

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ
БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО
(КУНСТКАМЕРА) РАН

На правах рукописи

КУДРЯВЦЕВА Анна Юрьевна

Коран как источник по изучению
материальной культуры Аравии рубежа VI-VII вв.

07.00.07

Этнография, этнология, антропология

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:
доктор исторических наук
Е. А. РЕЗВАН

Санкт-Петербург
2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	2
ГЛАВА 1. «Мы создали вас мужчиной и женщиной и сделали вас народами и племенами» (человек, одежда, украшения)	21
1.1. Человек, люди, мужчина, женщина	21
1.2. Одежда	51
1.3. Украшения	69
ГЛАВА 2. «Аллāх дал вам в ваших домах жильё, и дал вам из кож скота дома, которые вы легко переносите» (земля, поселения, жилище)	86
2.1. Территориальные единицы и типы поселений	86
2.2. Типы жилищ (переносные и временные)	100
2.3. Типы жилищ (стационарные)	116
2.4. Земной образ рая	123
ГЛАВА 3. «Жизнь ближайшая подобна воде, которую Мы низвели с неба» (система жизнеобеспечения)	139
3.1. Социальная и хозяйственная организация	139
3.2. Вода, водоснабжение, земледелие и садоводство	142
3.2.1. Системы орошения	149
3.2.2. Сады и луга	158
3.2.3. Финиковая пальма	169
3.2.4. Зерно и посевы	175
3.2.5. Дикорастущие кустарниковые деревья	179
3.3. Животные и их роль в хозяйственном обороте	187
3.3.1. Верблюд	188
3.3.2. Лошадь – мул – осёл	203
3.3.3. Крупный и мелкий рогатый скот	211
3.3.4. Охота	216
3.4. Система питания	221
3.4.1. Голод	223
3.4.2. Пищевые запреты и диетические предписания	227
3.4.3. Продукты кочевого скотоводства	239
3.4.4. Мясо птиц	243
3.4.5. Мёд	246
3.4.6. Продукты земледелия	250
3.4.7. Приготовление пищи	258
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	267
ПОЛОЖЕНИЯ, ВЫНОСИМЫЕ НА ЗАЩИТУ	272
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	287
ОПИСАНИЕ СИСТЕМЫ ТРАНСКРИПЦИИ	324
Приложение 1: АРАВИЙСКИЕ ПОЭТЫ, ЧЬИ СОЧИНЕНИЯ ИСПОЛЬЗОВАНЫ В КАЧЕСТВЕ ИСТОЧНИКОВ	325

ВВЕДЕНИЕ

На протяжении вот уже полутора тысяч лет значительная часть человечества – сотни и сотни миллионов людей – считали и считают текст Корана не просто «прямой речью» Господа, обращённой к каждому из них через века, но и особым «кодом», раскрывающим прошлое и предсказывающим будущее. При этом откровения, полученные Мухаммадом, передавались самым обычным людям, в первую очередь – жителям Мекки и Йасриба (будущей Медины), обитателям торговых поселений, расположившихся вдоль караванных маршрутов, пересекавших Аравию в разных направлениях. Успех проповеди Мухаммада напрямую зависел от выразительности и постижимости образов, содержащихся в ней.

Прошло совсем немного времени, и толкователи Корана, родившиеся в городах, вошедших в состав халифата в ходе арабских завоеваний, вынуждены были ехать в Аравию, говорить там с людьми, записывать поэтические тексты, предания, поговорки, чтобы достичь правильного понимания Священного текста. С каждым поколением сделать это было всё сложнее, ибо реальность, отражённая в откровениях, постепенно размывалась, исчезала или обретала иное содержание. Плохую шутку уже с самыми первыми экзегетами сыграло и то, что они сами были, как правило, носителями *живого* арабского языка, лексика которого претерпевала значительные изменения вследствие процессов, приведших к этнической консолидации аравийских племён, созданию обширного государства и возникновению новой идеологической системы, объединившей многие миллионы последователей, принадлежавших к разным культурам. В VIII в. люди могли насыщать то или иное слово уже новым, привычным для себя значением, в то время как за сто лет до того это слово могло содержать в себе совершенно иные коннотации. Важно и то, что Коран был главным смысловым инструментом в острейшем противостоянии внутри мира ислама, ставшим реальностью практически сразу после смерти пророка. В рамках

этого противостояния все стороны стремились навязать оппонентам своё понимание Священного текста, которое часто видоизменялось в угоду политической целесообразности. В ходе борьбы толкований шла и «игра в слова», которые легко переиначивались и подкладывались в качестве основы под те или иные идеологические конструкции.

Материальный мир реально существует лишь в соотнесённости с человеком, который его познает, преобразует, описывает и, тем самым, транслирует в историю. С другой стороны, осваиваемый человеком материальный мир есть «продолжение» человека: конь делает его быстрее, охотничий сокол придает новое качество зрению, а кольчуга становится «прочной кожей»...

Человек – субъект и объект истории, творец культуры и её герой. Роль и значение человеческой личности многократно возрастают в переломные исторические периоды, когда включаются «социальные лифты», и «исторические протуберанцы» выносят на авансцену истории новых талантливых, энергичных и целеустремлённых людей. Обычно проходит совсем немного времени, и многие обстоятельства повседневной жизни этих людей, особенности материального мира, который их окружает, начинают приобретать особое, иногда даже сакральное значение.

Всё это более чем справедливо по отношению к событиям поистине планетарного масштаба, которые произошли в Аравии в первой трети VII в. н. э. Эти события не только резко и навсегда изменили жизнь арабов, но и самым серьёзным образом повлияли на сложение новых векторов мировой истории. И сегодня события, о которых мы говорим, продолжают влиять на судьбы сотен миллионов людей. Случилось так, что до нас дошла расшифровка одновременно и экстатического, и рассудочного «голосового сообщения» ключевого участника этих событий. Именно поэтому Коран, в котором оказались зафиксированными проповеди-откровения Мухаммада, передававшие, как верят его последователи, самые слова Бога, является

абсолютно уникальным и исключительно важным историко-литературным памятником.

В этом отношении изучение материальной культуры, отражённой в Коране, позволяет использовать новые возможности для уточнения смысла коранических текстов посредством реконструкции исторического фона их возникновения. В рамках предлагаемого исследования была предпринята попытка подробно рассмотреть три важнейших области материальной культуры жителей Аравии рубежа VI–VII вв.: одежда, жилище, система обеспечения (природно-хозяйственная деятельность и питание).

Актуальность проблемы. Результаты исследования способствуют выявлению целого ряда фактических материалов, важных для понимания особенностей социокультурных процессов, охвативших Аравию накануне и в ходе возникновения ислама и во многом сформировавших его первоначальный облик. В итоге мы можем приблизиться к новому уровню понимания текста Корана, важного не только в историко-научной сфере, но и играющего существенную роль в области современной политики и идеологии. На исследование указанной проблематики существует и научный, и общественный запрос, поскольку Коран сохраняет свою актуальность для общественно-политических явлений, происходящих сегодня в мире ислама.

Объектом исследования является текст Корана, важнейшего исторического источника и литературного памятника одного из переломных периодов в истории Ближнего Востока, когда происходил процесс становления общеаравийских государственных институтов, завершался важный этап этнической консолидации аравийских племён, возникала новая идеология, объединившая вскоре многие миллионы последователей.

Предметом исследования является повседневная жизнь Аравии рубежа VI–VII вв., а также совокупность социокультурных процессов, протекавших в обществе оседлых центров Аравии накануне возникновения ислама.

Задачи и цель диссертации:

1. Выделение и анализ содержащихся в тексте Корана лексико-семантических групп (ЛСГ), связанных с тремя важнейшими областями материальной культуры жителей Аравии рубежа VI–VII вв.: одежда, жилище, система обеспечения (природно-хозяйственная деятельность и питание)¹.

2. Выявление функциональных значений терминов, составляющих выделенные ЛСГ.

3. Историко-этнографический анализ тех ареалов аравийской повседневности, которые нашли своё отражение в выделенных ЛСГ.

4. Научное обеспечение работы по созданию нового документированного словаря и перевода Корана, основанных на результатах изучения языковой среды Аравии рубежа VI–VII вв., без привлечения исламской экзегетики, в значительной степени навязывающей нам значения, возникшие в другом месте и в другую эпоху.

Хронологические рамки исследования охватывают период с V по VII вв., когда в Аравии формировались предпосылки, так или иначе способствовавшие зарождению новой религиозно-политической системы и становлению мусульманского государства (собственно текст Корана был произнесён между 610 и 632 гг. главным образом в Мекке и Йасрибе).

Географические рамки определяются территорией Исторической (Большой) Аравии (от средиземноморского побережья современных Сирии, Ливана, Израиля на севере до побережья Аденского залива и Аравийского моря на юге, от Красного моря на западе до Приевфратья и побережья Персидского залива на востоке).

Методология исследования. В основе подходов, использованных в настоящем исследовании, лежат методы палео- или исторической этнографии. Важнейшими источниками здесь являются лингвистические, ономастические и археологические материалы, письменные свидетельства прошлых веков, в том числе и документы, созданные наблюдателями –

¹ Не менее важные области, связанные с торговлей и обслуживанием транспортных коридоров, а также с грамотностью и материалами письма в этой работе не рассматриваются, т. к. в настоящее время являются объектом исследования Е. А. Резвана.

путешественниками, дипломатами, купцами, офицерами, соприкасавшимися некогда с интересующими исследователя социоисторическими общностями. Материалы этих источников способствуют не только воссозданию особенностей одного из исчезнувших социоисторических организмов, но также и более глубокому изучению переломного этапа развития общества, которое продолжает существовать, т. е. у исследователя в принципе возникает возможность проследить эволюцию культуры и социальных отношений. Более того, феномен длительного сохранения в Аравии глубоко архаичных элементов материальной культуры и хозяйственной деятельности позволяет использовать методики полевых экспедиционных исследований. Более того, феномен длительного сохранения в Аравии глубоко архаичных элементов материальной культуры и хозяйственной деятельности позволяет использовать методики полевых экспедиционных исследований (прежде всего фото- и видеофиксации интересующих нас материалов).

Лексика Корана является ценнейшим источником по этнографии повседневности Аравии рубежа VI–VII вв. В основе исследования лексики лежит принцип «Коран объясняет сам себя», при котором выполняется сравнительный контекстный анализ лексико-семантических групп языка Корана на основе сопоставления с языковым материалом эпохи (VI–VII вв.). В целом, комплексный подход, используемый в работе, реализован в рамках принципов и методов *коранической этнографии*, научного направления, обоснование которого принадлежит Е. А. Резвану (Резван 2018: 87–118). Реализация целей и задач диссертационного исследования была бы невозможна без привлечения теоретического и фактологического инструментария *коранической археологии*, концептуальные основы которой были впервые сформулированы М. Б. Пиотровским (Пиотровский 2014: 40–47).

В школе «Анналов» (фр. *École des Annales*) ряд подходов, использованных в нашей работе, называется изучением ментальностей, в

марксистской традиции – социальной психологией, психологией масс. Широко употребляется также термин «историческая антропология».

В некотором отношении настоящая работа предполагает применение метода культурного релятивизма, который даёт возможность комплексно исследовать культурную вариативность с позиции «народа», равно как и интерпретативного подхода, одной из основ которого является объяснение этнических феноменов с позиции самих представителей культуры. Стандартом в работе с письменными историческими источниками являются приёмы герменевтики, необходимые для реконструкции и истолкования текста, а также в поиске мотивов и настроений исторических персонажей.

Поскольку Аравийский полуостров – это место тысячелетнего взаимодействия и взаимопроникновения различных культур Северо-Восточной Африки, Передней Азии и Среднего Востока, для предпринятого исследования безусловно полезным является инструментарий диффузионизма.

Согласно подходу А. Редклиффа-Брауна и Б. Малиновского, культура представляет собой вещественный и духовный аппарат, «при помощи которого человек решает конкретные, специфические стоящие перед ним задачи» (Malinowski 1960: 39). В этом отношении в работе используются и методы функционализма, позволяющие, например, отслеживать то, как обычаи и традиции обретают иные функциональные значения. Текст Корана, складывавшийся параллельно с развитием пророческой деятельности Мухаммада (от гонимого проповедника до главы государственного образования, практически объединившего всю Аравию), предоставляет исследователю богатейший материал, позволяющий наблюдать насыщение старых понятий новым содержанием.

Для описания и понимания явлений, связанных в Коране с кочевой средой, большое значение для нас имеют теоретические проекции полевого метода антропологии движения, разработанного А. В. Головнёвым (Головнёв 2009, 2017: 6–15).

Степень изученности темы. Библиография по истории возникновения ислама насчитывает десятки тысяч томов, при этом повседневная жизнь Аравии рубежа VI–VII вв. остается практически неисследованной, хотя первое сочинение, затрагивающее эту тему, было издано ещё в 1897 г. (Jacob 1897). Спустя семьдесят лет оно легло в основу диссертационного исследования, выполненного Э. Хойптнер (Hauptner 1966)², ученицы знаменитого немецкого арабиста и переводчика Корана Р. Парета. Однако её труд «Коранические сведения о материальной культуре древних арабов» так и не был опубликован. Здесь следует отметить как заслугу автора в самой постановке вопроса, так и недостаточный набор исследовательских инструментов для его решения, в том числе непринятие во внимание работ по истории повседневности, связанных со школой «Анналов», которая в те годы находилась на пике своей популярности.

Как за рубежом, так и в России было создано множество трудов, в которых рассматриваются отдельные элементы интересующих нас проблем. Наиболее значимые отечественные научные разработки принадлежат И. Н. Винникову, К. С. Кашталёвой, П. А. Грязневичу, О. Г. Большакову, М. Б. Пиотровскому, М. А. Родионову, Е. А. Резвану, Л. В. Негре³. Среди западных коллег наибольший интерес представляют работы, так или иначе связанные с комплексным международным проектом “Corpus Coranicum” (см., например, The Qur’an in Context... 2010; см. также: Nippa 2006; Rosen, Saidel 2010; Maraqtan 2015; Jamil 2004, 2017; Crone 2005, 2008).

² К исследованию материальной культуры жителей Аравии рубежа VI–VII вв. в той или иной степени косвенно обращались также специалисты, изучавшие внешние, прежде всего языковые влияния на культуру Древней Аравии. К их числу относится С. Френкель, А. Джеффри, А. Мингана (Резван 2001: 56-57).

³ Одной из важнейших в этом отношении стала работа: П. А. Грязневича «Развитие исторического сознания арабов (VI–VIII вв.)» (Грязневич 1982). Эта статья в значительной степени представляет собой подробный «конспект» ненаписанного автором монографического исследования. Необходимо упомянуть также работу И. Н. Винникова (Винников 1934: 124–146) и серию работ М. А. Родионова (Родионов 1988а, 2009, 2012) См. также, например, темы диссертационных работ Е. А. Резвана (Резван 1984, 2000). Историко-этнографической тематики касается и О. Г. Большаков в своей блестящей монографии «История Халифата. Т. 1. Ислам в Аравии. 570–633» (Большаков 1989).

Что касается изучения лексики Корана⁴, необходимо обратить особое внимание на тот факт, что в тяжелейшие послереволюционные годы К. С. Кашталёва (1897–1939), ученица выдающегося отечественного арабиста академика И. Ю. Крачковского, сумела разработать основы используемого нами метода выявления и анализа лексико-семантических групп (ЛСГ) в тексте Корана, намного опередив своё время (Дмитриев 2001: 114–129; Резван 2001: 58–60).

Сегодня очевидно, что, для научного подхода к пониманию и переводу текста Корана необходимо знание этнографии повседневности Внутренней Аравии с привлечением данных анализа коранической терминологии и современной археологии. При этом значительный объём материалов самого разного свойства, в той или иной степени связанных с повседневной жизнью Аравии времён пророка, до сих пор не систематизирован и не исследован комплексно (Kudriavtseva, Rezvan 2013: 19–25).

Источниковая база. Настоящее исследование основано в первую очередь на историко-филологических методиках и подходах, и в этой связи фундаментальное значение для нас имеют источники письменные: прежде всего, текст Корана, доисламская поэзия и поэзия современников Мухаммада, аравийская эпиграфика, «Айям ал-‘араб», «Сйра» Исхāқа, «Сахйх» ал-Бухārй), а также этнографические описания, в частности, тексты европейских путешественников по Аравии XVIII – начала XX вв., а также исследовательские материалы смежных наук – археологии, этноботаники, этнозоологии и др.

По формальным критериям петроглифы, сопровождающие надписи, относятся к изобразительным источникам, однако в рамках исследования аравийской эпиграфики их изучение достаточно часто не отделяется от изучения текстов надписей. К изобразительным источникам относятся как архивные, так и полевые фотоколлекции, видеоматериалы, полученные в

⁴ Подробнее о языке Корана и проблемах, связанных с его изучением см.: Резван 2018: 89–94, Zammit 2002; The Qur’ān as Text... 1996; Jones 1993; Zwettler 1978; Cohen 1962; Rabin 1951.

ходе экспедиционных выездов. Серьёзнейшее значение для нас имеют и источники вещественные (археологические находки, профильные музейные коллекции).

Корпус поэтических текстов, принадлежащих четырём поколениям поэтов конца V – середины VII в., играет первостепенную роль в изучении арабской языковой среды времён пророка, а значит и в адекватном понимании текста Корана как историко-этнографического источника. Продемонстрированный Дж. Монроу формульный характер дошедших до нас поэтических текстов доказывает невозможность их фальсификации учёными-филологами VIII в., принадлежавшими уже к письменной культуре (Монроу 1978: 93–142; ср.: Bannister 2014, Резван 2018: 95–96)⁵. Ко времени пророка поэты, принадлежавшие к племенным группам разной степени оседлости, богатства и влиятельности, рождались и творили уже по всей территории Аравийского полуострова. К моменту смерти Мухаммада аудитория его проповедей совпадала с аудиторией поэтов.

Следует отметить как появление эффективных инструментов работы с интересующими нас поэтическими текстами (Lewin 1978; Полосин 1995; Arazi, Masalha 1999)⁶, так и серию научных работ различного типа, посвящённых исследованию различных аспектов доисламской поэзии (Amaldi 1993: 77–84; Bravmann 1972; Hussein 2009, 2011, 2012; Jamil 2004, 2017; Stetkevych S. P. 1993; Stetkevych J. 1999; Kueny 2001; Shuraydi 2014; Nameen-Anttila 2017).

⁵ Подробнее об арабской поэзии как «устной литературе» см.: Куделин 2003: 12; Brown 2003: 29–50. Баннистер, объединив исторический, лингвистический и статистический анализ и основываясь на новых информационных технологиях, самым убедительным образом выявляет устно-формульный характер коранического текста.

⁶ Опубликованный том содержит лишь часть проделанной работы. К сожалению, только сейчас, когда наша работа уже фактически готова, нам стало доступно третье издание *al-Mawsū‘a al-Shi‘riyya* (Энциклопедии поэзии), опубликованное Культурным фондом в Абу Даби (<http://www.adach.ae>) и содержащее обширный материал: 2,439,589 байтов 2,300 поэтов (от доисламских, до тех, которые ушли из жизни до 1953 г., а также 10 важнейших словарей и тексты 265 книг по различным аспектам изучения арабского языка и культуры. Проект включает исследовательские и справочные инструменты (поисковая система с множеством возможностей, анализатор поэтических метров и аудиозапись отдельных стихотворений, выполненная выдающимися чтецами). URL: <https://poetry.dctabudhabi.ae/> [дата обращения: 20.09.2018]. Работу с энциклопедией серьёзнейшим образом облегчает подробный анализ и пошаговый разбор инструментов в М. Romanov, M. Bonner. The Encyclopaedia of Arabic Poetry. URL: <https://maximromanov.github.io/2013/02-03.html> [дата обращения: 20.09.2018].

В настоящее время исследование доисламской и раннеисламской поэзии переживают своё возрождение. Современные исследователи видят самостоятельную ценность арабийского поэтического наследия, которое при внимательном, глубоком и непредвзятом прочтении способно быть необычайно информативным. Важно, что за последние годы множество талантливых арабских специалистов получили западное образование и возможность работать в ведущих университетах и научных центрах, что объединило их чувство языка, восхищение арабским поэтическим наследием и возможность использовать в работе самые современные методические подходы. Так, А. А. Хуссейн, например, обнаруживает на содержательном и лексико-семантическом уровнях важную новую информацию о высокой степени мобильности арабийских кочевников, их представлениях о пространстве и времени, о внутри- и внеплеменных связях, территориальном распределении племён (Hussein 2009, 2011, 2012).

В работе использованы поэтические произведения, приписываемые более чем пятидесяти авторам VI–VII вв., самыми ранними из которых являются поэт-долгожитель ‘Амр б. Қамй‘а (ум. ок. 540 г.), чья юность и зрелость проходила во второй половине V в., и ‘Абйд б. ал-Абраҫ (ок. 500–554). При этом в одном из случаев мы посчитали целесообразным обратиться к фрагменту стихотворения Зў-р-Руммы, умершего в 735-6 г. Большинство поэтов принадлежало к основным племенным объединениям Внутренней Аравии, но можно выделить и тех, кто был больше связан с Ҳиджāзом и Тихāмой (например, Абў Зу‘айб), Приевфратьем и ал-Ҳйрой (например, ‘Амр б. Кулсўм), с южной частью полуострова в районе Наджрāна (например, ‘Абд Йағўс б. Ўаққāс) и с западным побережьем Залива (например, Йазйд б. ал-Ҳаззāқ и Абў Йазйд ар-Рабй‘). Некоторые вели по преимуществу городской образ жизни, подобно ‘Адй б. Зайду и ан-Нāбиғе аз-Зубйāнй, некоторые, как считается, были кочевниками, подобно Зухайру б. Абй Сулмā и Тарафе. Доисламские поэты являлись племенными вождями разного уровня (например, Имру’ ал-Қайс, ‘Абд Йағўс б. Ўаққāс, Башāма б. ‘Амр

б. Му‘аўийа) и военными предводителями (например, Зу-л-Исба’), изгнанниками, как аш-Шанфарā, придворными, как ‘Адй б. Зайд и ан-Набиға аз-Зубйāни. Среди них были не только язычники, но и христиане (например, ал-А‘шā), иудеи (например, ‘Абд Йағўс б. Ўаққāс), сторонники «лжепророков» (например, ‘Амр б. ал-Ахтам (Синāн) б. Сумайй ат-Тамймй ал-Минқарй) и принявшие ислам (например, Лабйд). По самому своему статусу доисламские поэты участвовали во всех основных политических событиях, их образ жизни предусматривал продолжительные странствия. В этом отношении они принадлежали всей Аравии. И к концу жизни пророка аудиторией Корана была вся Аравия во всём многообразии образа жизни, занятий и верований её жителей, так или иначе представленная в дошедших до нас образцах поэтического творчества, см. ниже, *Приложение 1*⁷.

Интереснейшим, безусловно достоверным, хотя по-прежнему и недостаточно изученным источником является аравийская эпиграфика. Множество надписей и изображений (Robin 2010: 110–117), которые обнаруживаются, главным образом, в створе древних торговых путей, кажутся малоинформативными только на первый взгляд. П. А. Грязневич справедливо полагал что, «взятые в сравнении с текстами современной им бедуинской поэзии и стихов поэтов оседлых племён, они могли бы принести драгоценные свидетельства о духовной жизни Аравии накануне ислама, о направлении и характере её развития в мусульманский период» (Грязневич 1982: 122). Существующие методики, основанные на массовом изучении аравийской эпиграфики, позволяют получить очень интересный и конкретный материал самого разного типа: от видов оружия и облика морских судов до миграционных маршрутов и изменений в духовной и ритуальной сферах (Пиотровский 2011: 28; Пиотровский 1995: 141–148). Сегодня целый ряд серьезнейших исследований и сводов (Harding 1971;

⁷ Хотя аравийское предание и сочинения раннеисламских филологов и лексикографов донесли до нас значительный объём биографической информации, она по понятным причинам распределена крайне неравномерно: в каких-то случаях нам доступны подробные полулегендарные биографии, в каких-то – лишь отрывочная информация, с трудом и весьма условно позволяющая установить время жизни поэта.

Harding, Winnett 1978), равно как и материалы исследований в рамках нескольких международных проектов⁸ позволяют всё активнее включать аравийскую эпиграфику в научный оборот.

Следующие три типа источников несмотря на их различия между собой объединяет то обстоятельство, что в ходе их передачи и литературного оформления неизбежно происходила не только утрата отдельных деталей, осуществлялась типизация элементов содержания, но имело место и редактирование, приводившее к исчезновению редкой лексики и замене малопонятных выражений. Это, в свою очередь, накладывает существенные ограничения на использование их лексического материала в рамках наших методик.

Аййām ал-‘араб («дни [битв] арабов») – одна из форм доисламской повествовательной традиции, относящейся в основном к кочевому и полукочевому населению Аравии. Время сложения традиции совпадает и с временем зарождения и рассвета аравийской поэзии (V – середина VII вв.). Прозаические рассказы со стихотворными вставками были собраны и обработаны басрийскими и куфийскими филологами преимущественно в VIII–X вв. (Грязневич 1982; Toral-Niehoff 2014)⁹. Ряд элементов текста, в том числе отсутствие формульности, свидетельствует о значительной литературной обработке, что не даёт нам возможности использовать лексику памятника в полной мере. В то же время тексты «Аййām ал-‘араб» – фактические отчеты о реальном прошлом.

