

ПЕРЕКЛАД КОРАНУ ТА ЕТНОГРАФІЯ ПОВСЯКДЕННОСТІ

Анна Кудрявцева, Юхим Резван

УДК 297.18:81'255.4]+39

Аналіз основних наукових тенденцій дозволяє припустити, що новий рівень розуміння найважливіших проблем кораністики буде досягнутий, імовірно, протягом найближчих 20–30 років у результаті завершення робіт за проектами, пов'язаними з публікацією та вивченням найдавніших рукописів Корану, подібними тому, що почав, але не встиг довести до кінця, Серджо Нойя Носеда, а також у зв'язку із завершенням серії праць із давньоаравійської діалектології та порівняльного контекстного вивчення лексики Корану й доісламської поезії. Згодом слід очікувати на появу нової серії «великих перекладів». Сьогодні очевидно, що ці переклади стануть результатом об'єднаних зусиль учених різних країн. Найімовірніше, варіанти тексту різними мовами будуть спиратися на значною мірою загальну дослідницьку базу й національні перекладацькі традиції. Появі серії цих перекладів передуватимуть дослідження, присвячені археології та етнографії Аравії періоду VI–VII ст., і створення зведеної електронної бібліотеки праць із кораністики різними мовами.

Ключові слова: Коран, кораністика, переклад, лексика Корану, повсякденність, етнографія повсякденності.

The analysis of the main scientific tendencies permits us to take for granted that a new level of the Quranistic most important problems' comprehension must be achieved over a period of the nearest 20–30 years owing to completion of the searches according to the projects connected with publication and examination of the oldest Quran manuscripts similar to an initiated but unconsummated project of Sergio Noya Nosedo as well as in consequence of conclusion of a series of researches on Ancient Arabian dialectology and comparative contextual study of Quran vocabulary and pre-Islamic poetry. The forthcoming of a new series of «Great Translations» is in store. It is evident today that these translations will be a result of the integrated efforts of different countries' scientists. The odds are that the text variants in different languages will be based on the substantially common exploratory resources and the national translation traditions. The appearance of this series of translations will be preceded with the researches devoted to the VIth –VIIth centuries Arabian archaeology and ethnography and creation of the combined e-library of Quranistic works in different languages.

Keywords: Quran, Quran studies, translation, Quran vocabulary, everyday life, everyday life ethnography.

«Великі переклади Корану» [27, с. 383–455] середини ХХ ст. (А. Арберрі, Р. Блашер, Р. Парет, І. Крачковський) стали результатом завершення найважливішого етапу дослідницької роботи, пов'язаної насамперед з іменами Т. Нельдеке, Г. Бергштрассера, О. Претцля, А. Джефрі. Ці переклади дуже подібні між собою, тому досі викликають схожі коментарі («грунтовність», «буквалізм» тощо). Результати, отримані видатними спеціалістами, виявилися близькими внаслідок спільності науково-методичних підходів і джерельної бази. Дуже цікавий переклад Річарда Белла, в основі якого лежали інші підходи, виявився незавершеним передусім через спробу автора вийти за рамки домінуючої наукової традиції. У роки, коли готувався цей переклад, матеріалу для нового якісного стрибка в кораністиці було, очевидно, недостатньо [27, с. 373–376].

Друга половина ХХ ст. характеризувалася як появою різновекторних теорій «виникнення Корану» (Дж. Уонсборо, Дж. Бартон) [27, с. 9], так і продовженням колективної роботи з вивчення існуючих джерел. Матеріал, накопичений до кінця ХХ ст., і в Європі, і на мусульманському Сході в кількісному відношенні набагато перевищує рівень, який було досягнуто в середині минулого століття. Тим часом нової якості стрибка в розумінні ключових проблем, пов'язаних з історією тексту та мовою Корану, здійснено не було. Сьогодні саме цей рівень знайшов своє відображення в найважливіших колективних працях, що були опубліковані як на Заході («Енциклопедія Корану¹»), так і на Сході (енциклопедії коранічних читань, надруковані в Кувейті та Каїрі). А. Ріппін працює нині над уведенням до наукового вивчення Корану. Мета — роз-

почати відлік майбутніх досліджень Корану, як це зробив у 1860 році Т. Нельдеке, який опублікував свою відому працю «Geschichte des Qorans».

Аналіз провідних наукових тенденцій дозволяє припустити, що нового рівня розуміння найважливіших проблем кораністики буде досягнуто, імовірно, протягом найближчих 20–30 років у результаті завершення робіт над проектами, пов'язаними з публікацією та вивченням найдавніших рукописів Корану, подібними тому, що почав, але не встиг довести до кінця, Серджо Нойя Носеда², а також у зв'язку із завершенням серії праць із давньоаравійської діалектології та порівняльного контекстного вивчення лексики Корану й доісламської поезії. Згодом слід очікувати на появу нової серії «великих перекладів». Сьогодні очевидно, що ці переклади стануть результатом об'єднання зусиль учених різних країн. Найімовірніше, варіанти тексту Корану різними мовами спиратимуться значною мірою на загальну дослідницьку базу й національні перекладацькі традиції. Появі серії цих перекладів передуватиме створення зведеної електронної бібліотеки праць із кораністики різними мовами.

