Koraninterpretation*; Sinai (2012): *Die Heilige Schrift des Islams: Die wichtigsten Fakten zum Koran*.

¹²Rippin (1983): “The Qur’an as Literature: Perils, Pitfalls and Prospects”, *Bulletin (BRISMES)*, vol. 10, No. 1, pp. 44-5.

(ако са налице такива), така и предоставяните ни от старите лексикографи. Интерес представляват не толкова анализите и интерпретациите на последните в полза на едно или друго тълкувателно становище, колкото сведенията им за конкретни, веществени или материални значения, свързани с традиционния предкораничен арабски начин на живот. Установяването на сходство между дадено конкретно значение и контекстуално обусловеното значение на кораничната лексема е не само свидетелство за пренасянето му от предкораничния към кораничния денотат. В действителност то може значително да обогати представата ни за кораничното значение.

3. Следващата стъпка е свързана с проследяването на дистрибутивните варианти на изследваната лексема – нещо, което може да е решаващо или особено значимо за разкриване семантичния състав и на въпросната лексема, и на тази, с която тя се съчетава.

В този метод няма нищо новаторско и специално. Прилагат се известни, утвърдени лингвистични похвати, характерни за европейския структурализъм или американския дескриптивизъм. Допитвам се и до класическата филология на ориенталистиката. Да не говорим за трудовете на ислямските лексикографи и тълкуватели, в които също търся позитивните идеи, старайки се да им отдавам дължимото.

В **трети параграф** са разгледани критично и аналитично многообразните изследователски перспективи – древни и съвременни – по проблема за **обема и съдържанието на понятието *дйн* в Корана**. А те се простират от схващането, че се касае за привнесена, „импортна стока“ от персийски източници¹³, до това за изводимост на /религия/ от /

¹³ Zammit (2002): *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic*, p. 60.

дълг/¹⁴. Проведеният тук анализ подтиква към тезата, че *дйн* като „религия“ се реализира чрез поне две аloseми – /дела → съд/ и /закон → съд/. Първата от двете се отнася до строго индивидуалните измерения на кораничната религия. Защото отговорността за делата е винаги индивидуална и в този смисъл „никой съгрешил не ще носи греха на друг“ (6: 164)¹⁵.

Ала тази перспектива съвсем не е достатъчна. Изначално „подсъдимият“ пред Бога се нуждае от път и посока, без които той би бил обречен на провал. Поради това наред с аloseмата /дела → съд/ неизменно съществува и тази на /закон → съд/. Тя отразява наиндивидуалната, Божията „гледна точка“, която бидейки в състояние да генерира (или да очертава) общност, представлява всъщност общността страна на религията според Корана. Реализира се тогава, когато се говори за *дйн* *Ллāх* „религията на Бога“ или е налице пряка и недвусмислена относимост на *дйн* към Бога.

От всички 97 реализации на коренната морфема /д-й-н/ в Корана 20 се отнасят до съда в съдния ден. При 13¹⁶ е използвано словосъчетанието *йаўм* *д-дйн* „съдния ден“. Но контекстът и в останалите седем знамения¹⁷ достатъчно ясно показва, че и те са органична част от двайсетте.

Спорно е да се мисли за това дали и тези 20 актуализации на /д-й-н/ да бъдат причислени към реализациите на аloseмата /дела → съд/. Ясно е, че /съд/ се основава на /дела/, но тук

¹⁴ Gardet (1991): “Dīn”, *EI*, vol. 2, p. 293.

¹⁵ Същия израз откриваме още в (17: 15), (35: 18), (39: 7) и (53: 38). – Цитатите са по *Свещен КОРАН*, превод от арабския оригинал, проф. Цветан Теофанов, София, 2008 г.

¹⁶ Вж. (1: 4), (15: 35), (26: 82), (37: 20), (38: 78), (51: 12), (56: 56), (70: 26), (74: 46), (82: 15, 17, 18) и (83: 11).

¹⁷ Вж. (24: 25), (37: 53), (51: 6), (56: 86), (82: 9), (95: 7) и (107: 1).