Материалы «Аййām ал-‘араб» легли в основу одной из немногих отечественных работ, посвящённых анализу *внутренних* механизмов функционирования общества Аравии накануне возникновения ислама. Её

⁸ См., например, The Safaitic Database Online. URL: http://krc2.orient.ox.ac.uk/aalc/images/documents/mcam/mcam_sdo.pdf [дата обращения: 12.12.2016] и DASI: Digital Archive for the Study of pre-Islamic Arabian Inscriptions. URL: <http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=1&prjId=1&corId=1&rl=yes> [дата обращения: 12.12.2016].

⁹ Весомый вклад в изучение принадлежит немецкими учёными. См., например: Caskel 1931; Sellheim 1954; Meyer 1970. Важно, что не так давно в Германии завершён большой исследовательский проект: Angelika Neuwirth (Head). *Ayyam al-Arab als “Tribal History” der arabischen Spätantike: Ein Beitrag zur literarischen und historischen Kontextualisierung der Koran- und Islamgenese* DFG Programme Research Grants Funding (2009 to 2015). Для нас важны выводы также работы: Jones 1996, 1997; Retsö 2004.

автор, Л. В. Негря, отмечала важность источника для изучения характера кочевания племен, пользования пастбищами и водоёмами, природы межплеменных отношений и социальной структуры племени, «интересны „Аййām ал-‘араб“ и тем, что предания воскрешают характеры людей, их образ мышления, они воссоздают ту общественно-бытовую и духовную атмосферу, окружающую человека, вне которой загадкой остается и личность, характерная для определенной эпохи» (Негря 1991: 7).

Несомненно важнейшим для нас источником является и «Сйра» Ибн Исхāқа (ум. 767 г.), ал-Бакка’й (ум. 799), Ибн Хишāма (ум. 833 или 828 г.) – самое раннее из дошедших до нас произведение жанра «жизнеописания пророка» (*ас-сйрат ан-набаўиййа*). Основу текста памятника составляет сложный комплекс прозаических элементов, включающие в себя *ҳабар* (рассказ), выступления посланника и его сподвижников, документы, поименные перечисления, коранические цитаты и элементы их интерпретации, *ҳадйсы*. В большинстве случаев стихотворные элементы призваны подтвердить истинность тех или иных сообщений.

В Европе по понятным причинам «Сйра» была одним из первых объектов исследований, связанных с личностью Муҳаммада, первоначальным исламом и Кораном. И сегодня памятник такой важности не может не оставаться в фокусе научного интереса (см., например, Samuk 1978; Schreier 2002). В России работа по изучению и переводу этого памятника ведется в первую очередь академиком А. Б. Куделиным (Куделин 2008а, 2008б; 2009, 2012, 2014, 2016)¹⁰. В рамках наших задач лексика «Сйры» может быть использована лишь в качестве источника *дополнительной* информации. При этом очевидно, что, так или иначе, именно тексты этого памятника легли в основу событийного контекста Корана.

Работа над представляемым исследованием показала, что из шести важнейших суннитских сборников хадисов (*ал-кутуб ас-ситта*) именно

¹⁰ См. также: Ибн Исхак. Жизнеописание Пророка... 2009; Абд аль-Малик ибн Хишам 2003 (последний текст представляет собой вариант «научно-популярного» перевода).

сборник «Сахйх» ал-Бухарй (810-870) способен предоставить нам дополнительный и в некоторых случаях очень важный лексический материал. В суннитском мире это наиболее достоверное сочинение, посвящённое этико-правовой практике (*сунне*) пророка, считается второй по важности книгой после Корана. Выбор *хадйсов* действительно демонстрирует высочайшие требования, которые предъявлялись автором к их достоверности.

По понятным причинам сборнику «Сахйх» посвящено значительное количество научной литературы, свидетельствующей о его безусловной значимости в качестве исторического источника (Brown 2007: 8–14, 65–80). При этом в рамках наших задач мы должны постоянно помнить о двухстах годах изустного бытования традиции, которая была отобрана, принята и зафиксирована ал-Бухарй.

Важным источником являются труды европейских путешественников, побывавших в Аравии во второй половине XVIII – первой трети XX в. Их имена и сочинения хорошо известны, а собранные ими материалы многократно использовались в разного рода исследованиях, посвящённых Аравии¹¹, в то же время работы русских дипломатов, разведчиков, морских офицеров, учёных и путешественников во многом ещё ждут своего часа¹².

Мы в первую очередь пользовались трудами английского поэта, путешественника, выдающегося дескриптивиста и исследователя Аравии Ч. Даути (1843–1926), который в 1876–1878 гг. работал в северных и внутренних районах полуострова. Его двухтомное сочинение “Travels in Arabia Deserta” (1888 г.) не вызвало большого интереса сразу после своего выхода в свет, но принесло славу автору благодаря харизматичному Т. Э. Лоуренсу, по чьему настоянию и с чьим предисловием оно было переиздано в 1920-х гг. (Doughty 1921) Благодаря своим научным и

¹¹ Подробнее см.: Reilly 2016; Freeth, Winstone 1978; Trench 1986. Материалы и обзоры на русском языке см.: Аравия. Материалы по истории открытия... 1981; Першиц 1961: 4-8; Васильев 1999: 10-14.

¹² Русскими материалами это рода на протяжении многих лет активно занимается Е. А. Резван. Обзор см.: Резван 2018: 102-104.

литературным достоинствам сочинение Даути является одной из несомненных вершин жанра.

Не менее интересны и “The Manners and Customs of the Rwala Bedouins” (Musil 1928) и четырехтомная “Arabia Petraea” (Musil 1908.) – основные научные труды А. Музиля (1868–1944), блестящего австро-венгерского теолога, востоковеда-путешественника, полиглота и разведчика – оппонента Лоуренса Аравийского, много путешествовавшего по Аравии в конце XIX – начале XX в. Ему принадлежит равно как слава обнаружения и первого научного описания Каср ‘Амра¹³, жемчужины уммайадской архитектуры, так и серьезное повреждение одной из ключевых внутренних фресок, которую он пытался там изъять.

Важную роль в исследовании сыграли полевые выезды 2017–2018 гг. на Аравийский полуостров с историко-этнографическими целями (международная историко-этнографическая экспедиция в султанат Оман¹⁴, первый этап международной историко-этнографической экспедиции в Иорданию¹⁵ и исследовательская поездка в Катар¹⁶). Собранные автором и его коллегами визуальные материалы станут частью готовящейся в МАЭ публикации, посвящённой материальному миру Корана (настоящее диссертационное исследование – часть этого проекта).

На протяжении многих десятилетий Внутренняя Аравия оставалась белым пятном на археологической карте Ближнего Востока. Лишь в последние 50 лет здесь международными усилиями были предприняты исследовательские программы, которые одновременно воспитали и серьёзных саудовских специалистов¹⁷. Интереснейшие находки были

¹³ См. ниже, раздел 2.4.

¹⁴ Предварительные итоги работы международной историко-этнографической экспедиции по проекту «Материальный мир Корана (повседневная жизнь Аравии времен Пророка)». URL: <http://ijma.kunstkamera.ru/rus/expedition01/> [дата обращения: 23.08.2018].

¹⁵ Предварительные итоги работы международной историко-этнографической экспедиции в Иорданию по проекту «Материальный мир Корана (повседневная жизнь Аравии времен Пророка)». URL: <http://ijma.kunstkamera.ru/rus/expedition02/> [дата обращения: 23.08.2018].

¹⁶ Исследовательская поездка в Катар по программе «Материальный мир Корана (повседневная жизнь Аравии времен Пророка)». URL: http://www.kunstkamera.ru/news_list/science/2018_05_30/ [дата обращения: 23.08.2018].

¹⁷ Среди основных обзорных работ: Al-Rashid 1975, 1986; Al-Ansari 1982; Hashim 2007.

впервые широко представлены миру в рамках выставочного проекта «Пути Аравии. Археологические сокровища Саудовской Аравии» (Routes d'Arabie... 2010). На наш взгляд ключевым результатом этого проекта стало появление концепции *коранической археологии*, впервые сформулированной М. Б. Пиотровским (Пиотровский 2014: 40–47)¹⁸. Для нас важно, что значительную роль в археологическом изучении юга Аравии сыграли отечественные специалисты, получившие колоссальный полевой опыт в рамках работы Советско-Йеменской комплексной экспедиции¹⁹. Комплексные работы М. Д. Бухарина можно рассматривать уже как аналитический этап в археологическом изучении Аравии. (Бухарин 2007, 2009).

С результатами археологических работ связано пополнение профильных музейных коллекций, в первую очередь, на Ближнем Востоке, где музейное дело переживает последнее время настоящий бум. Результатом стало несколько международных выставочных проектов, исследовательские каталоги которых способствовали вводу в научный оборот интереснейших коллекционных материалов. Здесь необходимо отметить упомянутый выше проект «Пути Аравии»²⁰, совершающий длительный тур по ведущим музейным площадкам мира²¹, и о выставке «Византия и ислам. Эпоха

¹⁸ Развёрнутую аргументацию можно найти также в его предисловии к каталогу выставки, прошедшей в Государственном Эрмитаже в мае – сентябре 2011 г. (Пиотровский 2011: 13–40) и в его публичных лекциях: Пиотровский М. Б. Кораническая археология. Публичная лекция. Дата съёмки: 15.10.2010. URL: http://univertv.ru/video/istoriya/obwee/koranicheskaya_arheologiya/ [дата обращения: 25.01.2017].

¹⁹ Подробнее о СОЙКЭ см.: Страна благовоний... 2007. См. также: Хадрамаут... 1995; Городище Райбун (раскопки 1983–1987 гг.)... 1996; Амирханов 1991, 1997, 2006; Седов 1998, 2005; Qani'... 2010; Амирханов и др. 2002; Пиотровский, Седов 2005; Piotrovskiy 1988, 1994. Одним из интересных результатов стало и диссертационное исследование Ю. Ф. Кожина, посвящённое изучению традиционной архитектуры Хадрамаута (Кожин 1992).

²⁰ Нам доступны четыре упомянутые выше версии выставочного каталога: первоначальные французская и английская (2010 г.), русская (2011 г.) и английская, опубликованная в Берлине в 2013 г. Первые две основаны на трудах большой группы французских и саудовских специалистов. Каталоги, изданные в Санкт-Петербурге и Берлине, дополняют тексты саудовских экспертов соответственно материалами из России и Германии. Здесь нужно упомянуть также 28-минутный документальный фильм, сопровождающий выставочный проект: Roads of Arabia. Documentary by SCTH. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=x2J8H2Cz2CI&feature=youtu.be> [дата обращения: 07.05.2018].

²¹ С момента запуска проекта в 2010 г. выставка под разными названиями была проведена в ряде крупнейших мировых музеев в Барселоне (2010 г.), Санкт-Петербурге (2011 г.), Берлине (2013 г.) и Риме (2013 г.). Затем последовал выставочный тур в США: Вашингтон (2013 г.), Питтсбург (2013 г.), Хьюстон (2013–2014 гг.), Канзас-Сити (2014 г.), Сан-Франциско (2015 г.). Сейчас выставка путешествует по странам

перехода», прошедшей в 2012 г. в Музее искусств Метрополитен (Byzantium and Islam... 2012). Сегодня подобные музейные коллекции уже являются важнейшим источником по истории материальной культуры Аравии, в том числе и Аравии интересующего нас периода.

Научная новизна исследования состоит в получении с помощью новейших методов антропологии и этнологии, а также и последующем анализе комплекса историко-этнографических материалов, характеризующих развитие общества оседлых центров Аравии в ходе социокультурных процессов, определивших зарождение ислама. В теоретическом отношении проблематика диссертации связана с новейшей концепцией *коранической этнографии*.

Использование заявленных подходов и методов и, прежде всего, изучение лексики Корана как особого типа исторического источника, позволили подойти к воссозданию «картины мира» слушателей пророка через анализ характерных для Аравии изучаемого периода территориальных единиц и типов поселений, типов одежды и жилищ, важнейших элементов социальной и хозяйственной организации, специфики методов водоснабжения, земледелия и садоводства, роли разных типов животных в хозяйственном обороте, системы питания. В диссертации эти сюжеты были исследованы комплексно и во взаимосвязи друг с другом.

В работе по-новому рассмотрены вопросы, связанные с ролью международного транспортного коридора, который во многом и создал в Аравии условия для возникновения религиозно-политической системы, сравнительно легко заместившей конкурентов в Передней и Средней Азии.

Теоретическая и практическая значимость. Предлагаемая работа призвана дать более конкретное представление о формировании историко-культурных предпосылок зарождения ислама, предоставить независимые

Дальнего Востока. Она была показана в Пекине (2016 г.), Сеуле (2017 г.) и Токио (2018 г.). Подробнее см.: The Saudi Commission for Tourism and National Heritage. "Roads of Arabia". Exhibition on International Tour. URL: <https://www.scta.gov.sa/en/Antiquities-Museums/ArcheologicalMasterpieces/Pages/default.aspx> [дата обращения: 06.05.2018].

свидетельства, позволяющие в ряде случаев оценить и уточнить характер явлений, происходивших в Аравии накануне возникновения новой религиозно-политической системы. Здесь важно отметить, что существует ряд достаточно влиятельных на Западе научных школ, исповедующих гиперкритический подход к тексту Корана, относящих, в ряде случаев, период сложения текста памятника к рубежу IX–X вв. и обозначающих Север Аравии в качестве места его возникновения²².

Результаты, полученные в рамках проведенного исследования, позволяют не только увидеть историко-культурную реальность Аравии той поры в новом освещении, но способствуют уточнению смысла коранических текстов, поскольку реконструируют исторический фон их возникновения и, таким образом, представляют собой этап в работе над документированным словарём к Корану в рамках подготовки к осуществлению нового академического перевода этого памятника.

Апробация и степень достоверности исследования. Исследование было реализовано в рамках международного исследовательского проекта “Corpus Coranicum Petropolitana”. Его основные результаты были изложены в докладах на российских и зарубежных конгрессах, конференциях и семинарах. В частности научные разработки были представлены на XI сессии Мирового общественного форума «Диалог цивилизаций» (Родос, Греция, октябрь, 2013), на международной научно-практической конференции «Развитие науки, образования и культуры независимого Казахстана в условиях глобальных вызовов современности», посвящённой 70-летию Южно-Казахстанского государственного университета им. М. Ауэзова (Шимкент, Казахстан, 2013), на XXVII Международной научной конференции по источниковедению и историографии стран Азии и Африки «Локальное наследие и глобальная перспектива. „Традиционализм“ и „Революционизм“ на Востоке» (СПбГУ, 24–26 апреля 2013 г.), на

²² См., например, публикации INĀRAH Institute for Research on Early Islamic History and the Koran. URL: <http://inarah.net/publications> [дата обращения: 29.04. 2018]. См. также: Резван 2001: 185.

международных научных конференциях “Early Islamic History & the Origins of the Qur’ān Conference” (Хельсинки, Финляндия, 6–8 сентября 2013 г.), “Paleo-Qur’anic Manuscripts: State of the Field” (Будапешт, Венгрия, 4–6 мая 2017 г.), а также на Радловских чтениях МАЭ РАН (СПб, 26 февраля – 1 марта 2018 г.).

Важнейшие положения, изложенные в диссертации, представлены в главах трёх главах монографии / учебного пособия «Человек в Коране и доисламской поэзии», изданного Санкт-Петербургским государственным университетом и Президентской библиотекой (совместно с Е. А. Резваном, авторская часть: главы III–V, 9 а. л.) (Кудрявцева, Резван 2016), в 12 научных публикациях на английском, русском и украинском языках общим объемом 6,6 а. л., в том числе в пяти статьях в журнале “Manuscripta Orientalia” (входит в базу SCOPUS с 2016 г, до этого – в списке ВАК), а также в материалах российских и зарубежных конференций.

Некоторые результаты работы были апробированы в рамках семинарских занятий в Департаменте востоковедения НИУ ВШЭ в Санкт-Петербурге («Коран и корановедение: современные исследовательские подходы и методы», 2016–2017 гг.). Совместно с Е. А. Резваном подготовлены лекции по коранической этнографии в рамках курса «Актуальная этнология» (Департамент истории НИУ ВШЭ, 2018–2019 гг.).

Важным предварительным этапом работы над темой диссертационного исследования стала подготовка интернет-ресурса «Лексико-грамматический строй Корана (пословный лексико-грамматический анализ текста Корана)» (275 а. л.)²³.

Структура диссертации. Настоящая диссертация структурирована в три главы с разделами в соответствии с поставленными выше задачами, содержит оглавление, введение, заключение, положения, выносимые на защиту, список литературы, описание системы транскрипции и приложение.

²³ Кудрявцева А. Ю. Лексико-грамматический строй Корана (пословный лексико-грамматический анализ текста Корана). URL: <http://kunstkamera.ru/museums/structure/research/departments/islam/corpuscoranicum/petropolitana/> [дата обращения: 10.08.2018].

**ГЛАВА 1. «Мы создали вас мужчиной и женщиной
и сделали вас народами и племенами»
(человек, одежда, украшения)**

1.1. Человек, люди, мужчина, женщина

В тексте Корана мы практически не встречаем имён людей, которые сыграли свою роль в «мусульманской революции», охватившей территорию Аравии в первой трети VII в. Исключение составляют имена самого Мухаммада (3:144; 33:40; 47:2; 48:29), его приёмного сына Зайда (33:37) и родного дяди Абӯ Лахаба, одного из ярых противников пророка в позднемекканский период его деятельности (111:1–5). Зато благодаря мусульманскому преданию, толкованиям к Корану, особенностям сохранения и передачи *сунны* пророка, становлению арабской мусульманской историографии (Грязневич 1982: 146–155), в развитии которой важнейшую роль сыграли бедуины – знатоки родословий племён, нам известны многие и многие тысячи имен этих людей и их предков. В этом отношении история раннего ислама персонифицирована как никакая другая. Из поколения в поколения имена героев той эпохи вновь и вновь становятся именами живых людей. Значительная часть человечества знает священную историю, историю «библейских пророков» в её коранической версии, во многом отразившей обстоятельства жизни самого Мухаммада (Пиотровский 1991: 162–167).

В сознании многих поколений мусульман образы прародителя и пророка Адама, спасителя человечества Нӯха, «друга Аллаха» Ибрахима, образы Лӯта и Харӯна, Дауӯда и Сулаймана, Аййуба и Закарийи, Йахйи и Илийаса, ал-Йаса‘ и Йӯнуса, волшебника и вероучителя Мӯсы, «Слова от Аллаха» ‘Исы, сновидца Йӯсуфа, Исма‘ила и Идриса, мудрого Лукмана, пророков Хӯда, Салиха и Шу‘айба, связанных с историей Аравии, на протяжении веков служили образцами поведения в различных жизненных

ситуациях. Поучительные истории Адама и его супруги в раю, женщин, сыгравших важнейшие роли в судьбах Нұха и Лұта, Ибрāхїма и Мұсы, истории могущественной царицы Саба' и обольстительной и коварной Зулайхи, не называемой в тексте Корана по имени, с детских лет и на протяжении всей жизни играют роль во внутреннем становлении многих и многих миллионов мусульманок: «И приводит Аллāх примером тех, которые уверовали, жену Фир'аўна. Вот она сказала: „Господи! Сооруди мне у Себя дом в раю, и спаси меня от Фира'ўна и его дела, и спаси меня от народа неправедного» ...И Марйам, дочь 'Имрāна, которая сберегла свои члены, и Мы вдунули в неё от Нашего духа. И она сочла истиной слова её Господа и Его писания и была из числа благочестивых»^{*24} (66:11–12). Имена коранических персонажей играют важнейшую роль в системах имянаречения мусульманских народов. Благодаря Корану человечество навсегда запомнило исторические аравийские предания, относящиеся ко времени, относительно близкому к жизни пророка. Так в активной исторической памяти сохраняется слово *тубба'* – титул правителей химйаритской династии, господствовавшей в Йемене в IV–VI вв. (Пиотровский 1991: 152–153).

Коран – уникальный источник по антропологии Аравии рубежа VI–VII вв., периода, сыгравшего колоссальную роль не только в судьбе этого историко-культурного региона, но и человечества в целом. Комплекс вопросов, связанных с кораническими представлениями о человеческой личности и её социально-психологических характеристиках, с этническими стереотипами и важнейшими характеристиками этносоциальных коллективов, а также с кораническими представлениями о религиозно-политических сообществах и принципах, лежащих в основе их функционирования и мотивировки номинации подробно рассмотрен в работах Е. А. Резвана (Резван 1984; 2001). Для нас важно, что в основе этих работ лежал метод сравнительного контекстового и диахронного анализа

²⁴ В работе мы используем перевод Корана И. Ю. Крачковского (Крачковский 1962). Знак «*» обозначает, что в этот перевод нами были внесены изменения.

лексико-семантических групп язык Корана на основе сопоставления с языковым материалом эпохи (VI–VII вв.) и общесемитским лексическим фондом, который, может успешно применяться для изучения этнических и социальных процессов в Аравии на рубеже VI–VII вв. Доисламские представления о происхождении человека и человечества были тщательно проанализированы П. А. Грязневичем (Грязневич 1982: 75–155), их изучение было продолжено Е. А. Резваном (Rezvan 2015: 436–443).

Источники показывают, что сложные социальные и идеологические процессы, имевшие место в Аравии на рубеже VI–VII вв., в том числе и процесс постепенного преодоления представления об абсолютности племенной дискретности, нашли отражение в изменении содержания традиционных этноконсолидирующих и этнодифференцирующих факторов: «Жители Аравии противопоставляются неаравитянам уже как единый этнолингвистический и социально-культурный массив. Их объединяла и отделяла от остальных общая вера, ниспосланный богом священный текст (Коран), язык этого текста (*‘арабӣ мубӣн* – «арабский понятный»), общая отличная от всех социальная организация (*умма*), единственный культовый центр и центр военно-политической власти, преобладающие антропологические признаки» (Резван 1984: 122).

Коран фиксирует представления о том, что жизнь человека связана с «духом» (*рӯҳ*), которым Господь наделил как первочеловека (15:29; 38:72), так и каждого из людей. Человек – единство «души», «слуха», «зрения» и «сердца»²⁵ (т. е. разума) (Watt 1967: 132), что, собственно, и отличает его от животных (*ан‘ām*). Во многом именно эти представления отражены в *му‘аллақе* Зухайра б. Абӣ Сулмā:

Язык – одна половина человека, а другая половина – его сердце,
 остальное не что иное, как образ из плоти и крови.
лисāну л-фатā нисфун ўа-нисфун фу‘āду-ху // фа-лам йабқа иллā
сўрату л-лаҳми ўа-д-дами

²⁵ Ср. 17:97: «И кого ведет Аллāх, тот идёт прямо, а кого вводит в заблуждение, тому не найдёшь ты покровителей помимо Него. Мы соберём их в день воскресения на их лицах слепыми, немыми, глухими. Пристанище их – геенна: как только она потухает, Мы прибавляем огня». См. также 22:46.

Глупость старца не влечет за собой разума, а вот свершивший неразумные поступки юноша ещё может поумнеть.

*ўа-инна саф̄аху ш-шайҳи л̄а ҳилма ба‘да-ху // ўа-инна л-фат̄а
ба‘да с-саф̄ахати йаҳлуми*

(Зухайр м.: 62–64;
Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 15)

Само понятие «человек» раскрывается противопоставлением животным, существам сверхъестественным, объектам неживой природы.

Важно, что человек в Коране – это прежде всего мужчина, противопоставляемый женщине, юноше, ребенку как социально неполноправным индивидам. Его жизнь делится на три главных периода: детство, зрелость и старость, границы которых определяются способностью к производству потомства. Зрелость (*хулм*) наступает при достижении полового созревания и соответствующего физического развития (*истаў̄а*).

Ашудд – возраст мужчины, утвердившего свой социальный статус (46:15): «Мы завещали человеку благодетельствовать своим родителям; мать носит его с тягостью и производит с тягостью (и вынашивание его и отлучение – тридцать месяцев), а когда он достигнет крепости (*ашудд*) (и достигнет сорока лет), он говорит: „Господи, внуши мне благодарить за Твою милость, которую Ты оказал мне и моим родителям; внуши делать добро, угодное Тебе, и устрой для меня благое в моём потомстве!“». Старость (*киб̄ар*) наступает тогда, когда мужчина («старик»: *шайх*) и женщина («старуха»: *‘аджӯз, ал-каў̄а‘ид мин ан-нис̄а’*) теряют способность к деторождению.

В доисламской Аравии важнейшей и универсальной нормативной системой, определявшей качества «настоящего мужчины» была *мурӯўўа/мурӯ‘а* (от корневой основы *м-р-’* «быть мужчиной»; «обладать качествами, свойственными мужчине»; «быть мужественным»). Среди добродетелей, определявших место человека в обществе и его самооценку одно из первых мест занимал свой счёт родства, свой «корень» (*насаб*), обязанность его превознесения (*фахр*) и утверждения своего превосходства

(‘изз) и представление о чести (‘ирд). Другими важными элементами этой системы символического поведения были мужество и презрение к опасности (хамāса), а также стремление к свершению воинских подвигов (хасаб). Не меньше ценились беспримерная щедрость и радушие по отношению к гостям (карам). Очень важными качествами считались терпение (сабр) и самоконтроль (хилм). Все эти первостепенные качества подробно представлены в доисламской поэзии:

И [вражеских] воинов от меня отгоняет моя неустрашимость, и мой смелый натиск, и моя правдивость, и знатность моего происхождения.