Сказане вище жодною мірою не означає, що нині ми мусимо лише чекати результатів величезної роботи міжнародного колективу вчених і відмовитися від здійснення нових перекладів Корану. Кожне покоління, безумовно, заслуговує на нові переклади Священної Книги ісламу, оскільки в ній кожен може «вчитати щось своє».

Ситуація серйозно змінилася з публікацією документованих словників доісламської та ранньоісламської поезії [12; 26]. У Єрусалимі, по суті, завершена робота над «Конкордансом давньоарабської поезії» [2], яка тривала кілька десятиліть. Це — комп'ютерний індекс і словник творів арабських поетів від доісламських часів до кінця періоду Омейядів (приблизно 750 р. н. е.), які дійшли до нас. Конкорданс містить сотні тисяч байтів, систематично зібраних із пам'ятників, що зберег-

лися до сьогодення. Ураховано також цитати з коранічних коментарів і генеалогічних досліджень. Були опубліковані нові спеціальні праці, присвячені мові Корану [13]. Нарешті, безліч спеціалізованих словників і рідкісних довідникових видань стали доступними в електронному вигляді, зокрема в мережі [10; 17; 1]. Усе це кардинально вплинуло на можливості, пов'язані зі здійсненням наукового перекладу Корану нового рівня.

Численна наукова література, присвячена історії виникнення ісламу й особистості Мухаммада, фактично не висвітлює історії повсякденного життя Аравії періоду VI–VII ст. Певною мірою ця лакуна покривається працею німецького дослідника Георга Якоба «Життя бедуїнів стародавньої Аравії» [9], що була опублікована в 1897 році. У ній автор на основі аналізу поезії *мухадрамів* — сучасників Пророка — спробував дати загальний огляд матеріальної культури кочового й осілого населення Аравії. За не цілком зрозумілих причин добре документоване дослідження Г. Якоба так і не ввійшло до широкого наукового обігу, але через 50 років стало однією з основ дисертаційного дослідження Елеонор Хойптнер, учениці відомого німецького арабіста, дослідника та перекладача Корану Руді Парета [8]. Її цікава праця під назвою «Відомості Корану про матеріальну культуру стародавніх арабів» так і не була опублікована. Услід за Г. Якобом дослідниця залучила до аналізу сучасну Пророкові поезію, його життєпис, складений Ібн Ісхаком / Ібн Хішамом³, збірник найбільш авторитетних *хадисів*, що належать ал-Бухарі⁴.

До дослідження матеріальної культури жителів Аравії періоду VI–VII ст. певною мірою опосередковано зверталися також фахівці, які вивчали зовнішні (насамперед мовні) впливи на культуру Стародавньої Аравії, — С. Френкель, А. Джефрі, А. Мінгана [27, с. 56–57]. Завдяки значним науковим зусиллям, що спрямовані на вивчення ранньої історії тексту Корану і його найдавніших рукописів, галузь, пов'язана з грамотністю й культурою письма, виявилася краще документованою за інші.

Е. Хойптер виявляє зв'язок між посиланнями на матеріальну культуру, що містяться в Корані (при цьому її увага зосереджена не на термінах, а радше на загальних категоріях, до яких вони належать), і відомостями про доісламську арабську культуру, почерпнутими з поезії, *хадисів* та біографій. Авторка презентує своєрідну панораму культурного середовища Корану.

Утім, у теоретичній частині праці Е. Хойптер немає вказівок на дослідження з історії повсякденності. Дослідниця писала дисертацію тоді, коли історичний напрям, започаткований Люсьєном Февром та Марком Блоком і відомий як школа «Анналів» (фр. — *Ecole des Annales*), перебував на піку популярності.

На сучасному етапі феномен повсякденності є об'єктом пильної уваги з боку представників цілого комплексу наукових дисциплін. Для історії повсякденності неабиякий інтерес становить виявлення як об'єктивної, так і суб'єктивної сфер буття людини. Повсякденне життя визначає *вчинки звичайних людей, які впливають у своїй сукупності на хід історії*. У процесі еволюції повсякденності можна простежити розвиток людської цивілізації загалом. Саме в «структурах повсякденності» формувалися цінності людини конкретного історичного періоду. Дослідження останніх десятиліть переконливо довели, що лише звертаючись до одиничного, випадкового, приватного у взаємодії із закономірним можна наблизитися до осягнення взаємозв'язку між індивідуальним досвідом та колективною ідентичністю. Сьогодні повсякденність постає перед нами як смисловий універсум, сукупність значень, які ми маємо інтерпретувати. Повсякденне життя, що виявляється в деталях одягу, формах спілкування тощо, — це система знаків, розуміння яких призводить до усвідомлення нерозривного зв'язку глобальних явищ із повсякденними.