по-скоро се има предвид именно самият съд в отвъдното като събитие, а не обуславящите го дела на земята. Последните се визират на по-късен етап в процеса на разгръщащото се „Божие слово“. Не е случайно, че в почти всички изброени случаи става дума за ранни, мекански знамения. Ала те са тясно, органично свързани с другите 77 реализации на /д-й-н/ посредством семантичния елемент /съд/, който е общ за всичките 97. Затова предлагам за тези 20 случаи да се приема, че са реализации на аloseма, в която вместо /дела/ има нулев елемент /Ø/, т.е. /Ø → съд/.

Същинската представа за понятието религия в Корана е свързана именно с тези 77 реализации на /д-й-н/. Контекстите, в които те се появяват са „небесни“ (Божии) или земни (човешки). В тях във всички случаи се визира онзи етап от механизма, наричан *дйн*, който предшества възкресението и съдния ден.

С **втора** и **трета глава** се навлиза в обширен семантичен континуум, който е наречен **Интратекстуални аспекти**. **Втора глава** е озаглавена **Религията – естествена и без принуда**. Тя също се състои от **три** параграфа: **Религията като природно заложена у човека** (103-74 с.), **За отсъствието на принуда в религията** (175-88 с.) и **Религията като самоповеряване** (189-214 с.).

Първи параграф е почти изцяло ориентиран около кораничното знамение (30: 30) и няколко други явно свързани с него знамения¹⁸. Проведеният детайлен интратекстуален семасиологичен анализ отвежда към разбирането, че според Корана да се проявява искреност в делата, по които ще се определя въздаянието на човека, е природно заложено у него. Това Коранът нарича „правилната рели-

18 Преводът на кораничната лексема *'āyāt* като „знамения“ е заимстван от Теофанов (2008): *Ислямският пророк и Свещеният Коран*, с. 8.

гия ('ад-дйн' л-қаййим') – название, което се използва и за изконния монотеистичен принцип да се служи единствено на Бога, за състоянието на напътствания от Бога човек, за посветеността на Бога, за признаването и спазването на закона Му и очакването на Съда Му, за изначално въведените свещени месеци и за молитвата и милостинята като нравствено-етична цялост. Но в действителност естествено от гледна точка на Корана е всяко пряко свързано с Бога, всяко божие проявление на дйн. Това означава, че словосъчетания като дйн' л-хаққ' „религията на истината“, дйн' Ллāх' „религията на Бога“ и всички други контекстуализации, които утвърждават връзката на дйн с Бога, са не по-малко относими към въпросния аспект. Всъщност последният не подлежи на откриване само в „погрешните“ и „неестествени“ проявления на дйн – нещо, което му отрежда статута на негов водещ аспект в Корана.

Втори параграф е основно посветен на прочутото коранично знамение *Лā 'икрāх' фī д-дйн'* „Няма принуда в религията“ (2: 256). Последователно прилаган, методът на интратекстуалната семасиология генерира схващането, че Коранът определя вселената като предимно „ислямска“, т.е. като съставена от твари, елементи и т.н., които „живеят в хармония с природата“. Трансформирано в кораничната лексикално-семантична система, това ще рече, че те съществуват по начина, по който са създадени, и се ръководят от волята на Създателя си. За едни от тях обаче (за вярващите хора вероятно) състоянието им е производно на волята им, т.е. въпрос на избор е, докато за други (ангели, душевно болни, животни, представители на неживата природа ...) е безволево, т.е. заложено е изначално в природата им и не е въпрос на избор.

Оказва се, че последните са изконно поставени в положението на лишени от воля и избор, поради което те съ-

ществуват, без да го желаят (*йакрахуна*) и без да проявяват воля (*карх^а*). С други думи, бидейки поставени в това положение, те всъщност по природа са принудени (*мукрахуна*) на такова съществуване. Отсъствието на воля и на избор предопределя и отсъствието на *дйн* за тях, т.е. на закон и на дела, по който и заради които да бъдат съдени след изпитанието на земния живот.