ўа-лāкин нафā ‘ан-нй р-риджāла джарā’ат-й // ‘алай-хим ўа-икдāм-й ўа-сидқ-й ўа-маҳтад-й

(Тарафа, м.: 98;
Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 11)

И в предполуденный час, когда губы размыкаются, обнажая белые зубы во рту,

ўа-ла-қад ҳафизту ўасāта ‘амм-й би-д-дуҳā // из тақлису ш-шафатāни ‘ан ўадаҳи л-фамми

В самый разгар бойни, на страдания и вопли ужаса которой не сегоуют храбрецы,

фй ҳаўмати л-ҳарби ллатй лā таштакй // гамрāти-хā л-абтāлу гайра тагамғуми

Прикрываясь мною от копий, я последовал завету дяди по отцу не отступать от них, хоть стеснено мое движение вперед.

из йаттақўна би-йа л-асинната лам аҳйм // ‘ан-хā ўа-лакинн-й тадāйақа муқдам-й

И, увидев приближение боевого отряда и скопища врагов, ободряющих друг друга кличем, я бросаюсь вперед, не вызывая порицанья.

ламмā ра’айту л-қаўма ақбала джам’у-хум // йатазāмарўна карарту гайра музаммами

(‘Антара, м.: 62–65; там же: 30)

Два великих вождя, вознесённых на вершины Ма‘адда, да будете вы ведомы верным путём, ведь подлинным величием обладает тот, кто обнаруживает ценность [ратной] славы!

‘азймайни фй ‘улийā ма‘аддин худайтумā // ўа-ман йастабих канзан мина л-маджи йа‘зуми

(Зухайр, м.: 22; там же: 13)

У верёвок [моей палатки] ищет приюта всякая вдовица, чья ветхая одежда скудна, истощенная, как верблюдица, привязанная у могилы.

та 'ўй илā л-атнāби куллу разиййатин // мислу л-балаййати қāлиқин ахдāму-хā

Когда дуют встречные ветра, увенчивают они целые ручки мисок, наполненных [кусками мяса], и сироты насыщаются из них.

ўа-йукаллилūна изā р-рийāху танāўаҳат // ҳулуджан тумадду шаўāри 'ан айтāму-хā

(Лабїд, м.: 76–77; там же: 19)

Когда я пил [вино], то безрассудно проматывал свое имущество, но мое достоинство столь велико, что ничто не нанесёт ему ущерба.

фа-изā шарибту фа-инна-нй мустахликун // мāl-й ўа- 'ард-й ўāфирун лам йуклами

А когда трезвел, то и тогда не ограничивал себя в щедрости, ведь тебе известны мои врожденные качества и моё стремление к великодушию.

ўа-изā саҳаўту фа-лā уқақсиру 'ан надан // ўа-камā 'алимти шамā 'ил-й ўа-такаррум-й

(‘Антар, м.: 39–40; там же: 28)

Доисламская Аравия знала идеального рыцаря (*фатā*) «на все времена».

Подлинным образцом воплощения идеалов *мурўўўы* традиция признала Хātима ат-Тā'й (ум. 578), поэта и воина, жившего по преданию во второй половине VI в., чьи щедрость и гостеприимство вошли в поговорку. М. А. Родионов подчеркивает универсальность *мурўўўы*, как кодекса мужской чести и личного превосходства: «следовать её нормам подобает любому, независимо от социального происхождения, социального положения и религиозной принадлежности» (Родионов 1988а: 61).

В первую очередь индивидуальный характер *мурўўўы* дополнялся/противостоял идеалам другой важной и, по-видимому, более архаичной нормативной системы *'ақабиййа* (от корневой основы *'-қ-б* «связывать»; «собираться в группу»). *'Ақабиййа* как верность родству по мужской линии (*'ақаб*), предусматривала обязанность кровомщения и ответственности за кровь, а также заботу о предках (в том числе знание

племенных генеалогий) и о потомках. *‘Асабиййа* утверждала превосходство коллективной ответственности и коллективного сознания, безусловную первоочередность интересов родовой группы перед интересами каждого из её членов. М. А. Родионов отмечает конфликтность идеалов *мурӯўўу* и *‘асабиййи*, указывая, что «большинство классических арабских поэтов, воспевавших *мурӯўўу*, находились в конфликте со своими патрилинейными родственниками, т. е. с *‘асабом*» (Родионов 1988а: 62–63).

В Аравии в ходе утверждения монотеизма, новых социальных институтов и этико-культурных норм были переосмыслены и утверждены божественной санкцией многие из норм, составлявших и *мурӯўўу*, и *‘асабиййю*²⁶. Близость к пророку, время принятия ислама и переселения в Йасриб, участие в военных походах против язычников, материальная помощь мусульманам составили новую «табель о рангах», определяли место человека в новой социальной общности – *умме* (Грязневич 1982: 149)²⁷: «Ведь самый благородный (*акрам*) из вас перед Аллāхом – самый благочестивый» (49 : 13 см. также: 37 : 42; 36 : 27; 70 : 35); «Конечно, верующий раб – лучше многобожника, хотя бы он и восторгал вас» (2 : 221).

По сравнению с доисламской поэзией Коран фиксирует новый взгляд на человека как на индивида, имеющего ценность прежде всего в своей соотнесенности с Богом, а не с коллективом сородичей. Так в религиозной форме происходило «выделение» человека как индивида из коллектива и осознание им своей «индивидуальности».

В новых условиях были, безусловно, востребованы и новый счёт «родства по вере», обязанность его превознесения и утверждения своего превосходства, и представление о чести, и мужество и презрение к опасности, и отличие в подвигах и великих делах, и терпение, и самоконтроль, и щедрость по отношению к мусульманам, и гостеприимство.

²⁶ Это не значит, что в ислам были инкорпорированы все элементы доисламской системы символического поведения. Подробнее см. ниже, 3.4.2.

²⁷ Так, в войсковом реестре халифа ‘Умара (правил в 634–644 гг.) при определении размера жалования мусульман учитывались все перечисленные факторы.

Новым образцом рыцаря (*фатā*) «на все времена» стал ‘Алй (ср.: *лā фатā иллā ‘Алй* («Лишь ‘Алй – рыцарь»)).

Согласно дошедшим до нас источникам женщины в Аравии времён пророка²⁸ могли играть самую активную роль в различных сферах жизни. Достаточно вспомнить, например, «лжепророчицу» Саджāх бт. ал-Хāрис из племени тамйм, сумевшую стать религиозным учителем и политическим вождём и возглавлявшую своё племя во время военных набегов. «Саджāх Месопотамская» стала героиней последнего большого романа братьев Стругацких («Отягощённые злом, или Сорок лет спустя»), созданного в 1986–1988 гг. Авторы вывели её обольстительной, прекрасной и дерзкой воительницей.

Можно вспомнить и Хинд бт. ‘Утба ал-Қурашй, жену главы қурайшитов Абӯ Суфйāна б. ал-Харба, яростную и яркую противницу пророка, приговоренную им к смерти, раскаявшуюся и принявшую ислам. Она была матерью первого умайядского халифа Му‘āўйи б. Абй Суфйāна (правил в 661–680 гг.), а её падчерица Рамла стала одной из жён Муҳаммада.

Источники фиксируют длительную традицию, согласно которой женщины в Аравии накануне возникновения ислама могли исполнять роли *кāхина* (прорицателя), *рабб ал-байт* (хранителя места поклонения) и *хāкима* (племенного судьи). Особую роль женщины играли в ходе межплеменных войн. Речь идёт не только о помощи раненым и снабжении соплеменников всем необходимым, но и о воодушевлении бойцов: одна из женщин, стоя рядом с переносным племенным святилищем (*қубба*), исполняла сакральную

²⁸ Положение женщин в доисламской Аравии и исламе – одна из наиболее идеологизированных и политизированных тем не только в востоковедении, но и в исторической науке в целом. Только библиография по этой теме составила бы увесистый том. Важнейшим источником в этом отношении является “Encyclopedia of Women & Islamic Cultures Online” (Brill, ed. by Suad Joseph). URL: <http://www.brill.com/publications/online-resources/encyclopedia-women-islamic-cultures-online> [дата обращения: 20.09.2018]. Краткое изложение традиционного мусульманского взгляда на проблему можно найти, например, на популярных мусульманских Интернет ресурсах, таких как “Women in the Pre-Islamic Societies and Civilization”. Women in Islam. URL: http://www.womeninislam.ws/en/status-of-women_pre-islamic-societies.aspx [дата обращения: 20.09.2018]. Цели и формат настоящего обзора не предполагают детального обсуждения многих из аспектов темы, какими бы интересными и важными они не представлялись.

роль, обеспечивая своим соплеменникам помощь божества (Abbott 1941a: 259–284; 1941b: 1–22).

Во всей Аравии знали стихи Тумадир бт. ‘Амр б. ал-Х̄арис б. аш-Шарад из племени сулайм, больше известную как ал-Х̄ансā’ (ум. ок. 644 г.). Она прославилась трогательными плачами (*риса*) на смерть своих братьев. По преданию, другой замечательный поэт той эпохи, ан-Нāбиға аз-Зубйанī (ум. ок. 604 г.), на поэтическом состязании на ежегодной ярмарке (*сӯқ*) ‘Уқāз как-то назвал её «лучшим поэтом среди джиннов и людей» (*инна-ка аш‘ару л-джинни ўа-л-инси*) (Ibn Qotayba 1904: 197–198). Ал-Х̄ансā’ успела принять ислам, сообщается о её встрече с халифом ‘Умаром I (правил в 634–644 гг.). Потомки помнят ее: в честь ал-Х̄ансā’ назван кратер на Меркурии. Популярной была и поэзия Лайлы ал-Ах̄йалийи (ум. ок. 704 г.) из племени уқайл. Ей принадлежат плачи (*риса*) по своему возлюбленному, панегирики (*фахр*) и поношения (*хиджā*) поэтических соперников, однако в истории арабской культуры она, прежде всего, осталась героиней целомудренной и трагической любовной истории. По преданию, она была автором элегии на смерть халифа ‘Усмāна, знала халифов Му‘āўийу и ‘Абд ал-Малика б. Марўāна (правил в 685–705 гг.), знаменитого аравийского политического деятеля ал-Хаджжāджа б. Йўсуфа (661–714 гг.) (Родионов 1999: 226–235; Gabrieli 1986: 710). Предание помнит по крайней мере ещё около десятка имён популярных поэтесс той поры.

Вспомним также и биографию самого пророка: перелом в его жизни произошел где-то около 595 г. Абӯ Тāлиб посоветовал двадцатипятилетнему племяннику наняться за плату в четыре молодых верблюда для сопровождения части товаров, отправляемых с сирийским караваном. Товары принадлежали богатой, предприимчивой и энергичной вдове Хадйдже бт. Хуўайлид (555 или 567–620). К тому времени 28-летняя Хадйджа уже дважды побывала замужем. От последнего брака у неё был сын. Муҳаммад понравился Хадйдже, и поначалу чисто деловые отношения завершились счастливым браком. Пока Хадйджа была жива, у Муҳаммада не было другой

жены, кроме нее. Таким образом, с полным правом можно заключить, что женщины были активны и добивались социально значимых результатов как в политической, так и в экономической и культурной жизни доисламской Аравии. Продолжение этой тенденции прослеживается и после смерти пророка: его молодая вдова ‘А’иша бт. Абӯ Бакр (613–4–678) принимала самое активное участие в политической жизни, участвовала в военных походах. Чуть позже Рāби‘а ал-‘Адаўиййа (717–801) прославилась на весь исламский мир, воспев идеи бескорыстной и всепоглощающей любви к Богу и отречение от земных благ. Этот список можно легко продолжить.

Принадлежность к определенному роду могла передаваться не только по мужской, но и по женской линии. Поэзия фиксирует текнонимы (*кунйā*) с «Умм» и матронимические *насабы*. Матронимы, разумеется, встречаются гораздо реже, но родословная по женской линии признавалась и почиталась, имея фундаментальную значимость, например, с практической точки зрения при заключении союзов²⁹.

Поэзия дает некоторое представление о различиях в социальных ролях и статусах женщин в доисламской Аравии. В обязанности служанок входило приготовление пищи (Ṭарафа, м.: 93; Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 11), установка палатки (Ан-Нāбиға, 5:4–5; The Divans of the Six Ancient Arabic Poets... 1870: 6), присмотр за скотом на пастбище (‘Алқама б. ‘Абада, СХХ:4; The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 789), сбор хвороста для растопки (‘Амйра б. Джу‘ал, LXIV:3; там же: 520), посредничество в любовных делах (‘Антара, м.: 58; Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 29). Девушки из винных лавок – виночерпии (‘Амр б. Кулсӯм, м.: 1, 5–6; там же: 20–21), музыкантши (Лабйд, м.: 60; там же: 18) и певицы (Ṭарафа, м.: 49–52; там же: 8) – были призваны создавать вокруг себя атмосферу сладостной неги, которой так упивались доисламские поэты (Amaldi 1993: 77–84).

²⁹ М. А. Родионов при этом указывает, что *‘асабиййа*, верность родству по мужской линии, была «обязательна и для женщин, так как подразумевалось, что после замужества она сохраняет верность *‘асабу* отца» (Родионов 1988а: 61).

Женщины благородного происхождения обладали известной свободой, и им не подобало заниматься каким-либо трудом. Вероятно, поэтому важнейшим элементом их красоты была физическая слабость, вызывающая восхищение округлость их форм свидетельствовала об обильном питании, а идеалом было состояние довольства, жизнь без труда и забот:

Рот [дочери 'Аджлана], как будто бы крепкое вино, бурно вздымающееся из кувшина, от [которого] чаша наполняется через край.

ка-анна фийа-х̄ 'уқ̄аран қарқафан // нашша мина д-данни фа-л-ка'су разӯм

Каждый вечер для нее приготовлена курильница с алоэ и горячая вода [для омовенья].

ф̄й кулли мумсан ла-х̄ миқтаратун // ф̄й-х̄ киба'ун му'аддун ўа-ҳам̄йм

Ей не приходится разводить огонь ночной порой, не будят её, чтоб заготовила в путь провизию. Не раздумывая ни о чем, она спит, сколько захочет.

л̄а тағтал̄и н-н̄ара би-л-лайли ўа-л̄а // тўқазу ли-з-з̄ади балх̄а'у на'ӯм

(ал-Мураққиш ал-Асғар, LVII:6–8;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 504–505)

Живущие в довольстве, они не борются с тяготами жизни. Обходительные, они не возвращаются домой на закате [после сбора хвороста] и не бродят [по пастбищам, присматривая за скотом].

наўа'иму л̄а ту'āлиджу бу'са 'айшин // аўāнису л̄а тарāху ўа-л̄а тарӯду

(ал-Мураққиш ал-Акбар, XLVI:5;
там же: 461)

Услаждаются они сном до полудня, превосходящие кротостью и скромной приветливостью.

йаталаххайна би-наўм̄ати д-дух̄а // р̄аджих̄ати л-ҳилми ўа-л-унси ҳуфур

Медленно идут, ступая мелкими шагами, полнотелые, будто облако высоко в небе.

қутуфа л-маш̄и қар̄иб̄ати л-хут̄а // будданан мисла л-гам̄ами л-музмаҳир

Они ходят друг к другу, семена, как птицы қат̄а³⁰, и вкушают сладкую жизнь без примеси горечи.

³⁰ Птицы из семейства рябковых (*Pteroclididae*).

йатазāўарна ка-тақтā' и л-қағā // ўа-ға'имна л-'айша ҳулўан ғайра мурр

(ал-Маррāр б. Мунқиз, XVI:58–60;
там же: 154–155)

Одна из тех, что вскормлены, не зная лишений. Она жила в ал-Қасйме и в ал-Уўāре.

мина ллā'й ғудйна би-ғайри бу'син // манāзилу-хā л-қасймату ўа-л-уўāру

Её пища – слабокислое молоко, изливающееся для неё в изобилии, и свежайшее молоко, даже в те времена, когда дойных верблюдиц посылают [как вьючных].

ғадā-хā қāрисун йаджрй 'алай-хā // ўа-махдун ҳйна тубта'асу л-'ишāру

(Бишр б. Абй Ҳāзим, XCVIII:11;
там же: 663)

Знатная аравитянка пользовалась правом самостоятельно выбирать себе супруга, разрывать брачные отношения по собственной инициативе, сохраняя при этом уважительное отношение к себе со стороны членов сообщества. Достаточной редкий, но неслучайный пример мужского восхищения волевой и независимой женщиной, но при обладавшей высокой нравственностью и великодушием, продемонстрирован поэтом-изгоем (*су'лўк*) аш-Шанфарой ал-Аздй, который, вероятно, видел в бывшей супруге родственную душу:

О! Умм 'Амр решила одна отправиться в путь и не простилась с близкими, когда уходила.

а-лā умму 'амрин аджда'ат фа-стақаллати // ўа-мā ўадда'ат джйрāна-хā из таўаллати

В своём решении Умм 'Амр опередила нас, осенев тенью длинных шей своих верблюдов.

ўа-қад сабақат-нā умму 'амрин би-амри-хā // ўа-кāнат би-а'нāқи л-мағиййи азаллати

Её образ в моих глазах отражался и вечером, и ночью, и утром. Но теперь, завершив все дела, она одна отправилась в путь и ушла.

би-'айнай-йа мā амасат фа-бāтат фа-асбаҳат // фа-қаддат умўран фа-стақаллат фа-ўаллати

Увы моему сердцу, жаждавшему Умаймы! Да, она была радостью жизни, которая ускользнула.

*фа-ўа кабидā ‘алā умаймата ба‘да мā // тами‘ту фахаб-хā ни‘мата
л-‘айши заллати*

О, та, которую я защищаю³¹! Ты вне порицания, когда о тебе вспоминают, и ты сама не позволяешь себе упрекать.

*фа-йā джāрат-й̄ ўа-анти ғайру мулй̄матин // изā зукират ўа-лā би-
зāти тақаллати*

Она поразила меня, когда шла, не оглядываясь, твёрдой поступью без ниспадающего покрывала.

*ла-қад а‘джабат-нй̄ лā сақўтан қинā‘у-хā // изā мā нашат ўа-лā би-
зāти талаффути*

Она бодрствуют ночью после короткого сна, отдав вечернюю порцию молока своей [нуждающейся] соседке, когда редко перепадает такой подарок.

*табй̄ту бу‘айда н-наўми тухдй̄ ғабўқа-хā // ли-джāрати-хā изā л-
хадиййату қаллати*

Она живёт в своей палатке в безопасности от злословия, в других палатках жизнь сопровождается хулой.

*тахуллу би-манджāтин мина л-лаўми байта-хā // изā мā буйўтун
би-л-мазаммати ҳуллати*

Она стремится к своей цели, будто ищет на земле утраченную вещь. И если обратится к тебе с речью, то будет сдержанна, тиха.

*ка-анна ла-хā фй̄ л-арди нисй̄ан тақуҗсу-ху // ‘алā амми-хā ўа-ин
тукаллим-ка таблати*

Когда поминают женщин, то Умайма не из тех, о ком сплетни позорят мужа. Она добродетельна и безупречна.

*умаймату лā йхўзй̄ насā-хā ҳалй̄ла-хā // изā зукира н-нисўāну
‘аффат ўа-джаллати*

И когда он возвращается на закате дня к прохладе глаз своих в прибежище счастливец, то не спрашивает: «Где ты проводила день?»

*изā хуўа амсā āба қуррата ‘айни-хи // мāба с-са‘йди лам йасал
айна заллати*

Она стройна [в талии] и полна [бедрами], соразмерна и совершенна. И если от такой красоты человек превращается в джинна, то она стала джинном.

*фа-даққат ўа-джаллат ўа-сбакаррат ўа-укмилат // фа-лаў джунна
инсāнун мина л-ҳусни джуннати*

Мы бодрствовали всю ночь, словно палатка над нами была увита веточками базилика, что источают вечернее благоухание и каплями росы усеяны.

³¹ Здесь, выше и ниже используются производные от корневой основы *дж-ў-р*, связанной с обозначением отношений зависимости/покровительства чужеродцу (*ўалā’ джиўār*), которые не подразумевали интеграцию чужеродца новым племенем и не означали разрыва связей с кровными родственниками (Негря 1991: 72–75).

*фа-битнā ка-анна л-байта ҳуджджира фаўқа-нā // би-райҳāнатин
рийҳат 'ишā'ан ўа-туллати*

Базилика из низины долины Халйа, аромат которого распространяется далеко вокруг, не увядая среди безжизненных песков.

*би-райҳāнати мин батни ҳалйата наўўарат // ла-хā арджун мā
ҳаўла-хā гайру муснити*

(аш-Шанфарā ал-Аздй, XX:1–14;
там же: 194–202)

Коран содержит несколько развернутых «списков» земных приоритетов людей, в которых женщина играет немалую роль: «Разукрашена людям любовь страстей: к женщинам и детям и нагроможденным *қинтāрам* золота и серебра, и меченым коням, и скоту, и посевам (*зуййна ли-н-нāси ҳуббу ш-шаҳāўāti мина н-нисā'и ўа-л-банйна ўа-л-қанātiри л-муқантарати мина з-захоби фи-л-фиддати ўа-л-ҳайли л-мусаўўамати ўа-л-ан'āми ўа-л-ҳарси*). Это – пользование ближайшей жизни, а у Аллāха – хорошее пристанище (*зāлика матā'у л-ҳайāti д-дунйā ўа-ллāху 'инда-ху ҳусну л-ма'āби*)!» (3:14); «Скажи: „Если ваши отцы, и ваши сыновья, и ваши братья, и ваши супруги, и ваша семья, и имущество, которое вы приобрели, и торговля, застоя в которой вы боитесь, и жилища, которые вам нравятся (*ин кāна абā'у-кум ўа-абнā'у-кум ўа-азўāджу-кум ўа-'ашйрату-кум ўа-амўāлун иқтарафтумў-хā ўа-тиджāратун таҳшаўна касāда-хā ўа-масāкину тардаўна-хā*), милее вам, чем Аллāх и Его посланник и борьба на Его пути, то выжидайте, пока придет Аллāх со Своим повелением. А Аллāх не ведет народа распутного!“»* (9:24); «О вы, которые уверовали! Поистине, среди ваших жён и ваших детей (*инна мин азўāджи-кум ўа-аўлāди-кум*) есть враги вам, берегитесь же их! А если пропустите, и извините, и простите..., то Аллāх – прощающ, милосерд! Ваше имущество и дети (*инна-мā амўāлу-кум ўа-аўлāду-кум*) – только искушение, а у Аллāха великая награда»* (64:14–15, ср. 60:3). В своей *му'аллақе* гордый и безрассудный Тарафа из племени бакр б. ўā'ил к наивысшим радостям молодости причислял глоток тёмно-красного вина (*шарба кумайт*), атаку верхом на вражескую толпу и любовные утехи в

палатке с юной и нежной (*бахкана*) красавицей (Тарафа, м.: 58–61; Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 9). Доисламские поэты, с одной стороны, возвеличивают внутренние качества щедрых и отважных мужчин, участвующих в сражениях, грабящих караваны, покоряющих пустыню во славу своего племени, а с другой – воссоздают внешний облик «идеальной аравитянки», чья красота во многом обусловлена тем защищённым, размеренным и сытым образом жизни, а следовательно и высоким социальным статусом, который создают для неё деятельные мужчины:

За нами следуют светлоликие красавицы. Мы боимся, что их могут разделить [как военную добычу] или станут презирать.

‘алā ācāри-нā бйдун ҳисāнун // нуҳāзиру ан туқассама аў тахўнā
<...>

Путешественницы в кузовах, они принадлежат к потомкам Джушама, сына Бакра, и их красота сочетается с достоинством и почтением к обычаям.

за ‘ā’ину мин банī джушами бни бакрин // ҳалатна би-мйсамин
ҳасабан ўа-дйнā

Они кормят наших коней и говорят: «Вы нам не мужья, если нас не убережёте!»

йақутна джийāда-нā ўа-йақулна ластум // бу ‘ўлата-нā изā лам
тамна ‘ўнā

И уберечь путешественниц в кузовах способны лишь удары [наших мечей], от которых предплечья [врагов разлетаются], как деревянные палочки [, разбиваемые в игре].

мā мана ‘а з-за ‘ā’ина мислу дарбин // тарā мин-ху с-саўā‘ида ка-л-
қилинā

(‘Амр б. Кулсўм, м.: 82, 87–89;
Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 25)

Кожа лица аравийской красавицы должна быть светлой и гладкой:

Когда-то мы там видели светлоликих женщин, сравнимых с изваяниями [из слоновой кости или мрамора], которым сокрушающее время не нанесло убытка.

қад нарā л-бйда би-хā мисла д-думā // лам йахун-хунна замāнун
муқша ‘ир

(ал-Маррāр б. Мунқиз, XVI:57;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 154)

И множество прелестных девушек с белым челом, наивных, как антилопа, очаровывающая взор смотрящего...

*ўа-ла-рубба ўадиҳати л-джабїни гарїратин // мисли л-махати
тарўқу л-‘айна н-нāзири*

(Са‘лаба б. Су‘айр, XXIV:22;
там же: 261)

Как будто солнце набросило свой плащ на её лицо, ровного
цвета, не единой морщинки на нем.

*ўа-ўаджхин ка-анна ш-шамса алқат ридā’и-хā // ‘алай-хи нақиййа
л-лаўни лам йатаҳаддади*

(Тарафа, м.: 10;
Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 6)

Глаза – чёрные и большие:

И пленили мы девушек чернооких, белоликих, словно изваяния
[из слоновой кости или мрамора].