Повсякденність багатоліка й багатогранна, вона не зводиться лише до буденності та рутинності. Повсякденність включає в себе всі сфери людських відносин — практичну ді-

яльність (трудова та дозвілєва), нормальне й екстремальне. Повсякденність характеризується повторюваністю, але водночас це процес постійної творчості, яка *визначає майбутнє*. Деталі побуту, способу життя формують стійку типологічну визначеність, розкривають справжню сутність суспільства як такого. Особливість повсякденності полягає в тому, що вона є самоцінним теперішнім, орієнтованим на найближче минуле й майбутнє. Мови повсякденності приховують безліч знакових смислів і залежать від різних об'єктивних обставин та закономірностей у розвитку суспільства. Сьогодні апіорі зрозуміло, що, не знаючи етнографії повсякденності Внутрішньої Аравії, не залучаючи до розуміння тексту дані сучасної археології, вести мову про науковий підхід до перекладу Корану безглуздо. При цьому треба визнати, що значний обсяг матеріалів різної якості, тією чи іншою мірою пов'язаних із повсякденним життям Аравії часів Пророка, досі не систематизований і не досліджений комплексно.

Одна з ключових особливостей мови Корану полягає в тому, що він скрупульозно зафіксував мову, яка побутувала в певному місці і в певний час, а саме — в осілих центрах Аравії першої третини VII ст. Ця мова описувала світ таким, яким його сприймала тогочасна людина, котра перебувала в центрі фундаментальних змін, що охоплювали суспільство Аравії і знаходили своє відображення в мові. При цьому треба чітко усвідомлювати унікальність мови Корану з його «вибірковим семантичним спектром», «віщуючим стилем» і синтаксисом, який є дещо «стереотипним і риторичним» [15, р. 99–100], з його особливим смисловим кодом, нерозривно пов'язаним як із ситуативним, так і з широким соціально-культурним контекстом. Важливо, що застосування сучасних методологічних підходів до аналізу джерел переконливо засвідчило, що, попри все, утілені в мові знакові системи, символи та ритуали, зафіксовані джерелами й зашифровані документами різноманітного змісту, утворюють об'єктивні, незалежні від оціночних суджень

зв'язки, які дослідник, примушуючи минуле «проговоритися», може розкрити «безпосередньо», доторкнувшись до «колективного несвідомого».

У 1928 році К. Кашталева в праці «Термінологія Корану в новому висвітленні» [22, с. 7–12] звернула увагу на значну кількість нових понять, що вводилися цим джерелом, на наявні там переосмислення й насичення новим змістом старих коренів. Дослідниця закликала побачити за кожним терміном явище, яке належним чином розвинулося й відклалося в цьому терміні. Таким чином, кожен коранічний термін мусить мати свою історію і фіксувати певну фазу розвитку того чи іншого явища [21, с. 7]. К. Кашталева відзначала, що мова Корану, «будучи сама по собі особливим видом джерела з історії ісламу, потребує самостійного вивчення» [21, с. 12]. Запропонований ученою підхід, що базується на діахронному аналізі коранічних термінів, дозволяє, «з одного боку, <...> заглибитися за допомогою дослідження тексту в сутність прихованого за ним поняття і, простеживши його життя в тексті, визначити еволюцію цього поняття. З другого боку, фіксуючи певну фазу розвитку того чи іншого поняття, термінологія може слугувати однією з найбільш надійних відправних точок для критики коранічного тексту» [20, с. 52–55; 24, с. 53]. Ці підходи просто «кружляли в повітрі»: саме в цей час (1929) у Парижі М. Блох і Л. Февр заснували «Анналі», на сторінках яких проголошувалися багато в чому близькі ідеї. Дещо пізніше (кінець 1930-х — початок 1940-х рр.) М. Блох писав про те, що в зміні термінології, смислових мутаціях відображаються «потрясіння систем соціальних цінностей» [4, р. 364], «поява слова — це завжди суттєвий факт, навіть якщо сам предмет уже існував раніше; воно свідчить, що настав вирішальний період усвідомлення» [3, р. 364].

У 1980 році П. Грязневич обґрунтував необхідність продовження контекстного дослідження лексики Корану з метою створення надійної джерельної бази для всебічного вивчення всього комплексу проблем початкової

історії ісламу [18, с. 457]. Дослідження в цьому напрямі були здійснені П. Грязневичем [19, с. 75–155] та його учнем Ю. Резваном [27, с. 52–82], і сьогодні видається, що метод порівняльного контекстного й діахронного аналізу лексико-семантичних груп мови Корану на основі зіставлення з мовним матеріалом епохи (VI–VII ст.) і загальносемітським лексичним фондом є одним з найперспективніших підходів до Корану як до історичного джерела.