За разлика от тях, първите са дарени с воля и избор, и са в състояние на религия без принуда. Поставянето им в положение на лишени от волята им по отношение на религията е не само подмяна на природата им и приравняване към вторите, а е и, според логиката на Свещеното писание, безумно присвояване на ролята на Създателя, сиреч своеобразен *ширк* „съдружаване“. Такъв акт по същество е невъзможен, недействителен и последствията от него съответно също са такива. От тук е изводим и смисълът на принципа-максима *Лā 'икрāх^а фī д-дйн^а* „Няма принуда в религията“ (2: 256) – „Няма такава принуда и не би могло да има“.

В трети параграф се разглеждат всички онези знамения, в които лексемата *дйн* „религия“ се съчетава с *'ислām* „самоповеряване на Бога“. Осъщественият анализ показва, че в строго кораничен план именно самоповеряването като акт отговаря на критериите за богоугодност. А заявяването му като съдържание на „правилната, Божията религия“ по същество формулира и един от основните принципи в Корана.

Забелязва се обаче, че по всяка вероятност не би се намерило знамение, в което твърде често споменаваното в кораничния текст понятие „вяра“ (*'имāн*) да е със синтактична реализация, придаваща му статута на „самоповеряване“ (*'ислām*), а именно – същия статут на съдържание на *дйн*. Така се стига до констатацията, че /самоповеряване-

то/ е активно действие, а /вярата/ – състояние и усещане, констатация, която дава достатъчно основания за разграничаването им като понятия. И Коранът действително ги разграничава поне в 82 от знаменията си.

Ала същата констатация задължава и да се признае, че в качеството му на активно действие /самоповеряването/ е и реализирана /вяра/, а в качеството ѝ на състояние /вярата/ е и потенциално /самоповеряване/. А това позволява всяко едно от двете понятия да бъде използвано или в собственото му тясно значение, или в друго, по-широко значение, при което се има предвид или и /вярата/, но с акцент върху /самоповеряването/, или и /самоповеряването/, но с акцент върху /вярата/.

Затова във връзка с употребата на *л-'ислām'* в *'Инн^а д-дйн^а 'инд^а Ллāх^у л-'ислām'* „Ислямът е религията при Аллах.“ (З: 19) би било най-удачно да се приеме, че лексемата не изключва сферата на /вярата/, но се акцентира върху /самоповеряването/ и делата. Съответно и субектът *д-дйн^а* „религията“, на който бива приписван предикатът *л-'ислām'* „самоповеряването“, не може и не бива да се разглежда като некореспондиращ с /вярата/, ала акцентът и при него е поставен върху /самоповеряването/ и делата. А с това се потвърждава, че *дйн* е понятие, което е много тясно свързано с представата за делата, с оглед на които се отсъжда въздаяние на човека в отвъдното.

Трета глава е озаглавена **Религията като спасение, жизненоважна или погрешна**. Тя се състои от четири параграфа: „Религията на Бога“ в синтез (215-40 с.), Религията – значима и неприкосновена (241-72 с.), Религията като дар от Бога (273-300 с.) и Погрешната религия (301-29 с.).

Първи параграф се занимава със знаменията, съдържащи израза *'ахлāса дйн^а-ху ли-Ллāх^у*. В хода на изследва-

нето бе установено, че той трябва да се разбира в смисъл „посвещавам на Бога делата си, по които ще бъда съден в отвъдното“, т.е. че в него *дйн* се реализира чрез аloseмата /дела → съд/. А тъй като и според ислямската тълкувателна традиция същият израз има пряко отношение към адекватното интерпретиране на (2: 93) и (8: 39), то следователно и *ли-йакӯна д-дйн^у ли-Ллāх^у* „за да бъде религията на Бога“ трябва да се разбира по аналогичен начин. Тук превръщането на религията в религия на Бога, сиреч синтезът между религията и Бога се отнася до общността на мюсюлманите само и единствено до толкова, доколкото всеки неин член посвещава делата си на Бога с надеждата за положително отвъдно въздаяние. Защото самата „религия на Бога (*дйн^у Ллāх^у*)“ като надчовешка и очертаваща общността на вярващите същина е абсолютно независима от волята, от избора и действията на човека. За него тя е даденост, съвечна на вселената и Бога, закон, който той е в състояние единствено да спазва и прилага в живота си. Поради всичко това традиционното тълкуване на тези две знамения – (2: 93) и (8: 39) – като деклариращи свихе неизбежното тържество на исляма (разбиран като своеобразна висша, религиозна идентичност) над останалите религии, е по същество неоснователно.