ўа-аўанисин мисли д-думā // хўри л-‘уйўни қади стабайнā

(‘Абїд б. ал-Абрақ, VII:24;
The Dīwāns of ‘Abīd Ibn al-Abraқ... 1913: 29)

И с глазами той, чьи зрачки черным-черны, – подумаешь, что
глядит она в полусне, – прелестная в том месте, откуда льются
слезы.

*ўа-би-муқлатай ҳаўрā’а таҳсибу тарфа-хā // ўаснāна ҳуррати
мустахалли л-адму‘и*

(ал-Ҳāдира, VIII:4;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 54)

Повернулась и показала мягкость щёк, испуганно глядя глазами
газели с детенышем в Ўаджре.

*тақудду ўа-тубдй ‘ан асйлин ўа-татқай // би-нāзирати мин ўаҳши
ўаджрата мутфили*

(Имру’ ал-Қайс, м.: 33;
Die Sieben Mu‘allaqāt.. 1891: 3)

Волосы – чёрные, густые и длинные:

Черны её густые локоны, похожие на черных змей Раммāна –
гладкие и длинные.

*ўа-асҳама раййāни л-қурўни ка-анна-ху // асāўиду раммāна с-
сибāту л-атāўилу*

(ал-Музаррид б. Дирār, XVII:10;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 162)

И длинные волосы украшают спину, густые они и чёрные, как
гроздь плодов, свисающих с финиковой пальмы.

ўа-фар‘ин йазйну л-матна асўада фāҳимин // асйсин ка-қинўи н-наҳлати л-мута‘аскили

Подобраны локоны вверх, потерялась тесьма в заплетённых и ниспадающих прядях.

гадā‘иру-ху мусташирātун илā л-‘улā // тадиллу л-‘иқāсу фй мусаннā ўа-мурсали

(Имру’ ал-Қайс, м.: 35–36;
Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 3)

Губы – тёмные:

В племени юная тёмногубая [газель], что стряхивает спелые плоды *арāка*³², выставляя напоказ два ожерелья из жемчугов и хризолитов.

ўа-фй л-ҳаййи аҳўā йанфуду л-марда шāдинун // музāхиру симтай лу’лу‘ин ўа-забарджади

Расплываются её тёмные губы в улыбке [обнажая зубы] – будто распускающийся цветок прорезывает чистый песок на холме, увлажненном росой.

ўа-табсиму ‘ан алмā ка-анна мунаўўиран // таҳаллала ҳурра р-рамли ди‘сун ла-ху надй

(Тарафа, м.: 8; там же: 6)

И слитки жёлтого золота он выдает по два, и рабынь – белых и темногубых.

ўа-би-с-сабйки с-суфри йуд‘ифу-хā // ўа-би-л-бағāйā л-бйди ўа-л-лу‘си

(ал-Ҳāрис б. Ҳиллиза, XXV:12;
The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 226)

Зубы – белые и блестящие:

Раздвигают уста, обнажая белые зубы-хризантемы³³, омытые каплями дождя после прохождения ночного облака...

йуфаллиджна ш-шифāха ‘ан уқҳуўāнин // джалā-ху ғибба сāрийатин қитāру

(Бишр б. Абй Ҳāзим, ХCVIII:8;
там же: 662)

У них [зубы] острые растущие раздельно, сладкие на вкус, чистого белого цвета, сияющие, прохладные...

ўа-зў ушурин шатйту н-набти ‘азбун // нақиййу л-лаўни баррāқун барўду

³² *Salvadora persica* L.

³³ *Chrysanthemum* L.

(ал-Мураққиш ал-Акбар, XLVI:10;
там же: 461)

Когда пленила тебя полным ртом острых сияющих белизной
зубов, сладок его поцелуй, приятен на вкус...

*из тастабй-ка би-зй гурубин ўадиҳин // ‘азбин муқаббалу-ху
лазйзи л-мат‘ами*

(‘Антара, м.: 13;
Die Sieben Mu‘allaқāt... 1891: 27)

Шея – длинная:

Лишь чуть повернется – пленит тебя белой шеей, сияющей как у
изгибающейся вверх длинношеей газели.

*ўа-тасаддафат ҳатта стабат-ка би-ўадиҳин // қалтин ка-мунтасиби
л-газāли л-атлā‘и*

(ал-Ҳāдира, VIII:3;
The Mufaқḡalīyāt... 1918. Vol. 1: 53)

И шею – шею лани, когда покажет, то не найти в ней изъяна, и
убранства она не лишена.

*ўа-джйдин ка-джйди р-ра’ми лайса би-фāҳиши // изā хийа нассат-
ху ўа-лā би-му‘аттали*

(Имру’ ал-Қайс, м.: 34;
Die Sieben Mu‘allaқāt... 1891: 3)

И когда повернулась, её шея была как у юной газели, газелёнка
среди вольных газелей, отмеченная белым пятнышком над
верхней губой.

*ўа-ка-анна-мā лтафатат би-джйди джадāйатин // раша’ин мина л-
гизлāни ҳуррин арсами*

(‘Антара, м.: 60; там же: 29)

Грудь – упругая:

Прелестны её щеки, длинна шея, с выпуклыми грудями, ещё не
дряблыми.

*салтату л-ҳадди таўйлун джайду-хā // нāхиду с-садйи ўа-ламма
йанкасир*

(ал-Маррāр б. Мунқиз, XVI:70;
The Mufaқḡalīyāt... 1918. Vol. 1: 156)

И груди мягкие, подобные шкатулке слоновой кости,
убереженные от рук, осмелившихся до них коснуться.

*ўа-садйан мисла ҳуққи л-‘аджи раҳсан // ҳасāнан мин укиффи л-
лāмисйнā*

(‘Амр б. Кулсӯм, м.: 15;
Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 21)

Широк разрез ворота [певицы], приятна её [грудь] для прикосновений моих сотрапезников, нежна её обнаженная кожа.
раҳйбу қитабу л-джайби мин-хā рафйқатун // би-ҳасси надāмай бақсату л-мутаджарради

(Тарафа, м.: 49–50; там же: 8)

Руки – с полными запястьями и длинными пальцами:

Обиталище девушки с белоснежными боковыми зубами, юной, со стройными боками, полными запястьями.
дāрун ли-байдā’и л-‘аўāриди тафлатин // махдӯмати л-кашҳайни раййā л-ми‘сами

(Бишр б. Абй Хāзим, ХСІХ:3;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 678)

Она касается изящными пальцами, не толстыми – такими, что напоминают забийских песчаных червячков или зубочистки из дерева *исҳил*³⁴
ўа-та‘тӯ би-раҳсин ғайри шаснин ка-анна-ху // асāрй‘у забйин аў масāўйку исҳили

(Имру’ ал-Қайс, м.: 39;
Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 3)

Талия – узкая, бедра и ягодицы – полные:

Мясиста в том месте, где ножные браслеты, прелестная, в боках и животом поджарая.

набйлату маўди‘и л-ҳиджлайни ҳаўдун // ўа-фй л-кашҳайни ўа-л-батни дтимāру

Тяжела всякий раз, как пытается встать, и когда торопится, впадает в одышку.

сақалун кулла-мā рāмат қийāман // ўа-фй-хā ҳйна тандафи‘у нбихāру

(Бишр б. Абй Хāзим, ХСVІІІ:12–13;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 664)

И когда она идёт к своим соседкам, то едва добирается, запыхавшись.

ўа-изā тамшй илā джāрāti-хā // лам такад таблугу ҳаттā танбахир

Плоть одной её ляжки соприкасается с плотью другой, и колышется при ходьбе, напоминая трепетание вырываемых с корнем [финиковых пальм].

³⁴ Вероятно, разновидность *Salvadora persica L.*

дафа ‘ат раблату-хā раблата-хā // ўа-тахāдат мисла майли л-мунқа ‘ир

И она широкобедрая, когда возвращается, полная телом, с тяжелыми ягодицами, покачивая [бедрами] из стороны в сторону.
ўа-хийа баддā ‘у изā мā ақлабат // даҳмату л-джисми радāхун хайдакур

(ал-Маррāр б. Мунқиз, XVI:74–76;
там же: 157)

Тонкие станом они, не запылились их локоны от огорчений, не посещали они охваченных лихорадкой селений [между пустыней и возделываемыми районами или между пустыней и морем].

диқāку л-хусўри лам ту ‘аффар қурўну-хā // ли-шаджўин ўа-лам йаҳдурна хуммā л-мазāлифи

(ал-Мураққиш ал-Акбар, L:3;
там же: 474)

Ее живот упруг и бел, ничуть он не обрюзг, межгрудье гладкое, как зеркало блестящее.

мухафхафатун байдā ‘у гайру муфāдатин // тарā ‘ибу-хā маққўлатун ка-с-саджнаджали

(Имру’ ал-Қайс, м.: 31;
Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 2)

И гибкие обе стороны спины, стройные, удлинённые, а нижние части её с трудом поднимаются с присущей им тяжеловесностью.

ўа-матнай ладнатин самақат ўа-тāлат // риўāдифу-хā танў ‘у би-мā ўалйнā

И широки её бедра для входа в [палатку], и от талии я совершенно обезумел.

ўа-ма ‘каматан йадйқу л-бāбу ‘ан-хā // ўа-кашҳан қад джунинту би-хи джунўнā

(‘Амр б. Кулсўм, м.: 16–17;
там же: 21)

С ослепительно-белым челом, массой густых волос и блестящими боковыми зубами. Ступает неспешно, как ступает истёртыми копытами пугливый [скакун].

ғаррā ‘у фар ‘ā ‘у маққўлун ‘аўāриду-хā // тамшй л-хуўайнā ка-мā йамшй л-ўаджй л-ўаджилу

Идёт она из палатки соседки, подобно облаку, – ни медленно, ни торопливо.

ка-анна мишйата-хā мин байти джāрати-хā // марру с-сахāбати лā райсун ўа-лā ‘аджалу

<...>

И даже недолго споря с собеседником, она утомляется, и дрожат у неё нижняя часть спины и ягодицы.

*из̄а ту‘алиджу қирнан с̄а‘атан фатарат // ўа-ртаджджа мин-х̄а
занӯбу л-матни ўа-л-кафалу*

Узко ей нательное платье [в ягодицах], широка ей верхняя рубаха [в талии], округлая телом, а когда намеревается [встать], её стан едва не преломляется.

*мил’у ш-ши‘ари ўа-сифру д-дир‘и бахканатун // из̄а та’атг̄а
йак̄аду л-ҳасру йанҳазилу*

<...>

Тяжёлая бедрами, с округлыми и мягкими локтями, будто подъёмы её ступней обуты в колючки.

*хиркаўлату фунуқун дурмун мар̄афиқу-х̄а // ка-анна аҳмаса-х̄а
би-ш-шаўки мунта‘илу*

(ал-А‘ш̄а, II:2–3, 7–8, 12;
Zwei Gedichte von Al-’A‘šâ... 1919: 10)

Ноги – прямые, длинные, с крепкими полными лодыжками:

...Стройна станом, сочны её лодыжки...

хад̄има л-кашҳи райй̄а л-муҳалҳали

<...>

Стан тонок, как узкая верблюжья узда из кожи, и голени подобны стеблю склоненного папируса, напоённого влагой.

*ўа-кашҳин лат̄ифин ка-л-джад̄или муҳассарин // ўа-с̄ақин ка-
унбӯби с-сақиййи л-музаллали*

(Имру’ ал-Қайс, м.: 30, 37;
Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 2–3)

Её ножные браслеты вылиты из семидесяти [мисқалей серебра], но когда она их с силой надевает, они лопаются.

*йадрубубу с-саб‘ўна ф̄и ҳалҳ̄али-х̄а // фа-из̄а м̄а акрахат-ху
йанкасир*

(ал-Марр̄ар б. Мунқиз, XVI:77;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 157)

И две [ноги] – колонны яшмовые или мраморные, колечки украшений на них звучно бряцают.

*ўа-с̄арийатай балантин аў руҳ̄амин // йаринну ҳуш̄ашу ҳалйи-
хим̄а р-ран̄ина*

‘Амр б. Кулс̄ум, м.: 18
(Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 21)

Неотъемлемой частью женского образа и одним из важнейших качеств женщины считался источаемый ею аромат³⁵:

Аромат амбры и мускуса соединился с ней, и кожа её светло-жёлтая как гроздь сахарной пальмы.

*‘абақу л-‘анбару ўа-л-миску би-хā // фа-хйа җафрā’у ка-‘урджўни л-‘умур
<...>*

И если отжать аромат мускуса из её рукавов, то будет явлен аромат всего её тела.

ўа-хйа лаў йу‘сару мин ардāни-хā // ‘абақу л-миски ла-кāдат тан‘ақир

(ал-Маррāр б. Мунқиз, XVI:84, 87;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 158–159)

Они везут с собой [женщину] – цитрон³⁶, посыпанный шафраном³⁷, кажется, что её сладостный аромат слышится в носу всегда.

йаҳмилна утруджджатан надҳу л-‘абйри би-хā // ка-анна таṭйāба-хā фй л-анфи машмўму

Будто мускусный мешочек [спрятан] в проборе её волос; протягивающий руку [тянется], чтобы взять его, даже если он и поражен насморком (у него и заложен нос)

ка-анна фа’рата мискин фй мафāриқи-хā // ли-л-бāсити л-мута ‘āṭй ўа-хуўа мазкўму

(‘Алқама б. ‘Абада, СХХ:6–7;
там же: 790–791)

Когда [Умм ал-Ҳуўайрис и Умм ар-] отправились в путь, от них ещё веяло мускусом, как будто дыхание ветра с востока принесло сладкий запах гвоздичных бутонов.

изā қāматā тадаўўа ‘а л-миску мин-хумā // насйма җ-җабā джā’ат би-раййā л-қаранфули

<...>

А утром частички мускуса реют над ложем её, и, нежась во сне до полудня, не подпоясывается, предпочитая завернуться в исподнее.

³⁵ Такой «интегральный подход» привел к расцвету парфюмерного искусства исламского мира, чьи достижения на Западе повторить пока так и не удалось в первую очередь в силу разного значения ароматов в жизни обеих цивилизаций. Мусульманские парфюмеры оставили труды, посвященные изошрённому искусству составления любовных ароматов, применявшихся для умощения волос, одежды, спален. Ароматы менялись от сезона к сезону вслед за изменением влажности (Dalrymple 2004: 213–214; Kudriavtceva 2011: 63–65).

³⁶ Citrus medica L.

³⁷ Crocus sativus L.

ўа-гудҳӣ фатӣту л-миски фаўқа фирāши-хā // на'ўму д-дуҳā лам
тантатиқ 'ан тафаддули

(Имру' ал-Қайс, м.: 8, 38;
Die Sieben Mu'allakāt... 1891: 1, 38)

Аромат, проистекающий к тебе из её рта, как из мускусных
мешочков в корзинке торговца, опережает её боковые зубы.

ўа-ка-анна фāрата тādжирин би-қасӣматин // сабақат 'аўāрида-хā
илай-ка мина л-фами

(‘Антара, м.: 14; там же: 27)

Как нежна соседка по ложу пасмурным ранним утром,
повергающая ниц мужчину – не грубого и не пренебрегающего
благовониями – ради его наслаждения.

ни'ма д-даджӣ'у гадāта д-даджни тасра'у-ху // ли-лаззати л-мар'и
лā джāфин ўа-лā тафилу

<...>

Когда встаёт, тревожит мускус благоуханием, и аромат жёлто-
красного жасминового масла жасмина *самбак*³⁸, исходящий от её
рукавов, распространяется повсюду.

изā тақўму йадӯ'у л-миску асўиратан // ўа-з-занбақу л-ўарду мин
ардāни-хā шамилу

(ал-А'шā, II:11, 13;
Zwei Gedichte von Al-'A'shā... 1919: 10, 12)

«Идеальную» женщину отличала особая манера ношения одежды –
подолы верхних накидок из дорогих тканей волочились по земле:

Она наступает на шёлк, ведь она его не ценит, удлинила она
подол из шёлка, и стелется он за ней.

татā'у л-ҳазза ўа-лā тукриму-ху // ўа-татӣлу з-зайла мин-ху ўа-
таджурр

(ал-Маррāр б. Мунқиз, XVI:81;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 158)

Я вывел её, мы пошли, а за нами, замечая следы, волочилась пола
накидки с узорами в виде седла.

ҳараджту би-хā амшӣ таджурру ўарā'а-нā // 'алā асарай-нā зайла
мирғин мураҳҳали

<...>

Предстало пред нами стадо диких коз, как девы Даўāра в
покрывалах, струящихся долу.

³⁸ Родиной растения *Jasminum sambac* (L.) Aiton является небольшой регион юго-восточных Гималаев, Бутан, территории Индии и Пакистана. В Аравии термином занбақ называли ввозимую через Иран уже готовую эссенцию белых цветов жасмина *самбак*, отличающуюся глубоким пряным ароматом.

*фа-‘анна ла-нā сирбун ка-анна ни‘аджа-ху // ‘азāрай даўāрин фй̄
мулā’ин музаййали*

(Имру’ ал-Қайс, м.: 28, 63;
Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 2, 4)

Интересно, что в данном случае речь может идти равно как о благородных госпожах, так и о роскошных невольницах – певицах и музыкантшах:

И сколько раз [я проводил время] с девицами, волочащими шёлковые одежды, и с девицами, которые тащат у себя на задду мехи с вином.

*ўа-с-сāхибāту зуйўла л-ҳаззи аўинатан // ўа-р-рāфилāту ‘алā
а‘джāзи-хā л-‘иджалу*

(ал-А‘шā, II:16;
Zwei Gedichte von Al-’A‘šā... 1919: 16)

[Верблюдица] горделиво вышагивает с ниспадающим хвостом, как вышагивает невольница на пиру, показывающая своему господину полы ниспадающего платья.

*фа-зāлат ка-мā зāлат ўалидату маджлисин // турā рабба-хā азйāла
саҳлин мумаддади*

(Тарафа, м.: 44;
Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 8)

[Он дарит] и невольниц юных, чванливо подбрасывающих на ходу подолы длинные накидок цельных. Их освежил, как будто бы газелей на равнине, приятный сон полудней знойных.

*ўа-р-рāкидāту зуйўла р-райти фāнақа-хā // барду л-хаўāджири ка-
л-ғизлāни би-л-джаради*

(ан-Нāбиға, 6:30;
The Divans of the Six Ancient Arabic Poets... 1870: 7)

Разнообразные произведения ювелирики – также важная часть образа женщины:

Посмотри, мой друг! Ты видишь путешествующих на верблюдах женщин? Они уехали поспешно, усевшись в просторные кузова.

*табассар халил-й̄ хал тарā мин за ‘ā’инин // ҳараджна сирā‘ан ўа-
қта ‘адна л-мафā’имā*

<...>

Они украсились гиацинтами и золотыми бусинами и дутыми шарами из расплавленного золота, и зафāрийскими ониксами, и парными жемчугами.

*таҳаллайна йāқўтан ўа-шазран ўа-қйғатан // ўа-джаз‘ан
зафāрийан ўа-дурран таўā’имā*

(ал-Мураққиш ал-Асғар, LVI:7, 9;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 500–501)

И они надели ожерелья в один и два ряда из серебряных бусин и кораллов, обвивающих сочленения.

*‘āлайна мад‘уфан ўа-фардан сумўту-ху // джумāнун ўа-
марджāнун йашудду л-мафāсилā*

И в каждую пронзённую мочку ушей вставляют они тяжёлые жемчуга, хотя и шеи их не остались без украшений.

*йарудна қи‘āба д-дурри фй кулли ҳиджджатин // ўа-лаў лам такун
а‘нāқу-хунна ‘аўāтилā*

(Лабīд, XL:43–44;
Die Gedichte des Lebīd... 1891: 22)

Ты слышишь шорох её украшений, когда она удаляется, словно молит о помощи шелестящий на ветру кустарник *‘ишриқ*³⁹.

*тасма‘у ли-л-қалии ўасўāсан изā нқарафат // ка-мā ста‘āна би-
риқин ‘ишриқун заджилу*

(ал-А‘шā, II:4;
Zwei Gedichte von Al-’A‘šā... 1919: 10)

Имеющиеся характеристики позволяют говорить не столько о визуальном, сколько о кинестетическом образе идеального женского тела – плотного и объёмного, неспешно передвигающегося в пространстве, при этом сладостного и благоуханного. Вероятно, именно такое представление должно было складываться в сознании слушателей пророка о сотворённых и предназначенных для праведников обитательницах рая, обозначаемых в Коране целым рядом терминов, в том числе и *хўр*⁴⁰ (52:20; 56:22; 55:72; 44:54; см. также 56:35–38; 78:33; 37:48–49; 38:52). Все упоминания о них относятся к *қўрам* раннего мекканского периода, со всей выразительностью изображающих потусторонний мир. При этом необходимо отметить, что в мекканских *āйатах* содержатся также сведения и о совместном пребывании

³⁹ *Senna italica* Mill./*Cassia italica* (Mill.) Spreng.

⁴⁰ От корневой основы *х-ў-р* с базовым значением «быть чёрным (о глазах)» или «быть белым (о коже)». Возможен перевод «белолицые, черноокие», т. е. те, у которых белки глаз резко контрастируют с чернотой зрачка. Джеффри полагает, что зафиксированное доисламской поэзией значение «быть белым (о коже)» для данной основы является результатом проникновения в язык северных арабов словоупотребления соседей-христиан, а сам образ «райских дев» – иранским влиянием (Jeffery 1938: 117, 119–120). Ср. также: Бертельс 1965: 84–102.

праведных мужей и их жён (*азӯадж*) как в раю (36:55-56; 43:69–70), так и в геенне (37:22–23).

Чрезвычайно интригующей остаётся проблема наличия/отсутствия связи между обитательницами рая и удостоенными вечного блаженства земными женщинами. Вероятно, что в мединский период в рамках разработки правовых норм для увеличивающейся мусульманской общины возникла необходимость обозначить место в раю и для уверовавших праведниц (*му'минāt*), называемых «жёнами очищенными» (*азӯадж муṭаххара*) с акцентом на том, что в ином мире их земная женская сущность претерпит некоторые изменения (Smith, Haddad 1975: 39–50): «И обрадуй тех, которые уверовали и творили благое, что для них сады, где внизу текут реки. Всякий раз, как им даются в удел оттуда какие-нибудь плоды, они говорят: „Это то, что было даровано нам раньше“, – тогда как им доставлено только сходное. Для них там – жёны очищенные (*азӯадж муṭаххара*), и они там будут пребывать вечно»* (2:23, см. также 3:13 и 4:57).

В *ҳадӣсах* и экзегетической литературе *ҳӯр* отчётливо понимаются как существа неземного происхождения, отличные от земных *му'минāt*. В близком соответствии с доисламской поэтической традицией чувственный образ райских дев получил значительное развитие в исламском богословии и в народной литературе, где их «описывают как существа различных цветов, созданных из шафрана, мускуса, амбры, как имеющих прозрачную кожу и тело, усыпанное драгоценностями» (Пиотровский 1991: 283).

Принципиальное отличие обитательниц рая от чувственных доисламских чаровниц состоит в том, что в рамках комплекса представлений, закреплённых текстом Корана, детальное описание тектоники «неземных» дев отсутствует, их внешний облик немислим за завесой, на передний план выдвигается их главный атрибут – обращенный лишь на супруга взор удивительно выразительных очей, в котором сосредоточена их драгоценная девственная красота. Такой вывод можно сделать исходя из целого ряда коранических эпитетов, которыми наделяются «неземные» девы: они

«добротные» (*хайрāt*, 55:70), «прекрасные» (*хисāн*, 55:70), «черноокие» (*хūr*, 44:54; 52:20; 55:72; 56:22), «большеглазые» (*‘йн*, 37:48; 44:54; 52:20; 56:22), «сдерживающие взгляды» (*кāсирāt ат-тарф*, 37:48; 38:52; 55:56) (Lane 1863: 2535), подобные «жемчугу хранимому» (*ал-лу’лу’ ал-макнūн*, 56:23), «гиацинтам и кораллам» (*ал-йāкūt ‘а-л-марджāн*, 55:58), «скрытые в шатрах (букв.: шалашах из листьев)» (*мақсūrāt фй л-хийām*, 55:72), «не коснулся их прежде них ни человек, ни джинн» (55:56; 55:74), как будто бы они «яйца хранимые» (*байд макнūн*, 37:49).

Ещё одна характеристика «идеальной женщины», заслуживающая особого внимания, – это юный возраст, который так точно определяет в своей му‘аллаке Имру’ ал-Қайс:

С обожаньем возрится степенный муж на подобную ей, едва лишь достигнет той рослой стати, что бывает между теми, кто в женской рубахе и в сорочке девичьей.

*илā мисли-хā йарнū л-ҳалīму сабāбатан // изā-мā асбакаррат
байна дир‘ин ‘а-миджўали*

(Имру’ ал-Қайс, м.: 41;
Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 3)

В лирических вступлениях к *қасйдам* доисламских поэтов сокровенные чувства, как правило, выражаются в весьма сдержанной форме коллективного сожаления о безвозвратно ушедшем времени – о покинувших стоянку и отправившихся в путь женщинах чужого племени, среди которых, быть может, находится и возлюбленная протагониста. У ‘Абйда б. ал-Абраса, например, эти путешественницы являют собой в некоторой степени стилизованный образ юных девушек с очевидными признаками полового созревания, т. е. вступивших в брачный возраст. Они наделяются целым рядом символизирующих идеальную женственность эпитетов, два из которых использованы в тексте Корана для описания райских дев. При этом важно отметить и употребляемый поэтом термин *‘āнис*, который указывает не только на физиологический, но и на социальный статус возлюбленной протагониста – достигшей зрелости женщины, по какой-либо причине не

вступившей в брак и проживающей со своими родственниками на положении девственницы (Lane 1863: 2173-2174).