У рамках підготовки нового перекладу Корану реалізується програма «Лексика Корану як джерело з матеріальної культури Аравії рубежу VI–VII ст.». У її межах проводяться дослідження лексико-семантичних груп мови Корану, які дозволяють виявити й описати найважливіші структури повсякденності (торгівля, культ, скотарство, землеробство, ремесла та промисли, житлово-поселенський комплекс, домашній уклад і побутова культура). До того ж досліджується не тільки етимологія термінів, пов'язаних із матеріальною культурою, але й модель їх розповсюдження.

Світ Корану — це насамперед світ городянина-купця. При цьому світ городянина і світ кочівника були переплетені тисячею найміцніших ниток: мекканських дітей, як і самого Пророка, відправляли рости до родичів у «здорову пустелю», на «парне молоко і свіже повітря». Участь у торгових караванах, їх організація вимагали знань, пов'язаних із кочовим світом, і мекканці-городяни володіли цими знаннями з дитинства, уважали їх своїми. Утім, це не скасовує існування стандартного антагонізму по лінії «кочові — осілі», прояви якого ми спостерігаємо в Корані в різноманітних формах. Беззаперечно й те, що матеріальна культура, пов'язана з життям мекканського купецтва, серйозно відрізнялася від матеріальної культури кочівників. До того ж варіантів кочового способу життя завжди існувало безліч, не менше ніж ступенів осілості [25].

Мекканці, щоб домогтися визнання себе на Півдні Аравії, у Сирії або Персії як рівноправних партнерів, мусили по можливості прагнути до рівня культури своїх контрагентів. У Ко-

рані часто трапляються поняття, що беруть початок у матеріальній культурі сусідніх країн. Переважно ці поняття були запозичені в доісламські часи в незмінному вигляді або арабізувалися, утративши свою початкову форму ще до часів Мухаммада. Мова купців-мекканців, безсумнівно, включала значно більший обсяг лексичних одиниць, що описують предмети розкоші та явища вдосконаленої матеріальної культури, ніж мова бедуїнів або ж мешканців оазисів, які заробляли на життя виробництвом сільськогосподарської продукції⁵. Утім, досить складною є відповідь на питання про те, наскільки були поширені в Мекці згадані в Корані привізні предмети розкоші (цінні шовкові тканини й парча, килими, дорогий посуд, вина, зброя тощо), що їх часто використовували в описах райських блаженств.

Захоплення дивом створення світу й людей, подяка Господу — усемогутньому та милостивому Творцеві, який дарував людям свою милість, — займають у Корані центральне місце. Скрізь у природі людям досяжні знаки божественних діянь і благодаті. Усе, що наводиться в Корані як доказ милості Господа, створено на користь і радість людям (6:98; 16:15). Матеріальна культура є частиною задуму Творця, і їй відведена особлива роль. Саме через матеріальну культуру чітко проявляється антропоцентризм божественного творіння. Таким чином, Господь створив тварин, щоб людина отримувала харчування, одяг і житло (намети зі шкіри та шерсті) (16:5; 16:82). Тварини допомагають їй перевозити вантажі й вести торгівлю на значних відстанях (16:7). У морі людина може переміститися на кораблях і користуватися достатком його глибин, займаючись рибальством і видобутком перлів (16:14). Надра землі за Божественним задумом надають людині свої багатства для виготовлення зброї та прикрас (57:25). Деревя дають плоди (2:20) і є джерелом палива (36:80).

Текст Корану демонструє глибоке знання й заглиблення в життя кочівників-скотарів. При цьому в багатьох випадках лексика, пов'язана з кочовим побутом, має негативні конотації.

Грішників одного разу приведуть до пекельного вогню подібно до того, як бедуїни ведуть худобу до води: «Він [Фіраун. — Авт.] прийде на чолі свого народу в день воскресіння і відведе їх до водопою до вогню. Поганий водопій, до якого ведуть!» (11:100, див. також: 19:89; 21:98).

Напоїти худобу — завдання доволі трудомістке. Вода, добута з криниці, наповнювала корита або питні канали дуже повільно, виснажені спрагою тварини починали втрачати терпіння. Вони насакували один на одного, кусалися, перекидали корита, забруднювали воду... Саме цей образ лежить в основі опису долі грішників у пеклі, які будуть «пити, як п'ють стомлені спрагою» (*wa shāribūna shurba-l-hīmi*) (56:55). Це *hīm* — несамовита, незнищенна спрага, від якої тварини гинули в болісній агонії. Вона виникала в тому числі й унаслідок того, що тварини пили застійну воду.