Обект на **втори параграф** са кораничните знамения, с които се подчертава житейската значимост на религията не просто като набор от предписания, а като система от принципи с дълбоки основания – принципи, които трябва да бъдат разбирани и прилагани. Вярно е, че делата на вярващите са своеобразен продукт на закона, защото олицетворяват стремежа им да го спазват и прилагат. Ала именно те са и обект на външни посегателства. Делата са уязвимата страна на религията. Те подлежат на широк набор от въздействия, вариращи от съмнението до войната. На визията на

Корана за тези въздействия е посветена по-голямата част от втори параграф.

Трети параграф е за представата, която се създава от Корана за религията като проява на Божията загриженост за човека. В него религията бива показвана като нещо, което е колкото Божие, толкова и човешко, защото Бог я създава, но специално за човека, защото Той с нея напътства човека и тя в крайна сметка е тържество на Бога посредством религиозните дела на човека.

Може би най-деликатната част от този параграф е посветената на трите родствени знамения (9: 33), (42: 28) и (61: 9). Утвърденото в традицията тълкуване на тези знамения отново е за тържеството на исляма над останалите религии. А настоящата интерпретация води до извеждане на преден план на Божието всемогъщество, проявяващо се в и чрез живота и делата на пратеника Мухаммед. Като се идентифицират с него, последователите му, както и последователите на всички останали пратеници, могат да търсят опора и път към собственото си спасение.

Последният, **четвърти параграф** се отнася до антипода на естествената и правилна религия, до погрешната религия – тази, която не произтича от Бога (/закон → съд/) или не Му бива посвещавана (/дела → съд/). Тя никога не бива приписвана нито на Създателя, нито на вярващите и самоповеряващи Му се хора.

От анализа на редица знамения става ясно, че погрешната религия най-често е визирана посредством алосома /дела → съд/. Заявявана много повече като проявяваща се в делата на хората, отколкото в някаква определяща делата им теоретична рамка, тя е отнасяна към съдружаващи и към невярващи. Същата произхожда или от подмяната на религията, която е природнозаложена у човека и наблюдавана при невярващите като цяло, или от отклоняване от нея, как-

воту бива регистрирано в Корана конкретно при християни или при юдеи. Макар че *дйн* като лексема е сравнително рядко използвана в такова значение, действителната степен на присъствие на погрешната религия в Писанието на исляма би трябвало да зависи от мястото и ролята на темата за неверието в него. А тази тема е основна и безспорно е особено значима.

В **заклучителната част на изследването** се правят **изводи и обобщения**, които се разграничават от приносите на дисертационния труд. Най-същественото заключение се свежда до тезата, че религията според Корана не е идентичност. Тя обхваща всекиго и всички, тъй като съдът в отвъдния живот е както несъмнен и неизбежен, така и общ за всички хора. Наричайки последователите на Мухаммед мюсюлмани (самоповеряващи се на Бога), Коранът изисква от тях да отслужват молитва, да раздават милостиня, да вършат богоугодни дела. Ала възвестяването от него са възвестявали, според Корана, и предхождалите го пратеници, поради което на последователите им не се отрежда статутът на немюсюлмани. В него никъде не се споменава за „религии (*'адйāн*)“, за „религиозна принадлежност (*дийāна*)“ или за „религиозност (*тадаййун*)“. Говори се единствено за *дйн* „религия“, за *мадйнӯна* „съдени“ (37: 53; 56: 86) и за *йадйнӯна* „осъществяват [религията]“ (9: 29). Сякаш дори и във фонеморфологично отношение *дйн* се запазва „непокътнато“ във всичките реализации на /д-й-н/.