Посмотри, мой друг! Ты видишь путешественниц в кузовах? Они вступили в Ґумайр, и перед ними простираются низины.

табаҫсар халил-й хал тарā мин за ‘ā’ини // салакна ғумайран дўна-хунна ғумўду

На верблюдах светлой масти восседают обладательницы набухающих грудей, тонкие в талии, девственные, приветливые и белолицые.

ўа-фаўқа л-джимāли л-нā‘иджāти каўā‘ибун // маҳāmйсу абкāрун аўāнису бйду

Как часто входил я в палатку к юным девицам, отбрасывающим полог, чтоб навестить там одну незамужнюю, сраженную [любобным] недугом.

ўа-байти ‘азāрā йартамйна би-ҳидри-хи // даҳалту ўа-фй-хи ‘āнисун ўа-марйду

(‘Абйд б. ал-Абраҫ, X:1–3;
The Dīwāns of ‘Abīd Ibn al-Abraṫ... 1913: 34)

Аўс б. Ҳаджар в описании привлекательности и приятного нрава молодой супруги, с которой у протагониста произошел тягостный разрыв, применяет достаточно редко встречающийся термин ‘арўб (мн. ‘уруб), также вошедший в текст Корана.

Простись с Ламйс прощаньем резким и ругательным за то, что она упорствовала в упреках вслед за добрым отношением.

ўадди ‘ ламйс ўадā‘а ҫ-ҫāрими л-лāҳй // из фаннакат фй фасāдин ба‘да ислāҳи

Когда она пленила блеском своих зубов и изяществом дёсен – сладких без примеси горечи,

из тастабй-ка би-масқўлин ‘аўāриду-ху // ҳамши л-лисāти ‘изāбин ғайри мимлāҳи

Я забавлялся с ласковой, подобной белой антилопе супругой, стыдливо сдерживающей страсть, покоряющей человека разумного, которая не глядела так сурово.

ўа-қад лаҳаўту би-мисли р-ри’ми āнисатин // туҫбй л-ҳалима ‘арўбин

(Аўс б. Ҳаджар, 5:1–3;
Дйўāн Аўс б. Ҳаджар... 1979: 13)

Таким образом, для богобоязненных последователей пророка, избежавших соблазнов земной «любви страстей» (3:14), сотворены

девственницы (*абкār*, 56:36) с выступающими бугорками груди (каўā‘иб, 78:33), чья страстность сдерживается стыдливостью (‘уруб, 56:37), сверстницы (*атрāб*, 38:52; 56:37; 78:33) – одинакового, лучшего возраста, прелестный образ которых бережно хранил в своей памяти ‘Антара:

Я стоял там, [где северный ветер стёр следы жилищ у *ўādī* ар-Рамл], и слёзы из век обильно лились на опустевшие обители довольства.

ўақафту би-хи ўа-дам‘-й мин джуфўн-й // йафйду ‘алā мағāнй-хи л-хаўālй

Я вопрошал о девушке из банū қурād и о её красавицах-сверстницах...

усā’илу ‘ан фатāти банй қурāдин // ўа-‘ан атрāби-хā зāти л-джамāли

(‘Антара, 109:2–3;

‘Антара б. Шаддād... 1893: 62)

При этом сам райский сад представлен как место реализации для праведников всех чаяний и желаний, порождённых особенностями культурной среды, сложившейся на Аравийском полуострове. Так, в тексте Корана три раза упоминаются вечно юные, подобные жемчугу, мальчики, разливающие праведникам в драгоценные сосуды пряный напиток, от которого «не страдают головной болью и ослаблением» (56:17–19; 52:23–24; 70:17–19). Фрагмент *қасйды* Асўада б. Йа‘фўра, жившего, согласно комментариям Ч. Лайалла (*The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 2: 161*), при дворе последнего лахмидского правителя Ну‘мāна III б. ал-Мунзира (правил в 582 – ок. 602 гг.) являет собой уникальный пример распространённого представления о «рае на земле» в персидском стиле:

Бывало, причесав волосы, я приходил по вечерам к виноторговцу, чтоб истратить своё имущество с покорностью и чрезвычайной щедростью.

фа-ла-қад арўху ‘алā т-тиджāри мураджджалан // мазилан би-мāl-й лаййинан аджйād-й

Тогда я наслаждался сладостным вкусом моей юности – вином первой выжимки, смешанным с влагой утреннего облака.

ўа-ла-қад лахаўту ўа-ли-ш-шабāби лазāзатун // би-сулāфатин музиджат би-мā’и гаўād-й

Вином, купленным у гнусавого подпоясанного [чужеземца] с каплями подвесок, вдетых в уши. Он прибыл с ним ради дирхамов, изображениям на которых поклоняются...

мин хамри зй натафин аганна мунаттакин // ўафā би-хā ли-дарāхими л-исджāди

И с ним бежит усердный [мальчик-виночерпий], украшенный двумя жемчужными шарами, и пальцы его стали тёмно-красными от шелковичных ягод.

йас‘ā би-хā зў тўматайни мушаммирун // қана ‘ат анāмилу-ху мина л-фирсāди

И белоликие, словно полные луны или изваяния, нежные девушки идут с большими чашами.

ўа-л-бйду тамшй ка-л-будўри ўа-ка-д-думмā // ўа-наўā‘имун йамшйна би-л-арфāди

И эти белоликие, подобные страусиным яйцам, сокрытым в гнезде среди песчаных и каменистых холмов, поражают разум [своими взорами].

ўа-л-бйду йармйна л-қулўба ка-анна-хā // удҳиййу байна сарйматин ўа-джамāди

Они произносят добрые речи, и как же они нежны, эти девушки с белыми лицами и кроткими сердцами!

йантиқна ма‘рўфан ўа-хунна наўā‘имун // бйду л-ўуджўхи рақйқату л-акбāди

Беседу они ведут тихим голосом в изысканной манере, и добиваются того, к чему стремятся, не прибегая к восклицанию.

йантиқна маҳфўда л-ҳадйси тахамўсан // фа-балагна мā ҳāўална гайра танāдй

(ал-Асўад б. Йа‘фўр, XLIV:20–27;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 452-454)

Необходимо учитывать и тот факт, что в Коране и доисламской поэзии можно найти целую серию заимствований из среднеперсидского и арамейского языков, связанных с предметами роскоши, равно как и то, что изображения рая в Коране обнаруживают параллели в сāsāнидской торевтике⁴¹. Все это ещё раз указывает на Персию, а точнее – на заселённые арабами, но зависимые от Сāsāнидского Ирана государственные образования типа лаҳмидского княжества, как на источник бытовавших во Внутренней Аравии времён пророка изысканных предметов и их образов. Именно они так или иначе находили своё отражение в коранических описаниях рая,

⁴¹ Подробнее см. ниже: 2.4.

символизируя всё самое лучшее из того, что слушатели пророка могли представить себе. Здесь и тенистые сады с источниками кристально чистой и прохладной воды, и превосходное вино, и спелые фрукты. В коранических проповедях можно найти изображения райских жилищ, напоминающих византийско-сирийские резиденции с внутренней обстановкой персидского образца, равно как и чудесные образы райских насельниц, представления о которых были сформированы в первую очередь доисламской поэзией, глубоко пронизывающей повседневную жизнь Аравии той поры.

1.2. Одежда

Вплоть до сегодняшнего дня важнейшей сводной работой по истории мусульманского костюма является основанный на анализе письменных источников труд Р. Дози (Dozy 1845). Спустя 90 лет этот труд был дополнен Р. Леви (Levy 1935). Событием стала публикация в Бейруте непревзойденной монографии Р. Б. Сарджента, посвящённой истории исламского текстиля вплоть до монгольского завоевания (Serjeant 1972)⁴².

Аравийская наскальная живопись 1–2-го тыс. до н. э. представляет закутанных в покрывала женщин и мужчин, носящих совсем небольшие набедренные повязки. Геродот (484–425 до н. э.), родившийся в Малой Азии и объехавший, среди прочего, Вавилон, Ассирию и Египет, отмечал в своей «Истории», что одеждой жителей Аравии была *ziræ* (ср. *изāp*) – длинное одеяние, прихваченное поясом (Herodotus... 1806. Vol. 4: 9 (VII, 69)). Страбон (64/63 г. до н. э. – ок. 23/24 г. н. э.), автор великой семнадцатитомной «Географии», почти полностью дошедшей до наших дней, писал, что туники жителям Набатей заменяют опоясывания вокруг бёдер (The Geography of Strabo... 1930. Vol. 7: 369 (XVI, 4, 26)). К этому времени в Аравии отчётливо прослеживается влияние внешних культур: аравитяне, жившие вдоль границ Сирии, в одежде следовали эллинистическим традициям, которые проникали

⁴² См. также: Stillman 1999. Подробная библиография по вопросу: Stillman 1979: 130–138.

и вглубь полуострова; правителей месопотамской Хатры на статуях одеты по парфянской моде (хитон, накидка с рукавами, иногда штаны). Один из наиболее выдающихся раннехристианских писателей и теологов карфагенец Тертуллиан (160–225) отмечал, что жительницы Аравии закутывались в свои покрывала до самых глаз (*On the veiling of virgins (De Virginibus Velandis)*, 17.1; Dunn 2004: 114). Легко заметить, что и сегодня сохранение в одежде древнейших традиций во многом обусловлено особенностями климата.

Домашние животные издавна снабжали жителей Аравии шкурами и шерстью, которые использовались для изготовления необходимых в быту вещей. Упоминание этих важных продуктов животноводства мы встречаем в *айате* 16:80, где речь идёт не только о кожах скота (*джулуд ал-ан'ам*), но и о трех видах шерсти – *асу'аф*, *аубар* и *аш'ар*⁴³. Мягкую шерсть верблюдов (*убар*)⁴⁴ обычно не стригут⁴⁵, она висит на шее и боках животных до тех пор, пока не упадёт сама по себе. Женщины собирают её в период наиболее интенсивной линьки, в апреле и мае (Musil 1928: 349). Для прядильных работ больше подходит волос козы (*ша'р*)⁴⁶, чем довольно короткие волокна верблюжьей шерсти. Прежде чем приступить к прядению, шерсть бьют и расчесывают. Под словом *су'ф*⁴⁷ главным образом понимается овечья шерсть. Перечисленные материалы являлись основным сырьём текстильного производства во всей Аравии. Прядение и ткачество практиковалось как оседлым, так и кочевым населением. Шерсть верблюдов, овец и коз находила применение в самых различных областях повседневной жизни. Сотканые из

⁴³ Ибн Касир (1301–1373) – едва ли не единственный арабский комментатор, соотнёсший эти лексемы с конкретными видами животных – овцами, верблюдами и козами соответственно (Ибн Касир 2000. Т. 8: 337).

⁴⁴ Ал-Хурай'а, V:28: «Одновременно он дарит сто породистых верблюдов, у них двухслойная шерсть (*ал-у'ахибу л-ми'ата л-хиджана ма'ан ла-ха'убарун муз'ахар*)» (Goldziher 1892. Bd. 46: 195).

⁴⁵ Иногда женщины выбирают животное с густым волосяным покровом и при помощи грубого лезвия состригают столько шерсти, сколько возможно, теряя при этом до трети общего её объёма (Doughty 1921. Vol. 1: 429–430).

⁴⁶ Абӯ Зу'айб, 9:8: «И полагаю, что я в любви к Умм ар-Рахйн похож стал на газель, что загнана в волосяную западню (*уа-аз'уму анн-й'уа-умма ар-рахйни // ка-з-зайи сйқа ли-хабли ш-ша'р*)» (Абӯ Са'йд ас-Суккари 1965. Т. 1: 114).

⁴⁷ Алқама б. 'Абада, 112:14–16: «Богатство, как шерсть, которой забавляются, ведь она вновь отрастает на коротконогих овцах после того, как их остригут (*уа-л-малу су'фу қарарин йал'абӯна би-хи // 'ала' никадати-хи у'афин уа-маджлӯму*)» (Arazi, Masalha 1999: 67). *Нақад* (мн. *никад, никāда*) – название коротконогой овцы, уродство которой вошло в поговорку. Именно такие овцы давали шерсть самого высокого качества.

неё изделия составляли основу предметного мира кочевников: шерсть шла на изготовление палаток *ахбййа* (ед. *хибā'* – волосяная, шерстяная палатка), веревок (*хабл*) различного назначения, внутripалаточных и домовых завес (*ситр*, *хиджāб*), различных подстилок (*михād*, *фирāш*), элементов упряжи, и, разумеется, разнообразной одежды (*либāс*). Все это ёмко представлено в упомянутом выше *āйате* 16:80: «Аллāх дал вам в ваших домах жильё и дал вам из кож скота дома, которые вы легко переносите в день вашего выступления и в день вашей остановки; от овечьей шерсти, от верблюжьей шерсти и от волоса их – утварь и пользование до времени (*ўа-мин асўāфи-хā ўа-аўбāри-хā ўа-аш‘āри-хā асāсан ўа-матā‘ан илā хйнин*)».

В связи с описанием Судного дня в Коране дважды встречается понятие *‘ихн*, обозначающее трёпаную шерсть, шерстяные очёсы или шерстяную пряжу, окрашенную в разные цвета: «...в тот день, когда небо будет, как медь расплавленная, и будут горы, как шерсть (*ал-‘ихн*)» (70:8 – 9); «в тот день, люди будут, как разогнанные мотыльки, и будут горы, как расщипанная шерсть... (*ал-‘ихн л-манфўш*)» (101:5). *‘Ихн манфўш* – это и нечёсаная, мягкая, подобная вате шерсть, это и отбеленные, очищенные от всех загрязнений и спутанные или укороченные нити, намотанные на прялку (Наеуртнер 1966: 27). В таком значении мы встречаем этот термин в описании кистей ярких тканевых занавесей, покрывающих верблюжьего кузова, в которых путешествовали женщины:

В любом месте, где бы они ни сделали привал, остаются клочки шерсти, напоминающие нетронутые красные ягоды паслёна.
ка-анна футāта л-‘ихни фй кулли манзилин // назална би-хи хаббу л-фанā лам йухаттами

(Зухайр, м.: 12;
Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 12)

В доисламской Аравии широко практиковалось окрашивание шерстяного волокна, нитей и тканей. Красящие вещества получали из разнообразных растений: алый цвет, например, достигался в результате кипячения в верблюжьей моче (The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-

Bukhārī... 1997. Vol. 1: 245 (Book 8, Chapter 7)) определённого вида белых грибов-макромицетов вместе с квасцовой протравой; для окрашивания в жёлтый цвет⁴⁸ использовался шафран посевной (за‘фарāн, *Crocus sativus*), сафлор красильный (му‘аџфар, *Carthamus tinctorius*) и листья выращиваемого в Йемене дерева или кустарника *џарс*, идентифицируемого как *Memecylon tinctorium* (Doughty 1921. Vol. 1: 356; Musil 1928: 107, 121; The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī... 1997. Vol. 2: 356 (Book 25, Chapter 23), 415 (1660); Vol. 7: 403 (5847), 405 (5852); Al-Hassan, Hill 1986: 176).

Во время прядения женщины держат в руке веретено, на которое накручивается нить. Они могут заниматься этим на ходу или сидя на верблюде при перекочёвках (Doughty 1921. Vol. 1: 220; Musil 1928: 67): «Прядущая женщина держит волокно (шерсть) под мышкой, в левой руке у неё палочка веретена – ‘*ӯд ал-марзал*, она скручивает на правом колене нить, которая проходит сквозь маленькое кольцо – *суммāрат ал-марзал* и наматывается на веретено. Когда веретено наполняется, клубок снимают» (Musil 1908. Bd. 3: 124). Пряжа называется *газл*⁴⁹. Очень часто для прядения женщины смешивают верблюжью и овечью шерсть, а также козий волос (Doughty 1921. Vol. 1: 225). Если необходима более прочная нить, то женщины соединяют две или три нити и обычно ссучивают их. Термин *газл* использован в Коране один раз в *āйате* 16:92, речь в котором, судя по всему, идёт о конфликте среди мусульман, возникшем в Йасрибе: «Не будьте таковы, как та, которая расстроила свою пряжу, после того как укрепила её (*нақадат газла-хā мин ба‘ди қуўўатин анқасан*). Вы свои клятвы обращаете в обман между вами, потому что одна группа из вас многочисленнее другой. Аллāх только испытывает вас этим, и он разъяснит вам в день воскресения то, в чем вы разногласили». Е. А. Резван установил, что сборники арабийских пословиц (*амсāl*) (Ахмад б. Мухаммад ал-Майдāнī 1310/1892–93: 172)

⁴⁸ Первоначально малиновый, быстро становящийся жёлтым под воздействием света.

⁴⁹ Ибн ‘Асийа, 227:6: «Словно клубок шерсти, протекающий в своих нитях. Даже если мы бросим его, то всё равно снова скатаем (*ка-куббати л-газли таджрī фй амиддати-хā // изā рамаўнā би-хā ‘уднā нудахдī-хā*)» (Wellhausen 1884: 58).

«донесли до нас *масал*: *ахраку мин нāқида газла-хā* (вариант – *ахрқу мин нāқиса газла-хā*): „Бестолковее, чем та, которая распустила свою пряжу“. Поговорка, бытовавшая до ислама, после того, как она была зафиксирована Кораном, обросла подробностями. Комментаторы стали приводить имя этой женщины-қурайшитки: Умм Райта бт. Ка‘б б. Са‘д б. Тайм б. Мурра. А речь в этом *айате*, судя по всему, идёт о конфликте, возникшем в Медине между *мухāджирами* и *ансāрами*, который грозил серьезно ослабить позиции мусульман в целом. Приводя известную всем пословицу, Мухаммад как бы говорил: „Столько сил затрачено на объединение! Любой раскол, любые распри между мусульманами на руку лишь врагам. Не становитесь похожими на эту глупую женщину, столько трудившуюся и оставшуюся ни с чем!“» (Резван 2001: 109).

Одежда кочевников Аравии всегда была простой и функциональной. Из грубо сотканных материалов кочевники издавна изготавливали предметы самого простого покроя. Обычно два больших куска ткани просто сшивались вместе. Европейские путешественники не раз отмечали, что во время сезона холодов бедуины, «одетые не лучше, чем мертвецы» (Doughty 1921. Vol. 1: 225), очень часто страдали от непогоды и бурь. Большая часть их болезней была связана с переохлаждением, приводящим к ослаблению их физической выносливости. Коран обещает уверовавшим в рай: «Ведь тебе можно не голодать там, и не быть нагим (*ўа-лā та‘рā*), и не жаждать там, и не страдать от зноя» (20:118–119; ср. 76:13), и это обещание имеет особое значение именно для кочевников.

Как показывают источники, одежда из кусков кожи или меха (*ихāб*, *фарў*) являлась достоянием людей, относящихся к самым низшим социальным стратам. Так, в «Сйре» приводится стихотворный ответ некоего ‘Атййи б. ‘Уфаййифа ан-Насрй ал-‘Аббāсу б. Мирдāсу ас-Суламй одному из поэтов-мухāдрамов:

Разве Рифā‘а хвастается Хунайном? Да ‘Аббās, её сын, сосёт овец, лишенных молока!

*а-фāхиратун рифā‘ату фй̄ хунайнин // ўа-‘аббāсу бну рāди‘ати л-
ллиджāби*

Тебе хвастаться, все равно что [уподобиться] рабыне, которая
вышагивает в накидке своей госпожи, [наброшенной на] одеяние
из кож, волочащееся [по земле].

*фа-инна-ка ўа-л-фиҳāра ка-зāти миртин // ли-раббати-хā ўа-
тарфулу фй̄ л-ихāби*

(‘Атййа б. ‘Уфаййиф ан-Насрй̄,
Ибн Хишām 1990. Т. 4: 103)

‘Антара сравнивает страуса с рабом в меховой одежде:

Пришёл мелкоголовый проведать яйца [своей самки] в зў-л-
‘Ушайре. Похож он на безухого раба в длинной меховой одежде.

*са‘лин йа‘ўду би-зй̄ л-‘ушайрати байда-ху // ка-л-‘абди зй̄ л-
фарўи т-таўйли л-аслами*

(‘Антара, 46:8;
Arazi, Masalha 1999: 28)

До середины XX в. одежду этого типа можно было увидеть
исключительно на представителях североаравийского племени сўлайб,
составляющих особую этнокультурную группу и обладающих самым низким
социальным статусом (Lancaster W., Lancaster F. 1999; Doughty 1921. Vol. 1:
281–282).

Одежду для холодного времени года подбивали или оторачивали
мехом зайца. Ан-Нāбиға, говоря о стервятниках на поле сражения,
сравнивает их со стариками, что сидят в одеждах из заячьих шкурок
(*джулўса ш-шуйўхи фй̄ сийāби л-марāниби*) (Ан-Нāбиға, 3:2; Arazi, Masalha
1999: 1).

Традиционно для Внутренней Аравии источником текстильной, как,
впрочем, и другой ремесленной продукции, являлся Йемен (Большаков 1989:
32) и особенно город Наджрāн, откуда поставлялась одежда для
состоятельных жителей оседлых центров, сделанная из узорчатых и
полосатых тканей и украшенная кистями и бахромой. В доисламской поэзии
мы нередко встречаем различные термины, обозначающих виды йеменских
тканей и одежд, отличающихся подобным типом орнамента: *бурд/бурўд* –
полосатая одежда, ткань, накидка; *ҳибара* – йеменская полосатая ткань;

шар‘абий – сорт полосатой ткани; *муфаўўаф* – тонкий; в белую полоску (плащ); *му‘аддад* – раскрашенный, полосатый (о ткани, одежде), *атхамий* – полосатый, пёстрый (о ткани) (Полосин 1995: 49, 104, 249, 328, 380, 68)⁵⁰. Изделия местных ткачей были высококонкурентны как до возникновения ислама, так и в последующие века: «„Какое же это путешествие?“ – спросил я. Сказал: „Хочу я привезти в Китай персидскую серу, слышал я, там на неё огромные цены, а оттуда повезу китайский фарфор в Рӯм, румийский шёлк – в Индию, индийскую сталь – в Халаб, халабское стекло – в Йемен, а йеменские ткани – в Фарс“» (Са‘дй 1959: 134). По преданию, после смерти пророка потомкам остались два его одеяния йеменского происхождения, одно из них представляло собой полосатую мантию *бурда*. Подобная, по-видимому, представлена и в *му‘аллаке* Имру’ ал-Қайса:

В первых струях своего мощного ливня Сабйр сравним с вождем
людей, завернувшись в полосатый плащ,

*ка-анна сабйран фй ‘аранйна ўабли-хи // кабйру унасин фй
биджәдин музаммали*

И ранним утром вершина горы ал-Муджаймир в круговороте
потока и мути напоминает вращение веретена.

*ка-анна зурә ра ‘си л-муджаймири гудўатан // мина с-сайли ўа-л-
гусә’и фалкату миғзали*

Сбрасывает своё содержимое туча в пустыне ал-Ғабйт, словно
йеменец, прибывший с тюками богатых тканей.

*ўа-алқә би-саҳрә’и л-ғабйтй ба ‘ә‘а-ху // нузўла л-йаманийй зй л-
‘ийәби л-мухаммили*

(Имру’ ал-Қайс, м.: 77–79;
Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 5)

Но одновременно во Внутренней Аравии сохранялась традиция презрительного отношения к людям, занимающимся ремёслами, ремеслом ткача в том числе. Известно, что ‘Али б. Абй Талиб (599–661) дал вождю хадрамаўтских киндитов ал-Аш‘асу б. Қайсу ал-Киндй (ум. в 660 или 662 г.)

⁵⁰ При этом необходимо отметить, что дошедшие до нас памятники предисламской поэзии сохранили обширную номенклатуру тканей и одежды, что возможно связано с диалектальными различиями того периода.

презрительное прозвище: «ткач, сын ткача, лицемер, сын неверного», и подобным образом могли назвать любого из йеменцев⁵¹.

Наконец, в Аравии был хорошо известен шёлк, привозимый на полуостров с разных направлений. В южноаравийских портах начиналось одно из ответвлений Великого шёлкового пути. Другое его направление проходило через ал-Хйру, столицу лахмидов. Найденные при раскопках в Пальмире археологические памятники неопровержимо свидетельствуют, что китайские шелка достигали этих мест уже в I–II вв. н. э. (Moi, Zénobie reine de Palmyre... 2001: 291, 356). Египет и Сирия создавали другое возможное направление знакомства жителей Внутренней Аравии с дорогими шелками. В пределы Византийской империи шёлковые ткани, равно как шёлк-сырец и нить, долгое время привозили также из Китая, но при Юстиниане I (правил в 527–565 гг.) в империю удалось завести гусениц шелкопряда и реализовать полный цикл производства шёлка. Здесь создавались, в частности, необычайно дорогие (в буквальном смысле на вес золота) желтовато-зеленоватые, алые, синие изукрашенные и тяжёлые ткани⁵², немедленно нашедшие свой путь на Ближний Восток, где вскоре шелководство получило дальнейшее развитие.