У кожного племені було власне тавро (*wasm*), яким помічали худобу, що йому належить. Розпечене залізо прикладали до стегна, щоки, шиї або вуха лежачої на землі зв'язаної тварини. Клеймо поглиблювали повторним допалюванням. Коран загрожує найвищим ступенем болючого покарання за наклепницькі слова на адресу Пророка: «Затавруємо Ми його морду» (68:16).

Тварин мітили також за допомогою надрізу у вусі (*zanīm*). У часи язичництва подібним чином позначали тільки особливо цінних особин, жертвних верблюдів та священних стадних тварин. Іблід, спокушаючи людей, нагадував їм язичницькі звичаї: «...і накажу їм, і нехай вони будуть відтинати вуха у худоби, і накажу їм, і нехай вони будуть змінювати творіння Аллāха!» (4:118).

Негативні конотації використання лексики, пов'язаної з кочовим побутом, знову трапляються в *аяті* 9:34–35: «А ті, які збирають золото та срібло і не витрачають його на шляху Аллāха, — обрадуй їх болісним покаранням у той день, коли у вогні геєни буде це розпалено і будуть затавровані цим їх лоби, і боки, і хребти!».

Верблюдів, які страждали від корости, також лікували розпеченим залізом, проте найчастіше тварин обробляли смолою або рідким дьогтем (*qit rān/qaṭirān*). Унаслідок цього вони неприємно пахли й мали потворний, відштовхуючий вигляд: грішники в Корані стоять в оковах, «одяг їх зі смоли, обличчя їх покриває вогонь» (14:51). Мимоволі згадується рядок з «Му'аллакі» ат-Тарафи, якого вигнали родичі, залишивши одного, «немов вимазаного дьогтем верблюда, хворого на коросту» [5, р. 23].

Якщо верблюди були особливо вперті, у носі випалювали або вирізали отвір, куди вставляли поводок (*faqarat anfu-l-ba'ir*). Можливо, коли в Корані мовиться про знівечені обличчя грішників, то мається на увазі саме така процедура: «І обличчя в той день похмурі — можна подумати, що зроблені в них отвори (*yuf'alu bihā faqīratun*)» (75:24–25).

Варто відмітити, що *аяти*, пов'язані з описом подібних процедур, традиційно викликали складнощі, породжуючи часто найнеймовірніші переклади. Незнання й нерозуміння реалій бедуїнського побуту характерно також для абсолютної більшості авторів власне ісламських тлумачень Корану.

Розвиваючи негативний набір образів, пов'язаних із кочовим побутом, Коран порівнює пекельне полум'я, що поглинає нечестивців, з наметовим полотном або наметом з бавовни (*sarādiq*): «Ми підготували несправедливий вогонь, навів якого оточить їх» (18:29).

Простому бедуїнському побуту протиставлено уявлення про ідеальний спосіб життя, пов'язаний насамперед із предметами розкоші, які здебільшого позначаються словами, запозиченими із середньоперсидської та арамейської мов [16, р. 178–198], і відображають реалії, притаманні передусім дворам арабських князівств, васальних Сасанідам. Райські блаженства живописно змальовано за допомогою предметів, відомих, безумовно, жителям купецької Мекки (інакше б слухачі Пророка просто не зрозуміли, про що мова). Зміна «якості життя» базується на чисельності предметів розкоші, інтенсивності задоволень (88:12–16):

«Там джерело проточне, там ложа підносяться, і чаші поставлені, і подушки, рядами розкладені, і килими розстелені».

Тут *كؤن* — «чаша», раннє запозичення з арамейської; *نفرق* — «невелика подушка», раннє запозичення з давньоперсидської (← *namgā* = «м'який»); *زرب* — «килим», запозичення з перської мови (← *زربا* = «під ногою»).

Існують сумнівні вказівки на те, що термін «*zarbiyya*» позначав власне килими, виготовлені в ал-Хірі на Нижньому Євфраті (нині — територія Іраку), столиці арабської династії лахмидів, які правили на північному сході Аравії в 308–602 роках⁶. Зважаючи на те, що в поезії слово використовувалося на позначення рослин, які змінюють колір із зеленого на жовтий або червоний, ці килими були різнокольоровими⁷. Князівство слугувало буфером між Сасанідським Іраном і Внутрішньою Аравією. З ал-Хірою пов'язують опанування арабами безлічі культурних досягнень. Сарджант указує, що в середні віки термін «*zarbiyya*» вживали для позначення килимів вірменокаспійської групи⁸. Таким чином, можна припустити, що мова йде про якийсь тип килимів, що їх виготовляли в північно-східних, прикаспійських областях держави Сасанідів (між озерами Севан, Ван і Урмія), виробництво цих килимів було опановане в ал-Хірі (остання для купців із Внутрішньої Аравії могла бути і просто місцем їх придбання). Зважаючи на слововживання в Корані, килими цього типу були дорогими і для сучасників Пророка, безумовно, становили предмет розкоші.