Коранът не призовава към „разделянето на религията“, защото за него тя е богоугодна активност, за извършването на която човекът е предразположен. Да си искрен и всеотдаен в религията, – ни казва Коранът – означава да постъпваш така, както Бог е заложил в теб да постъпваш. Това означава да си в съзвучие с вселената, която е устроена така,

че повечето от елементите ѝ да се поверяват на Бога (т.е. да функционират по начина, по който са устроени), изначално лишени от волята да Му се противопоставят. Може би единствено на човека се дава изборът да живее или да не живее според механизма, по който функционира вселената. А съдържанието на този механизъм (т.нар. *дйн' Ллāх'* „религията на Бога“) е самоповеряването на Бога (ислямът). Затова религията не може да бъде разделяна; възможно е само хората да се разделят заради нея.

Религията според Корана е една, понеже тук тя е органично съответствие на начина, по който е устроена вселената. Създателят ѝ е един и следователно механизмът, по който тя функционира – *дйн' Ллāх'* /закон → съд/ – също е един. Човекът може само да припознае този механизъм, да се присъедини към него и да го спазва в живота си, да не го спазва или погрешно, непълноценно, неорганично да го спазва. Затова според Корана религията бива само естествена и правилна, или погрешна.

Религията според текста на Корана е най-висшето човешко благо. Чрез нея всеки би могъл да придобие вечно спасение в отвъдния живот. Да изпълнява религията, като посвещава на Бога делата си, е от първостепенна важност за човека. Ето защо, когато е лишаван от възможността да работи за собственото си отвъдно спасение, му се отнема най-ценното в живота – правото на благополучие в остатъка от вечността. Актът, при който на вярващия се отнема тази възможност, Коранът нарича *фитна*, – действие, което той определя като прегрешение по-тежко от убийството (2: 191, 217). По-малко зло за вярващия е да убие или да бъде убит, отколкото да позволява да му се отнема шансът за вечно спасение. По време на меканския период от „низпославането“ на Корана, когато общността на вярващите била слаба, те не можели да защитават това свое най-

съкровено право другояче освен чрез прошка и търпение. И именно към това ги призовавал Коранът. Ала в Медина се превърнали в сила и били вече лишени от оправданието да не рискуват в битки живота си. В Медина им се повелява да се сражават с противниците си, но само докато са възпирани от религията. Престанат ли да ги възпират, ще могат да посвещават делата си на Бога. Най-същностното във всичко това е, че то очевидно има пряко отношение към проблема за джихада.

3. Приноси на дисертационния труд

– За първи път, доколкото ми е известно, е осъществено подробно интратекстуално семасиологично изследване на лексемата *дйн* в Корана във всички онези знамения, в които тя се реализира в значение, различно от това на „съд“, – общо 77 на брой. Изследването бе извършено въз основа на предварително изведената и формулирана теза, според която *дйн* в Корана се проявява не като различни лексеми (две или повече, които са в отношение на омонимия помежду си), а като една лексема с три семантични алолекси – /Ø → съд/, /закон → съд/ и /дела → съд/. На практика изследването потвърди така формулираната теза и доведе до конкретни предложения по отношение семасиологичната интерпретация на определени коранични знамения:

- *Дйн* в (3: 19) да се разглежда като реализация на /закон → съд/ – което, макар и с уговорки, потвърждава едно от традиционните тълкувателни становища.

- Последните две реализации на *дйн* в (5: 3) да се разглеждат съответно като реализация на /закон → съд/ и на /дела → съд/, – нещо, към което ислямската тълкувателна традиция не е проявявала интерес, а предлаганата интерпретация разкрива по-ясно смисъла на знаменията.

- *Дйн* в (16: 52) да се разбира като реализация на /закон → съд/ – нещо, с което логично се обединяват, макар и пак с уговорки, двете основни тълкувателни становища в традицията.

- *Дйн* в (2: 93) и (8: 39) да се разбира като реализация на /дела → съд/. Интерпретиран по този начин, изразът „и религията ще е на Аллах“ не означава, че „ислямът (като начин на живот на хората с ислямска

идентичност) ще възтържествува по света, а че онези, на които им е било отнето правото да работят за отвъдното си спасение, отново ще го придобият и ще могат да посвещават делата си на Бога. Тази интерпретация е съвършено нова в сферата на изучаването на Корана, въпреки че получава косвена подкрепа от някои традиционни тълкувания. Може да бъде използвана при изследване на проблема за кораничната концепция за джихада.