Шёлк был необычайно, неприлично дорог. В «Сйре» Ибн Исхāқа/Ибн Хишāма описывается приезд к Мухаммаду посланцев племени *кинда*: «они зашли к пророку в мечеть, причёсанные, подкрашенные сурьмой, в одеждах христианских священников, отделанных по краям шёлком (*харйр*)... Пророк спросил: „Разве вы не приняли ислам?“ Они ответили: „Нет“. Пророк спросил: „А что это за шёлк (*харйр*) у них на шее?“ Аз-Зухрй рассказывает: „Они сорвали шёлк (*харйр*) с шеи и отбросили его прочь“» (Ибн Хишām 1990. Т. 4: 228). Ещё в одном случае в «Сйре» упомянуто письмо от «правителя племени *гассан*», написанное на куске шёлка (*харйр*) (там же: 176–177).

⁵¹ Эта традиция сохраняется и поныне (Родионов 2009: 346–350; Lecker 1995: 641, п. 28).

⁵² При прядении тяжёлого шёлка (твил, самит) основные нити были полностью закрыты утком (Burnham 1980: 180).

В Коране употребляются три термина для обозначения шёлковых тканей, упомянутых лишь как одеяние праведников в раю: *харйр*, *сундус* и *истабрак*. Термин *харйр* восходит к арабской глагольной основе *х-р-р* с базовым значением «быть горячим, жарким, знойным» и обозначает одежду, целиком сделанную из шёлка (*ибрйсам*), либо шёлковый элемент одеяния: «Одеяние их там – шёлк» (*йа-либāсу-хум фй-хā харйрун*, 22:23; 35:33); «И вознаградил их за то, что они вытерпели, садом и одеждой шёлковой»* (*джаннатан йа-харйран*, 76:12). *Сундус*, род мягкого шелка, в своей этимологии предположительно восходит к одному из древнегреческих прототипов: *σινδών* (лат. *sinдон*) «лёгкое льняное полотно»; *σάνδυξ* (лат. *sандух*) «марена» (*Rubia tinctorum*), травянистое растение, из корней которого получали ярко-красный краситель для шерсти, льна, шёлка и кож, и *σάνδυκες* (лат. *sандыces*) «светло-красная полупрозрачная женская одежда лидийских празднеств» (Making Textiles in pre-Roman and Roman Times... 2013: 179). Этот термин зафиксирован и в доисламской поэзии. Ал-Муталаммису принадлежит красочное описание верблюда, в котором использовано множество интересных для нас терминов: «на передних и задних ногах – шёлк (*сундус*), на морде – парча (*дйбāдж*), а над хребтом его – ткани с двойным утком (*дайāбўза*)» (Ал-Муталаммис, XIV:3; Vollers 1906: 198). В Коране *сундус* употребляется только вместе с *истабрак* (от ср.-перс. *staβr* «толстый») (Jeffery 1938: 58–60; Lane 1863: 1444–1445), обозначающим, в свою очередь, плотную жесткую шёлковую ткань (18:31; 44:53; 76:21), из которой будет сделана не только одежда, но и подкладка на ложах праведников (*муттакйна ‘алā фурушин батā’ину-хā мин истабракин*, 55:54). По нашему мнению в Коране подчеркивается разное происхождение этих двух типов тканей – византийское и персидское. Обитатели рая должны быть облачены в самое что ни на есть изысканное и дорогое. Отметим для себя и стабильно зелёный цвет одежд из этих тканей (*сийāб худран мин сундус йа-истабрак*, 18:31).

Далеко не случаен тот факт, что согласно Корану дорогие шелка приемлемы лишь как вознаграждение в ином мире. Новые религиозные и социально-правовые идеи, этикетные нормы представляются в Коране как восстановленные в первоначальном виде старые, как возвращение к забытой «бедуинской правде». Ср. строки, приписываемые ‘Антаре:

Когда время откроет перед тобой покрывало, и дотянется до тебя превратности судьбы,

из̣а кашафа з-замāну ла-ка л-қинā‘ā // ўа-мадда илай-ка сарфу д-дахри бā‘ā

Не бойся смерти и борись с ней и защищай то, что ты мог бы защитить.

фа-лā таҳша л-манййата ўа-қтаҳим-хā // ўа-дāфи‘ мā-стағи‘та ла-хā дифā‘ан

Не выбирай лежанки из шёлка, не оплакивай земли и жилища.

ўа-лā таҳтар фирāшан мин ҳарйрин // ўа-лā табки л-манāзила ўа-л-биқā‘а

(‘Антара, 93:1–3;

‘Антара б. Шаддād... 1893: 52)

Другой ‘абситский поэт ал-Уҳаймир порочит маўālй – богатых соплеменников, имевших зависимых чужеродцев:

Пусть шёлк и парчу носят белокожие маўālй, обладатели порока и складок на тучных животах!

ўа-татруку л-ҳазза ўа-д-дйбāджи талбасу-ху // бйду л-маўālй заўў ш-ширрāти ўа-л-‘укани

(ал-Уҳаймир, 2:2; Полосин 1995: 564)

Зато «небесные реалии» уместны в описании богатых тканей:

Чьи это тяжёлые солнца паланкинов восходят среди вышитых тканей и парчи?

ли-мани ш-шумўсу ‘азйзату л-аҳдāджи // йатлу‘на байна л-ўашйи ўа-д-дйбāджи

(‘Антара, 19:1

‘Антара б. Шаддād... 1893: 19)

Не случайно и то, что в большинстве случаев упоминания типов шёлковых тканей в «Сйре» связаны с атрибутами Джибрйла: это кусок мягкой ткани (дйбāдж), на котором лежала принесенная им Книга (Ибн Хишām 1990. Т. 1: 267–268), его чалма (‘имāма) из узорчатой парчи

(*истабрақ*) (Ибн Хишām 1990. Т. 3: 183–184). Любопытно, что покрывающая седло ткань указывала на небесный статус всадника: «Посланник Аллāха проходил мимо группы своих сподвижников в местечке ас-Ғаўрайн и спросил у них: „Кто-нибудь проходил мимо вас?“ Они ответили: „О Посланник Аллāха! Мимо нас проехал Диҳйа б. Ҳалїфа ал-Калбї на белой мулице с седлом, покрытым куском мягкой ткани (ад-дїбāдж)“. Посланник Аллāха произнес: „Это Джибрїл, он послан к банў қурайза, чтобы потрясти их вместе с замками и вселить в их сердца страх!“» (там же: 184). Для нас важно, что такое отношение к шёлку фиксирует памятник, созданный в VIII – IX вв., т. е. в тот период, когда доступность шёлковых тканей для мусульман была уже совсем иной.

Согласно *сунне* пророк запрещал мужчинам носить кольца и браслеты из золота, а также дорогие шелка: *ҳарїр*, *дїбāдж*, *сундус*, *истабрақ*, сам он носил подчеркнуто простую одежду и однажды отказался от богатого подарка – накидки (*джубба*) из *сундуса* (The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī. 1997. Vol. 3: 453 (2615)). Это, впрочем, не мешало ему, когда того требовала политическая необходимость, отказываться от простоты в пользу образа могущественного владыки. Существует ряд преданий о том, что Муҳаммад перед встречей очередного посольства мог специально богато одеваться, сурьмить глаза и т. п. (‘Алї Ибн Муҳаммад б. ‘Абд Аллāх ал-Фаҳри 1988: 118–119; Резван 2001: 159–168).

Итак, ткани и одежда жителей Внутренней Аравии времен пророка по происхождению и стоимости делились на три категории: грубые домотканые (шерсть), привозные йеменские (хлопок, шерсть – дорогие, но доступные) и привозные персидские и византийские (малодоступные окрашенные шерстяные ткани, шелк и парча).

В языке Корана выявлено пять терминов, обозначающих одежду: *дисār*, *қамїс*, *джилбāб*, *ҳимār*, *саўб* и *сирбāl*. Все эти термины являются членами одной лексико-семантической группы с родовым понятием *либās* (одежда).

Дис̣ār – верхняя одежда, представляющая собой кусок материи, в который заворачивались мужчины. Функционально она похожа на йеменскую *фӯту* и *из̣ār* современных мусульманских паломников. Подобный вид мужской одежды как во времена пророка, так и много ранее был основным в Южной Аравии (Yule 2007: 86–87). Согласно Корану во время первого откровения Мухаммад был именно в такой одежде: «О укутанный в *дис̣ār* (*йā’аййухā л-муддассиру*)! Встань и увещёвай! И Господа своего возвеличивай! И очисти одеяния свои (*йа-сийāба-ка фа-таххир*)!»* (74:1–4; ср.: «О завернувшийся! (*йāаййухā л-музаммалу*)» (73:1)).

Термин *қамй̣с* (от др.-греч. *καμίσων*, лат. *camisio*) встречается в Коране лишь в рассказе о Йусуфе. Его нижняя рубаха (*қамй̣с*), залитая «ложной кровью», была предъявлена братьями в качестве доказательства его гибели (12:18), она была разорвана сзади женой вельможи, пытавшейся совратить юношу (12:25). По запаху рубахи незрячий Йа‘қуб понял, что сын жив, и был исцелен её прикосновением к своему лицу (12:93–94, 96). *Қамй̣с* был именно нижней рубахой, на что указывают строки ‘Антары:

Рассмеялась ‘Убайла, когда увидела меня голым, в изношенной рубахе и с исцарапанной рукой.

даҳикат ‘убайлату из ра’ат-нй ‘āрийан // халақа-л-қамй̣си ўа-сā ‘ид-й маҳдӯшу

(‘Антар, 90:1;

‘Антар б. Шаддād... 1893: 46)

Қамй̣с носили и мужчины, и женщины, и дети. Считается, что для данного типа одежды были характерны очень длинные рукава, спадающие на запястья, иногда достигающие до колен (Dozy 1845: 371–373; Fraenkel 1886: 44).

Термин *джилбāб* в Коране используется для обозначения широких и длинных женских накидок. Такое значение зафиксировано в поэзии: оплакивающая брата хузайлитка сравнивает стервятников, слетевшихся к телам погибших на поле брани, со скорбящими девственницами, носящими *джилбāб* (Kosegarten 1854: 243 (110:11)). *Āйат* 33:59, адресованный

Мухаммаду, призывает: «О пророк, скажи твоим женам, дочерям и женщинам верующих, пусть они сближают на себе свои накидки (*йуднйна* ‘*алай-хинна мин джалāбйби-хинна*)»*. *Айат* 24:31, обращенный к верующим женщинам, уточняет: «Пусть они потупляют свои взоры, и охраняют свои члены, и пусть не показывают своих украшений (*зйна*), разве только то, что видно из них, пусть набрасывают свои покрывала (*хумур*, ед. *химār*) на разрезы (*джуйūб*, ед. *джайб*) на груди, пусть не показывают своих украшений, разве только своим мужьям, или своим отцам». *Химār* – это головное покрывало, скрывающее переднюю часть шеи, а также подбородок и рот. В *хадйсе*, передаваемом со слов ‘А’иши, супруги пророка, сообщается, что женщины, услышав этот *айат*, «взяли свои *изāры*, разорвали их по краям и накрыли себя ими» (*аҳазна узрā-хунна фа-шаққакна-хā мин қибāли л-ҳаўāшй фа-хтамарна би-хā*) (The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī... 1997. Vol. 6: 245 (4758–4759)).

Сравнение приведенного выше единственного случая употребления термина *джилбāб* в Коране с *айатом* 24:60 показывает, что функционально *джилбāб* был вариантом *саўб* – верхнего платья, которое женщины носили поверх сорочек: «А престарелые из женщин, которые не надеются на брак, на них нет греха, чтобы они снимали свои одежды (*сийāб*), не хвастаясь украшениями. Чтобы они были воздержанными, – лучше для них. Аллāх – слышащий, знающий!»

Саўб (мн. *сийāб*) – основной предмет традиционной тканой одежды как кочевника, так и городского жителя Аравии (Матвеев 2016: 502–503)⁵³. По своему покрою *саўб* – аравийский извод туникообразного базового вида одежды, возникшего в начале 1-го тыс. до н. э. и распространенного по всему Средиземноморью (Fluck 2012: 160; ср. Crone 2008: 1–11). К этому типу относятся и все три известные на сегодня *хирқи* пророка. Дериваты от корневой основы *с-ў-б* связаны и с областью значений «воздаяние»,

⁵³ К сожалению, отдельное приложение к этой статье под названием «Приложение 2. Спор Кроун и Сёрджента о *сийāб*, которыми торговали курайшиты», где эти сюжеты разбираются подробно, не вошло в опубликованный вариант текста.

«награда». Это следует учитывать, в частности, при анализе употребления термина *саўб* в контекстах, связанных с зелёными одеяниями праведников в раю (18:31) и одеяниями из огня для грешников в аду (22:19). Ниспадающий от затылка до лодыжек или пяток *саўб* одевался на голое тело: «О, они ведь свертывают свою грудь (*йаснӯна судӯра-хум*), чтобы скрыть от Него! О, в то время как они закрываются одеянием (*йастағшӯна сийāба-хум*), знает Он, что они скрывают и что обнаруживают! Ведь Он знает про то, что в груди!» (11:5); «О, вы, которые уверовали! Пусть просят разрешения у вас те, которыми овладели ваши десницы, и те, которые не достигли зрелости, три раза: до молитвы на заре, когда вы снимаете одежду (*тада ‘ӯна сийāба-кум*) около полудня, и после молитвы вечерней – три наготы у вас (*салāсу аўрāтин ла-кум*)» (24:58); «И поистине, всякий раз как я их призывал, чтобы Ты простил им, они вкладывали свои пальцы в уши, и закрывались платьем (*сийāба-хум*), и упорствовали, и гордо превозносились» (71:7). В целях облегчения движений *саўб* собирается в талии поясом. Женский *саўб* гораздо шире и длиннее мужского, он заканчивается подолом, волочащимся при ходьбе, а спереди подбирается, как юбка. Как мужской, так и женский *саўб* имеет на груди разрез (*джайб*). Он скрепляется на шее пуговицей или шнурком. Во время обряда оплакивания покойного было принято, чтобы женщины разрывали на себе этот разрез:

И если я умру, оплакивай меня за все мои заслуги, и рви из-за меня, о дочь Ма‘бада, свой ворот!
фа-ин митту фа-н ‘ай-нй би-мā анā ахлу-ху // ўа-шукқй ‘алай-йа л-джайба йā бната ма‘бади

(Тарафа, м.: 94;
 Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 11)

Сирбāl – предмет верхней одежды, род куртки. Данный термин безусловно иранского происхождения, пришедший в арабский через арамейский (Jeffery 1938: 168–169), очень часто можно встретить у доисламских поэтов со значением «кольчатый военный доспех», например, у ‘абситского поэта Рабй‘а б. Зийāда:

Одни на них рубахи из железа, сияющего водной гладью, другие же рубахи из потоков крови...

ла-хум сарāбйлу мин мā’и л-ҳадйди ўа-мин // надҳи д-димā’и сарāбйлу ла-хум уҳару

(Рабй‘ б. Зийād, 1:9; Полосин 1995: 221)

В этих двух значениях оно используется и в Коране: «И дал вам одеяние (*сирбāl*), которое хранит вас от жары, и дал вам одеяние (*сирбāl*), которое хранит вас от вашей ярости!» (16:81). На грешниках в аду такие одеяния будут из смолы (*сарāбйлу-хум мин қатирāнин*, 14:50).

Выше, говоря о *ҳимār*, мы уже затронули тему женских головных уборов. Во времена пророка древняя ближневосточная практика покрытия головы как в знак скромности и уважения, так и в связи с необходимостью защищать голову от солнца, была безусловной нормой и для мужчин, и для женщин. Доисламская поэзия знает ещё *буҳнуқ* – женский головной платок, закрывающий шею и грудь, *бурқу’* – женское покрывало, *лисām* – женское покрывало, закрывающее нижнюю часть лица (Полосин 1995: 45, 50, 429). В Коране практически ничего не говорится о головных уборах мужчин: проповедь пророка не требовала здесь введения и утверждения каких-либо изменений. Лишь в одном случае, очень косвенно, можно увидеть намёк на то, что непокрытая голова – признак грешника: «Так нет! Если он не удержится, Мы схватим его за хохол – хохол лживый, грешный» (96:15 – 16). Доисламская поэзия дает нам здесь серию терминов: *‘ақб* – скручивание; головная повязка, ткань, которой обвязывают голову; *ҳабўа*, *ҳубўа* – чалма или пояс, которым сидящий на корточках охватывает колени и спину для устойчивости (при отсутствии стены, к которой можно прислониться); *‘имāма* – длинная полоса ткани для оборачивания головы, чалма (там же: 105, 326, 340).

Бедуин может обходиться и без обуви: загрубевшие ступни привычны и к горячему песку, и к острым камням и колючкам. Кожаные сандалии – привилегия благородных мужчин. ‘Антаря так описывает воина-храбреца: «Он носит сандалии из мягкой кожи, и равных нет ему (*йуҳзā ни ‘āла с-сибти*

лайса би-та'ами)» ('Антар, 47:17; Arazı, Masalha 1999: 29). Абӯ Ҷу'айб упоминает плакальщиц, которые в знак скорби бьют сандалиями себе по груди:

Поднялись дочери мои в сандалиях, без покрывал на головах, и скрепили под ожерельями удары сандалий из дубленой кожи.
ўа-қāма банāt-й би-н-ни'āли ҳаўāсиран // фа-алсақна ўақ'а с-сибти таҳта л-қалā'иди

(Абӯ Ҷу'айб, 24:6;
 Абӯ Са'їд ас-Суккарї 1965. Т. 1: 191)

Самые простые сандалии изготавливали из недубёной верблюжьей кожи, на месте большого пальца ноги делали прорезь, а в области пятки – два отверстия, сквозь которые пропускали веревку или ремешок (*қибāl*) для крепления. В отличие от них *сибт* изготавливали из мягкой кожи, дублённой в отваре из листьев местного растения *қараз* (возможно, нильская акация – *Acacia Nilotica*). К. Нибур указывает: «Сандалии [арабов] состоят только из подошвы с одним или несколькими ремнями над ступней и с одним ремнем вокруг пятки» (Dozy 1845: 421). В дорогой обуви ремней могло быть и больше. Подобного рода сандалии плели и из пальмового волокна. Судя по всему, *хуфф* (мн. *хифāф*) обозначает другой вариант обуви, напоминающей «кожаные носки», доходящие до лодыжек или прикрывающие их (The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī... 1997. Vol. 1: 134)⁵⁴. В Коране сандалии упоминаются в рассказе о Мӯсе, который воспроизводится в форме, близкой ветхозаветному источнику: «О Мӯсā! Воистину, Я – твой Господь, снимите же свои сандалии (*на'лай-ка*)! Ты ведь в долине священной Тӯўā» (20:12, ср. Исход 3:5). Здесь же прочитывается важная этикетная норма – запрет на вход в обуви на сакральную территорию, имеющая, по-видимому, доисламское происхождение.

С одеждой была связана и серия социальных норм. В том случае, когда в Коране говорится об одежде в её стоимостном измерении, используется

⁵⁴ Вязаные носки из толстой верблюжьей шерсти, которые бедуины носят зимой и летом, упоминаются в «Путешествии В. Тезигера через Пустынную четверть в 1945 г.» (Аравия. Материалы по истории открытия 1981: 327).

термин *кисъа*, *масдар* от глагола *касā* – «одевать по обязанности, даровать одеяние»: «А родительницы кормят своих детей полных два года; это – для того, кто захочет завершить кормление. А на том, у кого родился, – пропитать их и одеть (*кисъа*) их согласно обычаю» (2:233); «Аллāх не взыскивает с вас за легкомыслие в ваших клятвах, но Он взыскивает с вас за то, что вы связываете клятвы. Искуплением этого – накормить десять бедняков средним из того, чем вы кормите свои семьи, или одеть (*кисъа*) их, или освободить раба» (5:89). Таким же образом термин *кисъа* используется и в «Сйре»: «Когда Сайф б. Зў Йазан вошёл к нему, стал на колени и сказал: „О царь! Нашу страну захватили чужеземцы“. Хусрав его спросил: „Какие чужеземцы: эфиопы или синды?“ Ответил: „Эфиопы. Я пришел к тебе просить у тебя помощи и чтобы моя страна была подвластна тебе“. Хусрав ответил: „Твоя страна далеко, и мало в ней добра. Я не могу ввергнуть персидское войско в землю арабов. У меня нет надобности для этого“. Потом наградил его десятью тысячами полных дирхамов и велел надеть на него красивую одежду (*кисъа ҳасана*)» (Ибн Хишām 1990. Т. 1: 77).

В Коране многозначный образ одежды естественным образом используется в метафорическом смысле: «Мы ниспослали вам как одеяние (*либāс*), которое прикрывало бы ваш срам, так и богатые одежды (*рийш*)⁵⁵. Но одеяния (*либāс*) богобоязненности – лучше» (7:26). Формально первой одеждой Āдама и Евы были «райские листья» (*ўарақ ал-джанна*), которые они стали сшивать (*ҳасафа*) (7:22; 20:121), «вкусив от дерева». В действительности же – то одеяние (*либāс*), что совлёк с них Иблйс, введя в искушение и обесчестив перед Господом (7:27). Мужчины и женщины описываются как одеяния (*либāс*) друг для друга (2:187), одеянием (*либāс*) называются ночь (25:47; 78:10), голод и страх (16:112).

Хорошо известно, что история костюма является отражением изменений в культурной традиции народа, передаваемой в материально-изобразительной форме, что одежда как знаковая система выполняет

⁵⁵ Ср. *рийāш* (Полосин 1995: 206).

этнодифференцирующую и этноинтегрирующую функции, а становление традиционного типа одежды есть отражение степени консолидации этноса (Арутюнов, Чебоксаров 1972: 8–30). В этом отношении важно отметить, что сложение традиционного костюма, который на протяжении многих веков ассоциировался с жителями Аравии, произошло уже в ходе процессов, связанных со сложением в Халифате собственной социально-нормативной системы, тогда, когда собственно и завершилась этническая консолидация арабийских племен. Одежда – это не только и не столько символ самовыделения. Считается, что костюм как информационно-знаковая система, как часть сущностного для каждого народа единства, образуемого языком, мифом и обрядом, транслирует миру важную информацию о владельце и тем самым является важным элементом социальной коммуникации (Богатырёв 1971: 297–363; Чвырь 2010: 444–448).

В этом отношении интересен контекст использования термина *саўб* в мусульманском предании о ремонте Ка‘бы, нашедшем своё отражение в «Сйре» Ибн Исхāқа / Ибн Хишāма: «„О собрание қурайшитов! Пусть рассудит вас первый вошедший в дверь этого храма“. Они так и сделали. Первым, кто вошёл, оказался Посланник Аллāха. Когда они увидели его, то сказали: „Это – Правдивый. Мы согласны. Это – Муҳаммад“. Когда он подошёл к ним, ему рассказали об этом деле. Муҳаммад сказал: „Принесите мне *саўб*!“ Принесли его ему. Он взял Чёрный камень и положил его на *саўб* своими руками, а потом сказал: „Пусть каждое племя (*қабйла*) возьмется за одну из сторон *саўба*, и затем поднимите его все вместе“. Они так и сделали. Когда донесли камень на своё место, Муҳаммад положил его своими руками в стенку и обмазал его раствором» (Ибн Хишām 1990. Т. 1: 223–224).

Саўб – основной предмет традиционной верхней одежды как кочевника, так и городского жителя Аравии, и «Сйра» здесь по существу декларирует возникновение нового надплеменного единства, идеологической основой которого является вера в Аллāха, важнейшим памятником которой является Ка‘ба. Текст «Сйры», окончательно отредактированный спустя

почти два века после смерти пророка, отражает уже другую идеологическую реальность, но процесс, зафиксированный здесь памятником, имел место в действительности (см. также упомянутый выше *айат* 16:92 о женщине, расстроившей свою пряжу).

Как мы видели, одежда жителей Внутренней Аравии, зафиксированная коранической терминологией, представляет по большей части варианты аравийского извода туникообразного базового вида одежды, распространенного по всему Средиземноморью. В то же время имеющиеся археологические материалы, синхронная Корану иконография сохранившихся изображений разного рода показывают, что в этот период широкая римско-византийская туника несомненно соседствовала в Аравии с сасанидским костюмом, связанным с кочевыми традициями Центральной Азии. Если туника свободно драпировалась по фигуре, то костюм был шитым и состоял из рубахи с рукавами, кафтана или куртки, расширившихся книзу, и штанов.

Фрески, сохранившиеся в степных резиденциях умайядов (661–750), убедительно подтверждают присутствие в регионе обоих типов одежды. Отмеченный выше факт служит ещё одним доказательством сирийско-гассанидской культурной ориентации западных районов Аравии. В то же время многовековое аравийское соперничество Рима и Парфии, Персии и Византии не могло не найти отражения в бытовой культуре жителей полуострова в целом, перенявших ряд элементов обеих цивилизационных парадигм и ко времени пророка уже давно считавших их своими. Это, несомненно, сыграло свою роль в ходе сложения Халифата, когда шёл процесс возникновения качественно новой общезначимой знаковой системы, в рамках которой члены мусульманской общины осознавали себя и окружающий мир.