Коран дає нам серію термінів для позначення килимів. Окрім *zarābī*, це — *firāsh*, *bisat* 'abqarī. Сюди також можна зарахувати термін *استرق* (перс.) — товста шовкова матерія, заткана золотом; рід парчі (55:54)⁹. Стандартно ми перекладаємо кожний з них словом «килим», у той час як для жителів Мекки кожен термін мав означати відмінний предмет, інакше не було б окремих слів на їх позначення.

Зафіксовано два терміни для позначення подушок, які оточують праведників у раю:

rafraf — «великі подушки-лежанки» (55:76) і *patāriq* — маленькі подушки (88:15). Згадані *furush* — «ліжка-матраци» (55:54; 56:34). Праведники в раю одягнені в дорогий шовк (76:11).

Несподівано широка номенклатура райських посудин. Серії лексем у Корані пов'язані виключно з певним контекстом: *ka's*, *akwāb*, *abāriq*, *qawāriq*, *āniyya*, *qārūra*; вони здебільшого запозичені, різні за походженням, належать до різних типів дорожнього начиння й трапляються тільки в описах райських задоволень. При цьому лексеми *ḥiwwā'*, *siqāya*, що так само позначають посудини для пиття, згадуються лише в *сурі* «Юсуф».

Контексти показують, що:

— *qawāriq* (одн. *qārūra*) — «посудини зі скла», «бутілі», описуються як срібні, можливо, сяють, як срібло (76:15–16);

— *akwāb* (одн. *kūb*) — «кубки» (43:71 — золоті; 76:15 — срібні; 56:18 — у них вино, яке не п'янить; 88:14);

— *āniyya* (одн. *inā'*) — «посудини зі срібла» (76:15);

— *ḥiwwā'* (*ḥiwwā'ifa*) — «золоті блюда» (43:71);

— *abāriq* (одн. *ibrīq*) — «глек» (56:18);

— *ka's* — «винна чаша» (56:18).

У розповіді про Юсуфа (12:72) згадано *ḥiwwā' al-malik* (одн. *ḥiwwā'*, *yaḥiwwū'*) — «царська чаша», «чаша для пиття». Там само (12:70) мовиться також і про *siqāya* — «чаша для пиття». Йосиф кладе чашку в сумку молодшого з братів, що перекидається через сідло. В іншому випадку (9:19) у контексті, пов'язаному з паломництвом, це, найімовірніше, рід фляги.

Таким чином, зразки назв дорожнього начиння, поширеного в часи написання Корану і згаданого в його тексті, були запозичені аравітянами, дійшли до нас і зберігаються сьогодні в найбільших музейних та приватних колекціях.

Загальнопоширеним і доступним п'янким напоєм у Внутрішній Аравії був *nabīdh* — ферментативний напій, який могли виробляти з ячменю (*mizr*), полби, меду (*bit'*) або фініків (*fa ḥ ikh*). У Корані згадано *sakar* — п'яний

напій із «плодів пальм і лоз» (16:66–69; 4:43). Власне виноградне вино *khamr*¹⁰, що його завозили із Сирії та Іраку, було також чудово відоме, про що свідчить, зокрема, доісламська поезія. Мешканці раю насолоджуються річками вина (47:15). Особливо цінували *raḥīq* — «витримане, міцне, чудове вино» (83:25; термін, що прийшов до арабської мови через посередництво сирійської, арамейської та пехлеві)¹¹, алегорично — божественний кубок з питвом із чистого джерела, яке не п'янить (37:45; 56:18–19).

До холодної джерельної води, якою тамували спрагу й розбавляли вино, додавали камфору (*kāfir*, 76:5). Останню могли отримувати з базилика, полину, розмарину. Іншим інгредієнтом, яким могли облагороджувати питну воду, був імбир (*zanjabīl*, 37:45; 56:18; 52:23; 76:5, 17; 78:34), який має протизапальні властивості для ротової порожнини й горла¹². Уважалося також, що регулярне споживання імбиру підвищує лібідо, особливо в жінок¹³.

Коран засвідчує, що жителі Мекки чітко уявляли собі, як виглядають розкішні палаци правителів сусідніх держав. Згідно з *аятом* 43:33–35, Аллах утримувався від створення для мешканців Внутрішньої Аравії палаців зі срібними дахами (*suqūf*), розкішними сходами (*ma'ārij*), різьбленими дверима (*abwāb*), заставлених дорожчими ложами (*surur*) і прикрашених кольоровими мозаїками (*zukhruf*), щоб люди не стали занадто прив'язаними до цього світу й не виявилися невірними. Мине не дуже багато часу, і подібні палаци будуть споруджені на межі пустелі Омейядськими халіфами.