- Употребеният на два пъти *дйн* във всяко едно от (9:33), (48: 28) и (61: 9) да се разбира, съответно, първия път като реализация на /дела → съд/, а втория – на /закон → съд/. С това се потвърждава едно много старо тълкувателно становище, което е маргинализирано в традицията и се приписва на Ибън Аббас (поч. 687). Според тази интерпретация смисълът на тези три знамения не се свежда до това, че „Бог е изпратил Своя Пратеник с истинската религия, за да я постави над всички останали религии“, а, че го е „изпратил с праведни дела /дела → съд/, за да му разкрие целия закон /закон → съд/“.

- *дйн* в (24: 2) да се разбира като реализация на /закон → съд/, при това не като социално-исторически обусловен, „частен“ /закон → съд/, както е в (5: 3), а като извечния Божи закон, както е в (3: 19) или (16: 52). Тази интерпретация разкрива сериозни перспективи пред т.нар. контекстуалистски подход за тълкуване на Корана, защото дава възможност предписваните 100 удара с камшик да не се възприемат като вечно и неотменимо наказание, а като конкретна, не общовалидна социално-историческа реализация на извечния Божи закон, по който се отсъжда в отвъдното.

– Последователното прилагане на интратекстуален семасиологичен анализ доведе и до формулирането на

следните предложения:

- Кораничната именна лексема *'Ал-Қур'āн'* да се разбира като „Божие слово“, а глаголната *қара'а* – като реализираща се чрез аloseмите /чета/ и /възвестявам Божие слово/.

- Кораничната глаголна лексема *'ақāма* да се възприема като реализираща се чрез аloseмите /изправям/ и /активирам/. На тази основа изразът *'ақāма ўаджх^а-ху* „изправям лицето си“ да се разбира в преносното метонимично значение „проявявам искреност“, докато *'ақāма д-дйн^а* като „активирам, изпълнявам религията“. Благодарение на последното (42: 13) може да се интерпретира в смисъл: „Изпълнявайте религията вместо да се разделяте заради нея!“.

- Кораничната именна лексема *ханīф* да се разбира като „отдаден на Бога“, като лексема, която е органично свързана както с предкораничната, така и с кораничната лексикална система. Въпреки че от етимологична гледна точка *ханīф* без съмнение не е арабска лексема, тя вероятно се е възприемала като реализация на коренната морфема /*х-н-ф*/ „бивам изкривен наляво“. В текста на Корана *ханīф* образува семантична опозиция с *қāсит* „отклонил се от правия път“, лексема, която на свой ред е реализация на /*қ-с-т*/ „бивам изкривен надясно“.

- Кораничната лексема *kitāb* „писание“, която принадлежи към семантичното поле на *дйн*, да се разглежда като реализираща се чрез аloseмите /предписание/ и /регистрация/.

- Името за действие *'икрāх* от *Лā 'икрāх^а фī д-дйн^а* „Няма принуда в религията“ (2: 256) трябва да се разглежда в пряка връзка със смисъла на (3: 83). Така се изяснява, че *'икрāх* е „поставяне на някого в състояние на изначална лишеност от воля и право на избор“. Та-

кова е състоянието на онези Божии създания (по правило не-хора), които не носят отговорност за делата си и следователно, в кораничен смисъл, не ще бъдат съдени, нямат религия. Докато хората – душевно здравите от тях поне – са дарени със свободна воля и заставянето им да вършат нещо против волята си не може да е част от религията им, т.е. няма да бъдат съдени по отношение на него. Ето защо „няма и не може да има принуда в религията“.

- Двете коранични имена за действие 'ислām „самоповеряване“ и 'īmān „вяра“ трябва да се разглеждат като частични синоними. Отношенията между dīn и 'ислām, от една страна, и между 'ислām и 'īmān, от друга, дават основание и повод за разграничаването им от гледна точка на религията като активно приложение на Божия закон. Оказва се, че вярата е „състояние на спокойствие и сигурност“, докато самоповеряването е „богоугоден акт“. Дистрибутивните им варианти обаче показват, че вярата е „потенциално самоповеряване“, докато то е „вяра, трансформирана в дела“.