1.3. Украшения

Одежда в целом и все её элементы в частности – результат многовекового взаимодействия человека с природной и социальной средой. Обычно костюм рассматривается как сложный комплекс ряда элементов (крой, цвет, фактура ткани, украшения и т. п.). Украшения, в том числе пояса, пряжки, бляхи, золотная вышивка обычно составляют важную часть определенного типа одежды, определяя её ценность, обозначая статус владельца: «Их встретили всадники пророка и схватили Укайдира, убив брата его. На нем был одет плащ из шёлка, шитого золотом (*қиб̄а’ун мин дй̄б̄аджин мухаўўақин би-з-захабн*), – Х̄алид взял его и отослал пророку ещё до того, как пророку привезли самого Укайдира» (Ибн Хиш̄ам 1990. Т. 4: 167). По сообщению ал-Исфак̄ан̄и знатный хиджазец ‘Абд ал-Мут̄талиб б. Х̄ашим, дед Мухаммада, был похоронен в одежде, вышитой тысячью *мисқ̄алей* золота (Неск 1999: 371).

В доисламской Аравии неотъемлемым дополнением к одежде являлся и обычно стандартный комплекс ювелирных украшений, рассматриваемый в тесном соотношении с функцией костюма, о чём свидетельствуют строки «Сй̄ры», посвященные древним языческим обычаям: «В те времена жители Наджр̄ана следовали вере арабов и поклонялись высокой пальме, росшей на их земле. Ежегодно они справляли праздник в её честь, развешивая на ней все свои лучшие одеяния (*кулла саўбин ҳасанин*), которые только находили, и женские украшения (*ўа-ҳулийи н-нис̄а’и*)» (Ибн Хиш̄ам 1990. Т. 1: 47)⁵⁶.

Современные исследования показывают, что аравийские ювелирные традиции сложились в результате многовекового взаимодействия жителей Аравии с окружающими полуостров цивилизациями. Древность ювелирного мастерства подтверждается рядом письменных источников, сообщающих о драгоценных дарах аравийским вождям от месопотамских и ассирийских

⁵⁶ Ср. с известным фрагментом пророчества Исаи (VIII в. до н. э.): «И сказал Господь: за то, что дочери Сиона надменны и ходят, подняв шею и обольщая взорами, и выступают величавою поступью и гремят цепочками на ногах, – оголит Господь темя дочерей Сиона и обнажит Господь срамоту их; в тот день отнимет Господь красивые цепочки на ногах и звездочки, и луночки, серьги, и ожерелья, и опахала, увясла и запястья, и пояса, и сосудцы с духами, и привески волшебные, перстни и кольца в носу, верхнюю одежду и нижнюю, и платки, и кошельки, светлые тонкие епанчи и повязки, и покрывала» (Исаи., 3:16–21).

правителей, а также находками в доисламской гробнице близ Қатйфа (1952 г.) (Roads of Arabia... 2011: 176–179) и в Қарйат ал-Фәў (1979 г.) (там же: 150–167), указывающих на то, что стиль и техника исполнения современных бедуинских украшений сохраняют черты, присущие предметам давно исчезнувших народов. Свидетельством оживленной торговли по древним аравийским торговым путям стало обнаружение в ходе археологических работ многочисленных бусин из нефрита, янтаря, кораллов, сердолика, полевого шпата, ляпис лазури, бронзы, керамики, кварца, стекла и фаянса. Специалисты зафиксировали африканское, древнеегипетское, китайское, тибетское, финикийское, кельтское (через финикийское посредство), византийское, но в первую очередь персидское влияние на аравийское ювелирное дело.

Искусно выполненные золотые украшения из джәўәнской гробницы (изделия из серебра не сохранились) датируются I–II вв. н. э. и свидетельствуют о связях с Индией, Парфией и греко-римским миром, чрезвычайно информативными находками на поверхности археологических участков явились многочисленные бусин, поскольку впечатляющее разнообразие материалов, используемых для их изготовления (среди которые привозные – нефрит, янтарь, ляпис лазурь, бронза, эбонит и слоновая кость), и распространенность всевозможных выразительных форм (золотые бусины – продолговатые, кольцеобразные, цилиндрические, булавообразных и сдвоенные наподобие раковин каури) позволяют судить о степени деловой активности на древних аравийских торговых путях и предпочтениях, господствовавших в определенную эпоху (Ross 1994: 16, 51).

Специалисты отмечают влияние древнеегипетской традиции на форму распространенных в Аравии серебряных подвесок. И по сей день бедуины носят серебряные браслеты в виде витой змеи, также восходящие к древнеегипетской традиции. Зернение ромбовых узоров, характерное для Аравийского полуострова начиная с первых веков н. э., позволяет предполагать существование активных связей между Аравией и Китаем с

того момента, как Аравийские торговые пути соединились с Великим шёлковым путем. К тибетской традиции, возможно, восходят бедуинские «пуговицы» и бусины, которые представляют собой «грубо обработанные кусочки бирюзы, вставленные в горельефный орнамент» (там же: 17–18).

Бедуинские ожерелья часто напоминают финикийские украшения из цветного стекла с неоднородными по форме разноцветными бусинами, которые регулярно чередуются с подвесками. Считается, что именно благодаря финикийцам, наладившим торговые связи с западными кельтами и Ближним Востоком, в Аравии появились крученые металлические шейные обручи, восходящие к кельтским прототипам. Несомненно, однако, что глубочайший след в аравийской ювелирике оставил именно персидский стиль, особенно характерной для севера, юга и востока полуострова. Здесь следует отметить удлиненные подвески, украшенные колокольчиками и стилизованные наконечники браслетов в виде голов животных (там же: 19).

Если зернь в Аравии появилась от египтян, то более совершенные способы её использования пришли от греков и этрусков, либо через посредство греко-римской культуры в Византийской империи. К эллинистической эпохе относится узор в виде полумесяца. Следует отметить и византийский стиль бедуинских серег – обруч из проволоки, имеющий форму почти сомкнутого кольца с филигранной решеткой, а также широкое применение проволоки для изготовления цепей и застежек (там же: 21–22).

Драгоценные изделия, созданные чужеземцами, составляли важную часть имущества состоятельных аравитян (Hawley 2001: 204–205, 314; *Roads of Arabia...* 2011: 349). Важно, что сегодня, например, в Петре, у местных бедуинов легко можно приобрести дешёвые медные украшения, по форме мало отличающиеся от серебряных, золотых и медных прототипов, которые обнаруживаются в Аравии в результате археологических работ.

Изначально украшения функционировали как защитный маркер уязвимости человеческого тела. Археологические данные показывают, что ювелирные амулеты и талисманы, по поверью наделенные

сверхъестественными свойствами, получив широкое распространение в сиропалестинском регионе в эпоху бронзы и железа, легко проникали во Внутреннюю Аравию. Традиция продолжала существовать на протяжении многих веков: среди археологических артефактов, обнаруженных при раскопках в Қарйат ал-Фāў, особого внимания заслуживает богатый фаянсовый амулет «с египетскими корнями», украшенный золотом и рубином (Hawley 2001: 24–26). Аравийские обереги в виде коробочек-подвесок восходят к образцам, характерным для Персии II–III вв. н. э.

Для бедуинов, по-видимому, цвет и форма обладали большим значением, чем ценность материала. Так, распространены представления, что зелёные камни помогают от постнатальных инфекций, белые камни способствуют лактации, голубые носят как оберег от «дурного глаза». Красные камни не только исцеляют от воспалений и кровотечений, но и способствуют благополучию и плодовитости. Блестящими раковинами каури, так похожими на глаза с подрагивающими веками, украшали все, что было значимо для семьи и ассоциировалось с её честью. Треугольник сам по себе считался оберегом ещё в древности, узоры в форме треугольников широко распространены в декоративно-прикладном искусстве Аравии.

Женщины и дети уязвимы в большей степени, поэтому они нуждаются в особой защите. За ними нужно присматривать, никогда не оставлять одних, им следует находиться поблизости от лагеря под надзором храбрых мужчин. Но метафизический враг не объявляет о своем приходе, поэтому необходимо иметь постоянную защиту (Nippa 2006: 551–554; Weir 1976: 32–33). В му‘аллаке Иму’ ал-Қайса дважды встречаются упоминания об изделиях, защищающих детей мужского пола разных возрастов:

Навещал я ночами и беременную, как ты, и кормящую мать,
отвлекая её от дитя годовалого с оберегами...

фа-адбарна ка-дждаз ‘и л-муфаҫсали байна-ху // би-джйди

му‘аммин фй л-‘ашйрати мухўали

<...>

[Дикие чёрные козы] побежали вдруг вспять, напоминая чередующиеся по цвету бусины из йеменских ониксов на шее

мальчика, опекаемого в племени родовитыми дядьями с обеих сторон.

*фа-адбарна ка-джаз‘и л-муфасҗали байна-ху // би-джйди му‘аммин фй л-‘ашйрати мухўали*⁵⁷

(Иму’ ал-Қайс, м.: 16, 64;
Die Sieben Mu‘allaqāt.. 1891: 2, 4)

Аравия славилась своим золотом с древнейших времен. Знаменитые «копи царя Соломона», разработка которых началась ещё в 3-м тыс. до н. э., идентифицируют сегодня с месторождением Махд аз-Захаб в Хиджазе. Полагают также, что именно эти копи упомянуты в Книге Бытия: «Из Едема выходила река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки. Имя одной Фисон: она обтекает всю землю Хавила, ту, где золото; и золото той земли хорошее; там бдолах⁵⁸ и камень оникс» (2:10–12)⁵⁹. Существовали и менее богатые разработки в Йамāме, Наджде и ‘Ақиқ ал-‘Алā (Lammens 1924: 290, 295). Сасāниды добывали в Наджде и Йемене серебро и транспортировали его в Иран по специально проложенному маршруту через Центральную Аравию. Распространение драгоценных металлов также способствовало развитию ювелирного дела в Аравии.

Опираясь как на анализ средневековых арабских географий и хроник, так и на современные археологические данные Джин У. Хек отмечает, что добыча драгоценных металлов играла весьма важную роль в доисламской Аравии, при этом золото обнаруживалось в различных формах. Ал-Хамдāнй заявляет, что «нередко встречались золотые самородки до шести унций, и что чистые зерна золота часто смешивались с землистой рудой, поднятой из горнодобывающих карьеров» (Nesck 1999: 387). Описывая разработки на месторождениях банў сулайм ал-Ҳарбй говорит о «земле, смешавшейся с золотом» (там же). Рассыпное золото экстрагировали из предварительно промытой в деревянных корытах и вручную просеянной руды путем

⁵⁷ См. также комментарий А. А. Долининой (Аравийская старина... 1983: 27, 130).

⁵⁸ В одной интерпретации – род благовонной смолы, носящей то же самое название, в другой – жемчужина или редкий драгоценный камень.

⁵⁹ Реку Фисон идентифицируют сегодня с *ўадй* Бāтин (Sauer 1996: 52–54, 57, 64; Luce, Bagdady, Roberts 1976).

амальгамации. Чаще всего микроскопические частицы золота содержатся в добытой руде в сочетании с другими минералами, в таких случаях обогащение достигалось более сложным методом – выплавкой в глиняных печах, укрепленных камнями. Диодор Сицилийский же утверждал, что «аравийское золото является настолько чистым, что не нуждается в выплавке» (там же: 367).

Серебро, встречающееся сравнительно редко, также имело в Аравии высокую цену (Sprenger 1875: 58)⁶⁰. Ал-Хамадāнī отмечает, что Сāsāниды добывали в Наджде и Йемене серебро и транспортировали его в Персию по специально проложенному маршруту через Центральную Аравию. В арабо-мусульманских источниках встречаются как зачастую невероятные сообщения о повсеместном распространении и доступности драгоценных металлов, так и документированные сведения о торговой активности. Так, семьдесят мекканцев, захваченных сподвижниками пророка в битве при Бадре, были освобождены, после уплаты выкупа в 280000 *дирхамов*. Стоимость кампании мекканцев против мусульман в битве при Ухуде составила 50000 золотых *дйнāров*. Ал-Ўақїдї описывает ҳиджāзский тоговый караван в Сирию, перевозивший тысячи *мисқалей* золота (Nesck 1999: 368). Согласно сообщениям ал-Ўақїдї, Ибн Са‘да, Ибн Хишāма и ал-Балāзурї, в результате налета в ал-Қараде на богатый мекканский торговый каравана, ведомый Абў Суфїāном, мусульманским войскам удалось захватить 300 *мисқалей* золота и серебра (там же: 369).

Значительные объёмы добычи и распространение драгоценных металлов не могло не способствовать развитию ювелирики и декоративных ремесел во всех регионах полуострова. Ал-Самхўдї указывает, что только в мединском пригороде Ал-Зухра было более трехсот ювелиров (там же: 371)⁶¹. Ал-Азрақї и ал-Фāsї рассказывают, что в доисламские времена

⁶⁰ В интересующую нас эпоху серебро в основном добывалось к северу от Сāн‘ы в ар-Разразе (Yule 2007: 61–62 (fig. 29).

⁶¹ О еврейских мастерах из банў қайнуқā‘ см., например: Ибн Хишāм 1990. Т. 3: 10; The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī... 1997. Vol. 3: 176–177 (2089), 323–324 (2375); Vol. 5: 203–204 (4003).

қарайшитские вожди очень гордились тем, что искусно инкрустировали Ка'бу золотом и серебром – эта практика сохранилась и по сей день (там же: 372).

Комплекс бедуинских женских украшений обязательно включает ожерелье из серебра или различных по размеру и цвету бусин. Типичное ожерелье достаточно велико и состоит из нескольких частей – например, подвесок, в которых традиционно должен присутствовать красный камень – сердолик, гранат, кораллы или же стекло (Ross 1994: 46–47). Рельефные серебряные бусины в ожерельях иногда достигают восьми сантиметров в диаметре. Они изготавливаются из двух спаянных половинок, украшенных чеканкой. Иногда бусины представляют собой просверленные цельные кусочки серебра. Некоторые богато вышитые бедуинские платья юго-западной и западной Аравии украшены крошечным серебряным бисером. Манжеты рукавов центрально- и североаравийских платьев декорированы полыми серебряными шарами (там же: 51–52).

Совершенно уникальное аравийское украшение *лазм*, как отмечает Х. К. Росс, носят вдоль линии подбородка и крепят к головному убору у мочек. Оно «состоит из украшенных полых сегментов, поддерживающих нити увешенных колокольчиками цепочек». Подобный образец, найденный в джа'у'анской гробнице, датируется 100 г. н. э. (там же: 47).

Браслеты на запястья, предплечья и лодыжки всегда носили парами. Они бывают литыми, очень тяжелыми, или же полыми. Ко всем видам браслетов, а также к поясам и кольцам часто крепят колокольчики. Такие колокольчики из бронзы I–III вв. н. э. обнаружены в Қарйат ал-Фә'у'. По поверью их звон отгоняет злых духов. С этой же целью в полые браслеты помещают мелкие камешки, дребезжащие во время движения (там же: 70–71).

По объективным причинам характер наших источников не даёт нам возможности провести *всесторонний* культурологический и семиотический анализ женских и мужских ювелирных украшений времён пророка, их

«вещности» и «знаковости», эстетической или экономической значимости (например, женский ресурс «на чёрный день»), комплекса заложенных в них сакральных и магических значений, семиотики орнаментов, взаимодействия с ритуалом, функции «социального контроля», их этнодифференцирующей и этноинтегрирующей функции в рамках оппозиции «свой/чужой» (Никифорова 2003; Мамбетова 2005; Калашникова 2002; Резван Е. А., Резван М. Е. 2006: 14–20). Важно отметить, что и сегодня в каждом регионе Аравии ювелирные украшения несомненно сохранили свои характерные черты, при этом источники приводят о них противоречивые сведения, а названия украшений различаются даже в пределах одного региона (Ross 1994: 96).

Хорошо известно, что традиционные украшения обычно несут функции маркера имущественного, возрастного и территориального различий. Их характер менялся с возрастом и статусом женщины. На нашем материале мы не в состоянии выявить весь комплекс их функциональных связей с повседневной жизнью и её важнейшими событиями. В то же время Коран, тексты доисламских поэтов предоставляют в наше распоряжение целый ряд элементов «мозаики», которая в целом виде на данном этапе развития науки остается недоступной для нас.

Жительницы Аравии всегда любили ювелирные украшения и охотно выставляли их напоказ (Doughty 1921. Vol. 1: 340; Musil 1928: 24; 1908: 170). В преддверии ислама комплекс богатых украшений был обязательной частью наряда богатой женщины. Молва о таких украшениях разлеталась по всей Аравии: «Затем Хууайла бинт Хаким б. Умайя, жена ‘Усмана б. Маз‘уна, сказала: „О Посланник Аллāха! Когда завоюешь ты ат-Тā’иф, то дай мне украшения (*хулийй*) Бāдийи, дочери Гайлāна б. Саламы, или же украшения (*хулийй*) ал-Фāри‘и, дочери ‘Ақйла“. То были женщины-сақйфитки, и они носили самые дорогие украшения (*ўа-кāнатā мин ақлā нисā’ин сақйфин*)» (Ибн Хишām 1990. Т. 4: 123).

Для обозначения украшений в Коране ключевыми являются термины *хилйа* (собир., ед. *халий*, мн. *хулийй*) и *зйна*. Родовое понятие *хилйа* от основы *х-л-й* с базовым значением «дарить украшения женщине» включает в себя как жемчуг и кораллы («Он подчинил море, чтобы вы питались из него свежим мясом и извлекали оттуда украшения (*хилйа*), которые надеваете», 16:14), так и результат труда ювелиров («И из того, что они разжигают в огне, желая украшений (*хилйа*) и услад (*матā*'), – пена вроде этого»*, 13:17). Джаруал б. Аўс ал-Абсї, известный по прозвищу ал-Хутай'а, описывает женщину, носящую на надушенной благовониями (*тиб*) шее богатые украшения (*халий*), раздетую в окрашенные шафраном платья (*маджасид*) и покрывала (*хумур*) (ал-Хутай'а, 77:3; Дйўан ал-Хутай'а... 1958: 300)⁶². Данный термин мог использоваться и в максимально широком, нейтральном значении: Қайса б. Зухайра:

Я с братьями убил *вождей* моего племени, и стали они для нас украшением времени...

қаталту би-ихўат-й сādāti қаўм-й // ўа-қад кāнў ла-нā халийа з-замāни

(Қайс б. Зухайр, 15:3;
Адил Джāсим ал-Байātй 1972: 49)

Специфика употребления понятия *зйна* «украшение» связана в первую очередь с областью значений корневой основы *з-й-н* «приукрашаться», «представлять в лучшем свете», «хвалиться чем-либо»: «Богатство и сыновья – украшение (*зйна*) здешней жизни» (18:46); «Знайте, что жизнь ближайшая – забава (*ла'иб*) и игра (*лахў*), и красование (*зйна*), и похвальба (*тафāджур*) среди вас, и состязание (*такāсур*) во множестве имущества и детей» (57:20); «А престарелые из женщин, которые не надеются на брак, на них нет греха, чтобы они снимали свои одежды, не выставляя напоказ украшения (*гайра мутабарриджати би-зйнатин*)»* (24:60; см. также 16:7; 24:31; 33:28). Согласно Корану понятие *зйна* вбирает в себя все «прелести»

⁶² См. также у Абў Зу'айба: «Словно красавица с выступающими бугорками груди, украшенная драгоценностями, избалованная пищей и уходом (*ка-анна кā'ибун хаснā'у захрафа-хā // халиун ўа-атрафа-хā ту'мун ўа-ислāхун*)» (Абў Зу'айб, 16:9; Абў Са'йд ас-Суккарй 1965. Т. 1: 166).

дольней жизни: и сыновья, и «кони, и мулы, и ослы» (16:7), и богатство, и собственно украшения, как женские, так и мужские: «И вышел он [Қарўн] к своему народу в своих украшениях (*зйна*)»* (28:79).

Оба рассматриваемых термина могут использоваться «параллельно», например для обозначения украшений, отданных на изготовление «золотого тельца» (ср. 7:146 и 20:87), при этом *хилйа* прежде всего – «подаренное украшение», а *зйна* – «украшение, которым хвалятся, которое выставляют напоказ».

В Коране сказано, что женщины носят украшения с раннего детства, они «взращены в украшениях» (*хилйа*, ср. 43:18). Подобная склонность к щегольству порицается, женщинам рекомендуется выглядеть скромнее: «И пусть не показывают своих украшений (*зйна*), разве только то, что видно из них <...>, и пусть не бьют своими ногами, так чтобы узнавали, какие они скрывают украшения (*зйна*)» (24:31); «Пребывайте в своих домах и не выставляйте напоказ украшения (*лā табарраджна табарруджа*) первого неведения»* (33:33).

В «Сйре» содержится целый ряд упоминаний женских ножных обручей, например: «Сообщил мне Йағйā б. ‘Убād б. ‘Абдуллāх б. аз-Зубайр <....> со слов аз-Зубайра, который рассказывал: „Я уже видел ножные обручи (*хадам*) Хинд, дочери ‘Утбы, и её подруг, которые подоткнули подол (*мушаммирāt*), собираясь бежать. И мы едва не пленили их“» (Ибн Хишām 1990. Т. 3: 41). Обручи на запястья, предплечья и лодыжки всегда носили парами. Они бывают литыми, очень тяжёлыми, или же полыми. Ко всем видам обручей, а также к поясам и кольцам часто крепили подвески или колокольчики. По поверью, их звон отгонял злых духов. С этой же целью в полые браслеты помещали мелкие камешки, дребезжащие во время движения⁶³. Ряд источников указывает на то, что особенно красивым считалось, чтобы подобные украшения настолько плотно прилегали к телу,

⁶³ См. выше (‘Амр б. Кулсўм, м.: 18; Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 21).

чтобы не издавали звуков, ударяясь друг о друга⁶⁴. С другой стороны, как говорилось выше, в Аравии звук бряцающего металла считался «охранительным».

«Сйра» передает целую серию очень живых историй, связанных с женскими ожерельями. Так, упавшее с шеи ожерелье (‘икд) с ониксом (джаз’) из города Зафār стало, по преданию, причиной обвинения ‘Ā’иши в супружеской измене и получения пророком оправдывающего её откровения (см. 24:11) (Ибн Хишām 1990. Т. 3: 244).

Со слов ‘Ā’иши передавали, что, когда после битвы при Бадре «жители Мекки послали выкуп за своих пленных, дочь посланника Аллāха Зайнаб тоже отослала выкуп за своего мужа Абū ал-‘Āса б. ар-Рабī‘а. Среди разных вещей она послала ожерелье (қилāда), подаренное ей Хадйджей на свадьбу. Увидев [ожерелье], пророк очень расстроился и сказал: „Если пожелаете отпустить её пленника на свободу и вернуть ей достояние её, то сделайте!“ Они сказали: „Хорошо, о Посланник Аллāха!“ Отпустили его и вернули ей присланное» (Ибн Хишām 1990. Т. 2: 294–295).

В другом месте приводятся слова совсем юной девушки, которая вместе с группой женщин вызвалась сопровождать мусульман в походе. После завоевания Хайбара пророк раздал подарки: «Он взял ожерелье (қилāда), которое ты видишь на моей шее, подарил его мне, своими руками повесив мне на шею. Клянусь Аллāхом, оно при мне всегда» (Ибн Хишām 1990. Т. 3: 291). Женщину и похоронили с этим ожерельем на шее. Примечателен также рассказ о шейном обруче из серебра (таўқ мин ўарқ), сорванном с девушки при взятии мусульманами Мекки (Ибн Хишām 1990. Т. 4: 47).

В Коране же термин қилāда от основы қ-л-д «обвернуть», «свернуть» обозначает особый ошейник (для овец – серебряный или железный, имитирующий зёрна ячменя, для верблюдов – из других материалов), который надевали на животных, предназначенных в жертву (Fahd 2001: 401):

⁶⁴ См. выше (ал-Маррār б. Мунқиз, XVI:77; The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 157).

«Установил Аллāх Ка‘бу, священный дом, утверждением для людей, и священный месяц, и жертвенное животное, и на шейные знаки (*ал-қалā’ид*)» (5:97, см. также 5:2).

Браслеты из золота в Коране – мнимый символ права на верховную власть, в чем, несомненно, прослеживается знакомство с соответствующими традициями соседей (речь идёт о Мўсе, 43:51–53): «И воззвал Фир‘аўн в своем народе, сказав: „О народ мой! Разве не у меня власть над Египтом, и эти реки текут подо мной? Разве вы не увидите? Не я ли лучше этого, который ничтожен и едва объясняется? Если бы на него были надеты браслеты из золота (*асўира мин захаб*) или пришли вместе с ним ангелы, сопутствуя ему!“». В «Сйре» подобные браслеты упоминаются в рассказе о двух лжепророках, действовавших в период жизни Муҳаммада: «Рассказал мне Йазйд б. ‘Абдуллāх б. Қусайт <...> со слов Абў Са‘йда ал-Худрй, который говорил: „Я слышал, как Посланник Аллāха обращался с проповедью к людям со своего *минбара*. Он говорил: „О люди! Явлена была мне ночь Предопределения, потом я постарался забыть ее: на своих запястьях увидел я два браслета из золота (*сийāрайн мин захаб*), были они мне отвратительны – подул на них, и они слетели. Я соотнес эти браслеты с двумя лжецами: человеком из Йемена и человеком из ал-Йамāмы“» (Ибн Хишām 1990. Т. 4: 242). Именно такие золотые и серебряные браслеты *сийār* (мн. *асāўир*, *асўира*) будут носить в раю мужчины и женщины: «Поистине, Аллāх введет тех, которые уверовали и творили благое, в сады, где внизу текут реки. Разукрашены они там будут браслетами из золота и жемчугами, и одеяние их там – шёлк» (22:23, см. также 18:30; 35:30; 76:21).