Повертаючись до вищезгаданого *аяту*, де описано «побут» мешканців раю, відзначимо, що образи, подібні до наведених у ньому, можна знайти, наприклад, на предметах сасанідської торевтики. Сюжети останньої часто пов'язані з образом життя вищої сасанідської знаті. Таке, зокрема, «блюдо срібне — цар на тахті серед музикантів і слуг»¹⁴ із зібрання Державного музею Ермітаж: «Царя, який сидить на тахті, веселять два музиканти й обслу-

говують двоє слуг. Із тахти на чотирьох ніжках у вигляді балясин звисає килим. Стопкою лежать три подушки у візерункових чохлах. Цар сидить, схрестивши ноги: в одній руці він тримає чашу, в іншій — квітку. <...> Довгий візерунковий каптан з вишивкою внизу, <...> пояс із бляшками, широкі шаровари, м'яке взуття із зав'язками. У напрямку до царя летить крилатий «геній». <...> Ліворуч сидять, схрестивши ноги, два музиканти — флейтист і арфіст-співак. На голові в них пов'язки, що засвідчує їх високий статус, підперезані візерункові каптани і штани, високі чоботи. Двоє слуг стоять у позі вшанування, схрестивши руки на грудях та із зав'язаними ротами, довгі каптани з розрізами внизу, штани широкі, що закривають частково ступню. Зображений у нижньому сегменті слуга стоїть біля глечика типово сасанідської форми; поряд висяче на трьох бамбукових палицях сито, з якого стікає вино в амфору, праворуч — глечик характерної сасанідської форми. Перед тахтою лежать купою гілки» [29, с. 111–112].

Збіг образів раю в Корані з образами, репрезентованими Сасанідською торевтикою¹⁵, так само, як і серія профільних лексичних запозичень із середньоперсидської та арамейської мов, про яку мовилося вище, ще раз указують на Персію, а точніше — на залежні від Саса-

нідського Ірану прикордонні арабські князівства як на джерела постачання предметів та запозичення уявлень про предмети розкоші, поширені в Мецці часів Пророка й відтворені в опису раю в Корані.

Підсумовуючи, необхідно підкреслити, що, говорячи про негативну або позитивну конотації образів і предметів відповідно кочового й осілого побуту, ми лише маємо на увазі тенденції. Коран набагато складніший за будь-які схеми. Тут важливо ще раз наголосити: в Аравії періоду VI–VII ст. світ городянина і світ кочівника були переплетені тисячею найміцніших ниток. Взаємозалежність диктувала найтісніший зв'язок способу життя і городян, і кочівників.

У Корані, як і в Старому Завіті, модель світоустрою легко зіставляється з реаліями кочового побуту. До основних складових намету належать кілки *awtād* і жердина *'amad*. У Корані вони згадуються у зв'язку зі створенням неба, яке кочівник уявляє собі як високопіднятий над землею намет: «Він створив небеса без опори (*'amad*), яку б ви бачили, і кинув на землю міцні та стійкі, щоб вона не хиталася з вами...» (31:10); «Хіба Ми не зробили землю підстилкою (*mihād*) і гори — опорами (*awtād*)?» (78:6–7; пор.: 13:2)¹⁶. Цей образ — дуже конкретний і відчутний, якщо ми згадаємо, як виглядає традиційний намет бедуїнів Аравії.

goal was to publish early Qur'anic manuscripts mostly from Leningrad and Tashkent collections (see: Efim Rezvan. «The Qur'an of 'Uthmān»). The second part of the task was in 2009 realized by F. Déroche [6].

³ У Росії робота з перекладу й вивчення цієї пам'ятки перервана у зв'язку зі смертю Володимира Полосіна, однак продовжена сьогоднію акад. А. Куделінін.

⁴ Залучення хадисного матеріалу значно полегшується наявністю сучасних баз даних. Один з найкращих збірників у 2000 році видав *Thesaurus Islamic Foundation*.

⁵ Про мову Корану див. працю Ю. Резвана [27, с. 52–82].

⁶ Див. словникову статтю «*Zarbiyya*» в праці «*Arabic-English Lexicon by Edward William Lane*» [1].

⁷ Там само.

⁸ Див. працю: *Serjeant R. B. Islamic Textiles: material for a history up to the Mongol conquest* [14, р. 60] – з посиланням на поетичну антологію X ст. «Китаб ал-Агани», складену Абу-л-Фараджем ал-Ісфахані [23, с. 181]. Автори вдячні Е. Царевій за розгорнуту консультацію з проблеми.

⁹ Див. відповідну словникову статтю [10].

¹⁰ Можливо, саме слово походить від сіро-арамейського *h.amrā*.

¹¹ Із сирійської мови ܐܡܪܐܝܐ = в арамейській ܐܡܪܐܝܐ («віддалений», «далекий»), через пехлеві – 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 («старий», «давній»).