- Кораничният израз 'ахлаṣа dīn^a-ху ли-Ллāх^u да се разбира в смисъл „посвещавам на Бога делата си, по които ще бъда съден в отвъдното“. И според ислямската тълкувателна традиция този израз има пряко отношение към разбирането на (2: 93) и (8: 39). А тези две знамения ни предоставят ключ към извеждането на концепцията на Корана за джихада.

4. Приложимост на дисертационния труд

4.1. Теоретично приложение

Резултатите от настоящото изследване могат да бъдат използвани във всяко теоретично обусловено описание на лексикално-семантичната система на Корана. Вече беше споменавано, че поради ключовата роля на *дйн* същите могат да бъдат привлечани и във всяко семасиологично изследване на проблема за джихада и за междуконфесионалните отношения според Свещеното писание на исляма.

4.2. Практическо приложение

Този труд уверено се присъединява към разбирането, че разграничаването на Корана от изучавалата го и повсеместно презентираща го арабо-мюсюлманска традиция разкрива добри перспективи в противопоставянето на опиращите се на тази традиция екстремизъм и джихадизъм. Възприемането на резултатите от него — било то и частично — могат да бъдат продуктивно интерпретирани в рамките на съвместни усилия — международни, межкултурни и междуконфесионални, усилия за информираност, образование и просвещение, с които да се минимизира влиянието на тези античовешки и антицивилизационни явления.

5. Публикации по темата на дисертационния труд

1. Дюлгеров (2011): Дюлгеров, Иван. „За понятието *ханийф* в Корана от интратекстуална семасиологична перспектива“, *Orientalia*, 1-2, София, с. 130-45.

2. Дюлгеров (2012): Дюлгеров, Иван. „Към семасиологията на *дйн* като понятие в Корана“, *Годишник на ВИИ*, 4/2012, София, с. 38-54.

3. Дюлгеров (2013): Дюлгеров, Иван. „Към въпроса за непринудата в религията според Свещения Коран“, *Годишник на ВИИ*, 5/2013, София, с. 87-101.

4. Дюлгеров (2014): Дюлгеров, Иван. Ислям и вяра в светлината на понятието *дйн* в Корана. – В: Веселинов, Д. (съст.). *Единадесета Конференция на нехабилитираните преподаватели и докторанти от Факултета по класически и нови филологии*. Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София, с. 345-53.

5. Дюлгеров (2015): Дюлгеров, Иван. „Изправеност“ и „правота“ в Корана. – В: Абдуллах, Ариф (съст.). *Проблеми на преводите на ислямска литература на български език*. Научноизследователски център към ВИИ, София, с. 127-54.

6. Дийългйрӯф (2015): Дийългйрӯф, ’Йфән. *Сӯрат^у л-Қур’ан^и л-луғаййат^у ли-‘адам^и л-’икрāх^и фй д-дйн^и* (на арабски език). – В: *Китāб^у л-му’тамар^у д-дуғайлий^у р-рāби^и* “*ли-л-луғат^и л-‘арабийат^и, ’Ал-Маджлис^у д-дуғайлий^у ли-л-луғат^и л-‘арабийат^и*”, с. 293-302.

7. Дюлгеров (2015): Дюлгеров, Иван. „Коранът за изучаването на религията“, *MANAS Studies into Asia and Africa*, 3, <http://manas.bg/en/senses-and-sensuousness/qur-about-studying-religion?l=bg>.

6. Доклади и лекции по темата на дисертационния труд, изнесени в страната и в чужбина

1. Ислям и вяра в светлината на понятието *дйн* в Корана – доклад, изнесен на 11-та Конференция на нехабилитираните преподаватели и докторанти от ФКНФ при СУ „Св. Климент Охридски“, състояла се в София на 16.05.2014 г.

2. „Изправеност“ и „правота“ в Корана – доклад, изнесен на конференция, озаглавена „Проблеми на преводите на ислямска литература на български език“ и състояла се в София на 22.11.2014 г.

3. Коранът за религията – публична лекция, изнесена в НБУ на 20.03.2015 г.

4. Кораничната езикова картина за отсъствието на принуда в религията (на арабски език) – доклад, изнесен на Четвъртата конференция на Международния съвет за арабски език, състояла се от 06.05. до 10.05.2015 г. в Дубай, ОАЕ.

7. Библиография на литературата, цитирана в автореферата

1) Съкращения:

Годишник на ВИИ = Годишник на Висшия ислямски институт

Bulletin (BRISMES) = Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)

EI = The Encyclopaedia of Islam – New Edition

JSAI = Jerusalem Studies in Arabic and Islam

2) На кирилица:

Самсарева (1983): Самсарева, Пенка. „Някои въпроси на транскрибирането от арабски език”, Сп. *Филология*, 12-13, София, с. 139-54.

Свещен КОРАН, превод от арабския оригинал, четвърта редакция, проф. Цветан Теофанов, книгоиздателска къща „Труд“, София, 2008 г.

Теофанов (2008): Теофанов, Цв. Ислямският пророк и Свещеният Коран. – В: *Свещен КОРАН, Превод от арабския оригинал.*: книгоиздателска къща „Труд“, София, с. 5-22.

3) На латиница:

Arkoun (2001): Arkoun, Mohammed. *Wie sollte der Koran gelesen werden*, Deutsch-Islamisches Institut.

Bergsträsser (1926): Bergsträsser, Gotthelf. *Geschichte des Qorāns von Theodor Nöldeke*, Zweite Auflage, Dritter

Teil: *Die Geschichte des Qorāntexts*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig.

Gardet (1991): Gardet, L. "Dīn", *EI*, Leiden – Brill, vol. 2, pp. 293-6.

Geiger (1902): Geiger, Abraham. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* – Verlag von M. W. Kaufmann, Leipzig; Bloch Publishing Company, New York.

Glei and Reichmuth (2012): Glei, Reinhold and Reichmuth, Stefan. "Religion between Last Judgement, law and faith: Koranic dīn and its rendering in Latin translations of the Koran", *Religion*, vol. 42, No. 2, April, pp. 247-71.

Izutsu (2002): Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur.

Madigan (2001): Madigan A. Daniel. *The Qur'ân's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.

Neuwirth (2007): Neuwirth, Angelika. *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren: Die literarische Form des Koran – ein Zeugnis seiner Historizität*, Walter de Gruyter, Berlin – New York.

Neuwirth (2010): Neuwirth, Angelika. *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*, Verlag der Religionen im Insel Verlag, Berlin.

Nöldeke (1909): Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qorāns*, Zweite Auflage: bearbeitet von Friedrich Schwally, Erster Teil: *Über den Ursprung des Qorāns*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher, Leipzig.

Nöldeke (1919): Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qorāns*, Zweite Auflage: völlig umgearbeitet von Friedrich Schwally, Zweiter Teil: *Die Sammlung des Qorāns: mit einem literarhistorischen Anhang über die muhammedanischen*

Qellen und die neuere christliche Forschung, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig.

Rippin (1983): Rippin, Andrew. "The Qur'an as Literature: Perils, Pitfalls and Prospects", *Bulletin (BRISMES)*, vol. 10, No. 1, pp. 37-48.

Saleh (2015): Walid A. Saleh. "A piecemeal Qurā'n: furqān and its meaning in classical Islam and modern Qur'ānic Studies", *JSAI* 42, pp. 31-71.

Sells (2007): Sells, Michael. *Approaching the Qur'ān: The early Revelations*, White Cloud Press, Ashland, Oregon.

Sinai (2009): Sinai, Nicolai. *Fortschreibung und Auslegung: Studien zur früheren Koraninterpretation*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

Sinai (2012): Sinai, Nicolai. *Die Heilige Schrift des Islams: Die wichtigsten Fakten zum Koran*, Verlag Herder GmbH, Freiburg.

The Encyclopaedia of Islam – New Edition, vol. 1-12, Leiden – Brill, 1986-2004.

Wansbrough (2004): Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Prometheus Books, New York.

Zammit (2002): Zammit, Martin R. *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic*, Leiden – Brill.