1. *Arabic-English Lexicon* by Edward William Lane [Електронний ресурс]. – London : Willams & Norgate, 1863. – Режим доступу : <http://www.tyndalearchive.com/tabs/lane/>.

2. *Arazi A., Masalha S. Six Early Arab Poets: New Edition and Concordance*. – Jerusalem, 1999.

3. *Bloch M. Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. – Paris, 1961.

4. *Bloch M. La société féodale*. – Paris, 1968.

5. *Clouston W. A. Arabian Poetry*. – Glasgow, 1881. – No 53.

6. *Déroche F. La Transmission Ecrite Du Coran Dans Le Debuts De L'Islam: Le Codex Parisinopetropolitanus (Texts and Studies on the Qur'an)*. – Leiden ; Boston, 2009.

7. *Encyclopaedia of Qur'an. 1st Edition / ed. by Jane Dammen McAuliffe et al. : 5 vols. plus index*. – Leiden : Brill Publishers, 2001–2006.

8. *Hauptner E. Koranische Hinweise auf die materielle Kultur der alten Araber. Inaugural Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades einer Hohen Philosophischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen*. – 1966.

9. *Jacob G. Altarabisches Beduinenleben nach den Quellen geschildert*. – Berlin, 1897.

10. *Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qur'an* [Електронний ресурс]. – Baroda, 1938. – Режим доступу : <http://www.answering-islam.org/Books/Jeffery/Vocabulary/part21.htm>.

11. *Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. – Baroda, 1938.

12. *Lewin B. A. Vocabulary of the Hudailian Poems*. – Göteborg, 1978.

13. *Martin R. Zammit. A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic*. – Leiden, 2001.

14. *Serjeant R. B. Islamic Textiles: material for a history up to the Mongol conquest*. – 1972.

15. *Wansbrough J. Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. – Oxford, 1977.

¹² У російській кухні імбир додавали в «сбитень», квас, наливки, настойки, брагу, мед.

¹³ Відомо, що пані Дюбаррі, фаворитка короля Людовика XV, поїла відваром з імбиру всіх своїх коханців, у тому числі й короля.

¹⁴ Блюдо кругле, з потовщеним верхнім краєм, на кільцевій ніжці, Державний музей Ермітаж, інв. № S-47, діаметр – 23,2 см; вага – 959,5 г.

¹⁵ Див. також інв. № S-43 із зібрання Державного музею Ермітаж [28, с. 111].

¹⁶ Пор. Пс. 103:2: «Ти одягася світлом, як ризою, небеса простягася, як шатро».

16. *Widengren G. Iranian influence in Qur'anic vocabulary // Muhammad Apostle of God and His Ascension*. – Uppsala, 1955. – P. 178–198.

17. *Гурґас В. Ф. Арабско-русский словарь к Корану и арабской хрестоматии* [Електронний ресурс]. – Казань, 1881. – Режим доступу : <http://www.harf.ru/>.

18. *Грязневич П. А. Происхождение ислама // Ислам и его роль в современной идейно-политической борьбе развивающихся стран Азии и Африки*. – М. ; Ташкент, 1980.

19. *Грязневич П. А. Развитие исторического сознания арабов (VI–VIII вв.) // Очерки истории арабской культуры V–XV вв.* – М., 1982. – С. 75–155.

20. *К. С. О терминах «анба» и «аслама» в Коране // Доклады Академии Наук СССР. Востоковедение*. – 1926. – С. 52–55.

21. *Капиталева К. С. К переводу 77 и 78 стиха 22 суры Корана // Доклады Академии Наук СССР. Востоковедение*. – 1927. – С. 7.

22. *Капиталева К. С. Терминология Корана в новом освещении // Доклады Академии Наук СССР. Востоковедение*. – 1928. – С. 7–12.

23. *Китаб ал-агани ли-л-Имам Аби ал-Фарадж ал-Исфахани*. – Каир, 1289/1868. – VI. – С. 181.

24. *Крачковский И. Ю. Очерки по истории русской арабистики*. – М. ; Ленинград, 1950.

25. *Периц А. И. Хозяйство и общественно-политический строй Северной Аравии в XIX – первой трети XX в.* – М., 1961.

26. *Полосин В. Словарь поэтов племени 'абс*. – М., 1995.

27. *Резван Е. А. Коран и его мир*. – С.Пб., 2001.

28. *Тревер К. В., Луконин В. Г. Сасанидское серебро. Собрание Государственного Эрмитажа. Художественная культура Ирана III–VIII веков*. – М., 1987. – № 15.

29. *Тревер К. В., Луконин В. Г. Сасанидское серебро. Собрание Государственного Эрмитажа. Художественная культура Ирана III–VIII веков*. – М., 1987. – № 16.

Переклад з російської С. Маховської