Достоверно известно, что морские раковины были одним из самых ранних материалов, используемых в Аравии для изготовления украшений. И век назад, и сегодня женщины в Аравии носят на груди круглые пластины из перламутра (*асдāф*, ед. *садаф*), украшают покрывала блестящими осколками перламутровых раковин (Doughty 1921. Vol. 1: 148-149). Жемчуг (*лу’лу’*) становится важнейшим элементом райских украшений. Ценили жемчуг,

прежде всего из-за его блеска. Многочисленны примеры того, как доисламские поэты сравнивают женскую красоту с сиянием жемчужины. Поэт так описывает свою возлюбленную: «Всей чрезмерной красотой подобна идолу из жемчугов (*мин кулли фā'иқати л-джамāли ка-думйатин мин лу'лу'ин*)» ('Антара, 55:2; 'Антара б. Шаддād... 1893: 19). Или: «Улыбнулась она, и стало зримым жемчужное сияние её зубов (*басамат фаллāха дийā'у лу'лу'и сағри-хā*)» (он же, 38:7; там же: 9). В поэзии встречаются описания «ожерелий из жемчуга и хризолита (*қалā'ид мин лу'лу' ўа-забарджад*)» (он же, 71:14; там же: 35), «юной девы с набухающими грудями (*ка'āб*), на которой жемчуг и серьги (*лу'лу' ўа-шунūф*)» (ал-Хутай'а, 57:11; Дйўāн ал-Хутай'а... 1958: 256). Следуя этой традиции, Коран сравнивает совершенных райских дев (56:23) и юношей с «сокровенными жемчужинами» (*лу'лу' макнūн*, 52:24). В другом отрывке об этих юношах сообщается: «Когда увидишь их, сочтешь за рассыпанный жемчуг (*ҳасибтахум лу'лу'ан мансўран*)» (76:19).

С древнейших времен Персидский залив славится изобилием жемчуга (Charpentier, Phillips, Méry 2012: 1–6; Doughty 1921. Vol. 1: 148–149)⁶⁵. Прибегая к сравнению своей возлюбленной с жемчужиной, извлечённой со дна морского, поэты сообщали интересные подробности полного опасностей труда ныряльщиков за этими драгоценностями. Например:

Персидский властелин купил её [отборную жемчужину *ақйлат ад-дурр*] по высокой цене. Явился с ней человек, чьи кости тонки, будто стрелы,

ағлā би-хā саманан ўа-джā'а би-хā // шахту л-'изāми ка-анна-ху сахму

А на груди – оливковое масло (*зайт*). Извлек он её из волн морских, среди которых обитает рыба-меч.

*би-лабāни-хи зайтун ўа-аҳраджа-хā // мин зй гаўāриба ўаста-ху л-луҳму*⁶⁶

⁶⁵ См. также фундаментальную и прекрасно иллюстрированную, изданную в Катаре “Sea of Pearls. Seven Thousand Years of the Industry that Shaped the Gulf” (Carter 2012). Несомненный интерес представляют и наблюдения русского зоолога Н. В. Богоявленского, который работал в странах Залива в 1902 г., собирая материалы по жемчужному промыслу (Горячкин, Кислова 1999).

⁶⁶ См. также стих, приписываемый ал-А'шā (Lyll 1912: 499-502).

(ал-Муҳаббал ас-Са‘дӣ, XXI:14–15;
The Mufaḍḍalīyāt...1918. Vol. 1: 213)

Перед погружением ловцы жемчуга набирали в рот оливковое масло и, достигнув дна, выпускали его на поверхность. Растекаясь по водной глади, масляная пленка сглаживала яркие блики, вследствие чего улучшалась видимость дна в толще воды (Pliny the Elder. 1967: 361 (Book II. CVI. 234). Жемчужный промысел издревле связывали с потусторонними силами. Так, в Коране говорится: «И подчинили Мы ему [Сулаймāну] ветер, который течет по его повелению легким, куда он пожелает, – и *шайтāнов*, всякого строителя и ныряльщика (*гаўўāс*) – и других, соединенных узами» (38:36–38); «А из *шайтāнов* – тех, которые ныряют для него и делают деяния, кроме этого»* (21:82).

Красный коралл (*Corallium rubrum*) также широко применялся для изготовления ювелирных украшений. Ему приписывали, кроме того, и целительные свойства. Термин *марджāн* в Коране встречается дважды. Всюду речь идёт о дарах Аллāха – драгоценностях и красоте райских дев – в жизни этой и будущей: «Он разъединил моря, которые готовы встретиться. Между ними преграда, через которую они не устрелятся. Какое же из благодеяний Господа вашего вы сочтете ложным? Выходит из них обоих жемчуг и коралл (*йахруджу мин-хумā л-лу’лу’у ўа-л-марджāну*)» (55:19–22); «Там сдерживающие взгляды, которых не коснулся до них ни человек, ни джинн. Какое же из благодеяний Господа вашего вы сочтете ложным? Они – точно гиацинт и коралл (*ка-анна-хунна л-йāқўту ўа-л-марджāну*)»* (55:56–58). Иногда под словом *марджāн* понимается не только драгоценный красный органогенный минерал, но также и более мелкий по сравнению с *лу’лу’* жемчуг. Согласно Джеффри, который рассматривает *марджāн* именно как мелкий жемчуг, этот среднеперсидский по происхождению термин вошел в арабский язык в арамейской форме (Jeffery 1938: 261).

Коранический *йāқўт* – это прозрачный гиацинт (др.-греч. *ύάκινθος*) (там же: 289), драгоценный камень, представляющий собой ювелирную

разновидность циркона красно-коричневого цвета. Ибн Хишām сообщает, что цари Йемена носили между глаз гиацинт как символ своей власти: «Когда люди встали в ряды, Ёахриз сказал: „Покажите мне их царя!“ Ему сказали: „Ты видишь человека на слоне, завязавшего на голове свою корону, и между глазами его красный гиацинт (*байна ‘айнай-хи йāкӯту-ху ҳамрā’у*)?“ Ответил: „Да“. Сказали: „Это их царь“» (Ибн Хишām 1990. Т. 1: 78).

Сравнение райских дев с россыпью богатых драгоценностей, несомненно, связано с женским идеалом, воспеваемым в поэзии. Лабīд так описывает прекрасных женщин:

И они надели ожерелья в один и два ряда из серебряных бусин и кораллов, обвивающих сочленения,
āлайна мад ‘уфан ўа-фардан сумӯту-хӯ джумāнун ўа-марджāнун
йашудду л-мафāсилā
 И в каждую пронзённую мочку ушей вставляют они тяжёлые жемчуга, хотя и шеи их не остались без украшений
йарудна си ‘āба д-дурри фи-кулли ҳиджджатин // ўа-лаў лам тақун
а ‘нāқу-хунна ‘аўāтилā

(Лабīд, XL:43–44;
 Die Gedichte des Lebīd... 1891: 22)

Знатные женщины согласно ал-Мураққишу ал-Асғару «украшают себя гиацинтами, и золотыми бусинами, и дутыми шарами из расплавленного золота, и зафāрийскими ониксами, и парными жемчугами (*таҳаллайна йāкӯтан ўа-шазран ўа-сийгатан // ўа-джаз ‘ан зафāриййан ўа-дурран таўā’имā*)» (ал-Мураққиш ал-Асғар, LVI:9; The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 501). Если вспомнить об «ожерелье с ониксом города Зафāр», которое принадлежало ‘Ā’ише, то можно предположить, что богатый южно-аравийский торговый город, расположенный в 130 км к юго-востоку от Сан‘ы, был важным поставщиком такого рода «фирменных» украшений.

Как мы видели, и текст Корана, и доисламская поэзия свидетельствуют не просто о знакомстве жителей Аравии с дорогой привозной одеждой и тканями, с разнообразными драгоценными украшениями, которые завозились в Аравию или же производились здесь с использованием драгоценных металлов и камней. Речь идёт о том, что ко времени пророка и то и другое

давно было в обиходе богатых жителей и жительниц аравийских городов, которые в этом отношении, по-видимому, мало отличались от городских центров, прилегавших к Аравии византийских и сасанидских провинций. Кораническая проповедь, исполненная эсхатологических ожиданий, естественным образом превращает предметы роскоши в важную часть посмертного вознаграждения праведников. В жизни этой «нагроможденные *қинтāры* золота и серебра» (3:14) и дома с «крышами из серебра» (43:33) однозначно порицаются (3:91): «Поистине, те, которые не уверовали и умерли, будучи неверными, – не будет принята ни от кого из них даже земля, полная золотом, даже если бы он захотел выкупить себя этим. Для них – мучительное наказание, и нет им помощников!» Райские золото (*захаб*, 18:31; 22:23; 35:33; 43:71) и серебро (*фидда*, 76:15–16, 21), так же как шёлк и вино, относятся к категории вещей, не способствующих обретению рая в ходе земной жизни, но являющихся важной частью награды праведника в потустороннем мире. Вечным напоминанием этому служит величие звездного неба над Аравией, которым любовался Имру' ал-Қайс:

Когда Плеяды предстали в небесах, как две перевязи, расшитые перемежающимися камнями...

*изā mā с-сураййā фй с-самā'и та'аррадат // та'арруда аснā'и л-
йишāхи л-муфассали...*

(Имру' ал-Қайс, м.: 20;
Die sieben Mu'allakāt... 1891: 2)

Схожий образ находим и в Коране: «Мы ведь украсили небо ближайшее украшением (*зйна*) звезд» (37:6). Кто хоть раз видел невероятную россыпь звёзд над аравийской пустыней, несомненно, почувствует силу и точность этого образа.

**ГЛАВА 2. «Аллāх дал вам в ваших домах жильё,
и дал вам из кож скота дома, которые вы легко переносите»
(земля, поселения, жилище)**

2.1. Территориальные единицы и типы поселений

Аравия времен пророка «состояла» из племенных миров, традиционных территорий обитания или кочевания отдельных племенных групп (*ард, дār, килла, махалл, муқām, манзил, балад, макāн*). Каждое из этих слов имело свое «узкое», терминологическое значение. Так, наиболее широкий по своему значению термин *ард* означал, прежде всего, поверхность земли, почву. Второе по частотности употребления слово *дār* обозначало территорию кочевья с известными границами, отмеченными особыми знаками (*‘алам, амара*), «с местом для палаток, стоявших кругом (становище); у полукочевого или оседлого племени – территория проживания с необходимыми строениями, иногда даже окруженная стеной, усадьба в поселении; в форме множественного числа (*дийār*) оно означало всю совокупность племенной территории, все становища на ней» (Грязневич 1982: 91):

Мои родичи разбили стоянку в ал-Каṣйбе, а её родичи – в становище калбитов, на их земле и под их небом.

*ўа-ҳталла ахл-й би-л-каṣйби ўа-ахлу-хā // фй дāри калбин арди-хā
ўа-самā’и-хā*

(ал-Мураққиш ал-Акбар, LI:4;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 479)

В стихах поэтов середины – второй половины VI в., принадлежавших к большим союзам (ма‘адд, тамйм, бакр, тағлйб), уже возникает мотив пренебрежения племенными границами, долженствующий показать мощь и многочисленность племени. Как отмечает П. А. Грязневич, «в поэзии всё чаще появляются географические названия соседних стран (ал-‘Ирāқ, аш-Ша’м, Миṣр, ал-Йаман) и регионов Аравии (Тихйма, Хиджāз, Нāжд, Йамāма, ‘Омāн). Эти наименования в своей совокупности охватывают

известные ныне географические границы Аравийского полуострова. Таким образом, во второй половине VI в. уже существовало смутное представление о некоем, ещё не получившем общего названия, едином этногеографическом массиве» (Грязневич 1982: 93–94).

Следы этого представления можно найти и в Коране (71:21–24). «Сказал Нұх: „Господь мой, они ослушались меня и пошли за тем, богатство и дети которого увеличили у него только убыток“. И ухитрились они великою хитростью. И сказали они: „Не оставляйте никак ваших богов, не оставляйте никак Ёадда, и Суўā‘, и Ёағўса, и Ёа‘ўқа, и Насра! Поистине, они сбили с пути многих, и не увеличивай у тиранов ничего, кроме заблуждения!“». М. Б. Пиотровский отмечает, что «идолы народа Нұха – божества из различных районов Аравии; однако выбраны они не беспорядочно. Они как бы распределены вдоль пересекавшего Аравию главного торгового пути, на котором стояла Мекка. Начиная с севера: Дўмат ал-Джандал (Ёадд), Северный Хиджаз (Суўā‘), районы, примыкающие к северу Йемена (Ёағўс), Северный и Центральный Йемен (Ёа‘ўқ), собственно Йемен (Наср). Таким образом, идолы народа Нұха – это идолы торговых партнеров мекканцев. Они были им хорошо известны. <...> Все они были объектами активного поклонения накануне ислама. В VI в. у них были святилища (многие из которых были разрушены уже мусульманами), за них воевали, их просили о помощи земледельцы и скотоводы» (Пиотровский 1991: 174–175).

Постепенно в Коране слово *ард* получило свое новое значение – земля как единое целое, вместилище «миров»: «Разве ты не видел, что Аллāху поклоняется и тот, кто в небесах (*ас-самāўāt*), и кто на земле (*ал-ард*): и солнце, и луна, звёзды, и горы, и деревья, и животные, и много людей...» (22:18). При этом номенклатура и содержание терминов Корана, обозначающих территории обитания или кочевания отдельных племенных групп, практически не отличают его от поэзии:

Мы заполнили сушу, так что стала она тесной для нас, а поверхность моря мы заполняем кораблями.

мала'нā л-барра ҳатгā дāқа 'ан-нā // ўа-захра л-баҳри намла'у-ху сафйнā

(‘Амр б. Кулсўм, м.: 102;
Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 26)

Аравия изрезана множеством каньонов, сухих русел древних рек (*ўādй*), часто глубоких и широких (до пяти-шести километров). Лишь после редких дождей они на несколько часов заполняются мощными потоками воды, часто сметающими все на своём пути. Местные жители издавна умели задерживать и отводить дождевую воду и использовать эти земли для орошаемого земледелия. Здесь часто высок уровень почвенных вод, значительно более богатая растительность, колодцы позволяют получить воду даже в засушливое время. Исторически именно по *ўādй* шли караванные пути, ставшие «каркасом» и символом исторического единства Аравии. *Ўādй*, начинающие свой путь в горных расщелинах, разрезают степи и плоскогорья, выжженные солнцем песчаные пустыни и многокилометровые лавовые поля:

Не одну пустыню, голую как поверхность щита, я пересекал двумя работницами – такую, поверхности которой ещё не касались.

ўа-ҳарқин ка-захри т-тарси қафрин қата'ат-ху // би-'āмилатайни захри-ху лайса йа'малу

И начало её я объединял во взоре с концом, поднявшись на вершину, то на корточках, то прямо⁶⁷.

ўа-алҳақту аўлā-ху би-аҳрā-ху маўфийан // 'алā қуттатин уқ'й мирāран ўа-амсулу

(аш-Шанфарā, 17:66–67;
Дйўāн аш-Шанфарā... 1996: 72)

В своем стихе аш-Шанфарā подчеркивает свою редкую удаль и выносливость – способность идти через пустыню напрямик. Обычно же караваны двигались вдоль *ўādй*. Оазисы – острова в океане пустыни. Они

⁶⁷ Пер. И. Ю. Крачковского (Крачковский 1956а: 243).

возникали в наиболее благоприятных местах *ўадӣ*, были остановками на пути караванов и важными торговыми и религиозными центрами.

Как уже отмечалось выше, мир Корана – это, прежде всего, мир горожанина, занятого торговлей и возделыванием земли. Участие в торговых караванах, их организация требовали знаний, связанных с кочевым миром, и, например, горожане-мекканцы этими знаниями владели с детства, считали их своими. Это, впрочем, не отменяет и существования серьезного антагонизма по линии «кочевые – оседлые», проявления которого мы встречаем в Коране в самых разных формах. Несомненно и то, что материальная культура, связанная с жизнью купцов-караванщиков, существенно отличалась от материальной культуры кочевников. При этом вариантов кочевого образа жизни всегда существовало великое множество, не меньше чем степеней оседлости (Першиц 1961: 27-47).

Следуя в целом одной из распространенных типологий поселений по «шкале уровня оседлости» (Murdoch, Wilson 1972: 256–257)⁶⁸ и опираясь на доступные историко-археологические материалы, можно с определенной степенью условности предположить, что в Аравии времён пророка существовали:

– временные стоянки, которые кочевые группы людей сменяют последовательно на протяжении всего года (сезонные стоянки кочевников-верблюдоводов разных типов);

– временные стоянки, большую часть года занятые полукочевыми группами, которые в некоторые сезоны живут в постоянных поселениях (сезонные стоянки полукочевников с мелким рогатым скотом);

– полуоседлые поселения, занятые основным ядром родоплеменной группы в течение всего года, в то время как часть группы отправляется на сезонные стоянки-стойбища (базовые поселения полукочевников, сочетавших разведение мелкого рогатого скота с земледелием);

⁶⁸ Подробнее о проблемах типологии и формах подвижности неоседлого населения см.: Андрианов 1985: 41–81.

– оседлые, но непостоянные поселения (например, сезонный порт Кана’ – «морские ворота» Хадрамаўта, бывший в то же время большую часть своей истории небольшим поселением рыбаков) (Амирханов 2004: 84–95);

– постоянные поселения, занимаемые на протяжении всего года (торговые и/или религиозные центры, например Мекка, и сельскохозяйственные поселения оазисного типа (Йасриб, ат-Тā’иф).

А. В. Головнев отмечает, что «сегодня опыт кочевников все чаще рассматривается не как экзотическая архаика, а как универсальный феномен в становлении человечества и освоении планеты» (Головнёв 2017: 6). Специалисты, изучавшие в Аравии кочевые, полукочевые и полuosедлые формы скотоводства, отмечают, что характер подвижности скотоводов зависел от сезонной смены пастбищных и погодных условий. В разных частях Аравии сезонные перекочевки строились по-разному. Круговые кочевания, меридиональные и вертикальные перекочевки осуществлялись в соответствии с особенностями среды обитания:

Объявила о своем уходе Асмā’, – многие странники,
остановившись где-то, вскоре устают от остановки, –
*āзанатнā би-байни-хā асмā’у // рубба сāўин йумаллу мин-ху с-
саўā’у*

После встречи с нами в каменистом краю Шаммā’. Теперь же её
ближайшее стойбище ал-Халсā’,
*ба’да ‘ахдин ла-нā би-бурқати шаммā’а фа-аднā дийāри-хā ал-
халсā’у*

Затем ал-Мухаййāt, затем ас-Сифāх и А’нāқ Фитāқ, затем ‘Азиб
и ал-Ўафā’,
*фа-л-мухаййāту фа-с-сифāху фа-а’нāқу фитāқин фа-‘āзибун фа-л-
ўафā’у*

Затем луга ал-Қатā и долины аш-Шурбуб, затем аш-Шу‘батāн и
ал-Аблā’.

*фа-рийāду л-қатā фа-аўдийātu ш-шурбуби фа-ш-шу‘батāни фа-л-
аблā’у*

Здесь я больше не вижу ту, с которой встретился. Сегодня я
плāчу, утратив разум, но слёзы ничего не вернут.

*лā арā ман ‘ахидту фй-хā фа-абкā // л-йаўма далхан ўа-мā йуҳйру
л-букā’у*

(ал-Х̄ариṣ б. Х̄иллиза, м.: 1–5;
Die Sieben Mu‘allaḳāt.. 1891: 31)

Специалисты, изучавшие в Аравии кочевые, полукочевые и полуоседлые формы скотоводства (Першиц 1961: 105, 171; Андрианов 1985: 134–142; Musil 1928: 122–124; Dickson 1951: 50–61; Johnson 1969: 10–46), отмечают, что характер подвижности скотоводов зависел от сезонной смены пастбищных и погодных условий (Cole 1975; Lancaster W., Lancaster F. 1990: 177–194). В разных частях Аравии сезонные перекочевки строились по-разному. Круговые кочевания, меридиональные и вертикальные перекочевки осуществлялись в соответствии с особенностями среды обитания, создавая свой особый мир. Утверждая это, нужно помнить, что «в антропологии эффект движения сопоставим с правилом динамического равновесия в физике и экологии, причем баланс кочевья как целостной композиции достигается именно в условиях сложной динамики» (Головнёв 2017: 11).

Перефразируя А. В. Головнева, можно сказать, что аравийская мобильность является проекцией природной динамики Аравии с её стремительными сезонными приливами и отливами жизни (там же: 8). Хозяйственный год традиционно делится на четыре сезона⁶⁹. Зимой с началом дождей стада перегонялись на зазеленевшие пустынные пастбища, где сочные травы давали возможность не поить скот по нескольку недель (Varisco 1987: 251–266). Обильные надои позволяли утолять жажду людям. С наступлением холодов перекочёвка осуществлялась в зону кустарников. Весна позволяла вновь возвращаться на открытые степные пространства, и в этот период, чтобы обеспечить стадо свежим кормом, стойбища переносили с

⁶⁹ Основные термины: *рабī‘a* – «весна» (и «дождь»), *ṣайф* – «лето» (и «время окончания весенних дождей»), *харйф* – «осень» (и «свежесозревшие финики»), *шитā’* – «зима» (и «дождь»). В Коране (106:1–2) упомянуты караваны «зимы (*шитā’*) и лета (*ṣайф*)», как значимые для купцов-караванщиков, чья торговля была во многом завязана на порты, жившие в соответствии со сменой муссонных ветров. Согласно Корану год состоит из двенадцати месяцев: «Он – тот, который сделал солнце сиянием, а месяц – светом и распределил его по стоянкам, чтобы вы знали число годов и счисление» (10:5; см. также 17:12; 36:38–40; ср. 9:37, 18:25). Анализ поэзии и лексикографических материалов показывает, что сутки «делились на двадцать четыре именованных отрезка времени, из которых двенадцать (*шурӯк*, *букӯр*, *джудӯа*, *духан*, *хаджира*, *захйра*, *раўāх*, *‘аср*, *қаср*, *асйл*, *‘ашийй*, *гурӯб*) относятся к светлой части суток, а другие двенадцать (*шафақ*, *джасақ*, *‘атама*, *судфа*, *фаҳма*, *зулла*, *зулфа*, *бухра*, *сахар*, *фаджр*, *субҳ*, *сабаҳ*) к темной их части» (Белкин 1975: 40–41).

места на место через каждые семь-десять дней. Наступавшая жара вынуждала перекочевывать в предгорья, где в естественных водоемах сохранялась вода. Здесь же имелись колодцы (*аб̄ар*) и вырубленные в древности каменные цистерны (*маṣāни*):

Мидждал оставлен своими обитателями, и [гора] Мутāли‘ и плоскогорье Ар̄йк, и цистерны там опустели.

‘афā мидждалун мин ахли-хи фа мутāли‘у // фа-митлā ар̄йкун қад халā фа-л-маṣāни‘у

У нас здесь были стоянки, о Джумайл, и большая часть нашей жизни протекала в благоденствии. Смена стоянок соединила всех соплеменников.

дийāрун ла-нā йā джумайлу из джуллу ‘йши-нā // рахиййу ўа-сарфу д-дāри ли-л-ҳаййи джāми‘у

Далекий край и разлука изменили мою возлюбленную. Разве может вернуться прошедшая жизнь?

хубаййибатун алўат би-хā гурбата н-наўā // ли-байнин фа-хал мāдин мина л-‘йши рāджи‘у

(‘Аббās б. Мирдās;
Ибн Хишām 1990. Т. 4: 105)

Цистерны пустели, стада подъедали скудную растительность, и на исходе лета совершалась перекочевка к оазисам (таким, например, как Йасриб), обычно самая длительная. Скот здесь пасли на сжатых полях, одновременно удобряя их. С первыми дождями начинался новый годовой цикл. Здесь важно помнить, что «в отличие от „оседлой“ картины мира, где пространство и время раздельны, в ментальности кочевника они неразрывны». Для кочевника время движется (кочует) по пространству (например, у апреля и июля есть свои пространственные отметки), пространство же не существует вне времени, вернее, меняется по ходу времени. У каждой вещи есть не только размеры и местоположение, но и свое время – изготовления, использования» (Головнёв 2017: 7–8).

Каждое племя обладало своей кочевой территорией. Протяженность годовых миграций доходила до 1000 и более километров. Когда природные условия позволяли, племя объединялось, но тогда, когда животные нуждались в ежедневном водопое и радиус выпаса был небольшим (до

20 км), то кочевники шли и селились небольшими группами (до 50 человек) (Sweet 1965: 121–129). При этом, «в перекочёвке выражена прежде всего мобильность миграции, тогда как персональная телесная подвижность ограничена <...>; напротив, на стойбище физическая мобильность и активность женщин и детей резко возрастает» (Головнёв 2017: 10).

Палатки ставились близко друг к другу и при нападении могли образовывать ограждения. Традиционно слева от каждой палатки оставлялось свободное пространство. Семьи рассредоточивались так, чтобы передняя часть одной палатки не подступала вплотную к задней части другой.

Важным элементом организации жилой территории (от становища до палатки) был принцип «трех глаз». Жители пустынных и полных опасностей территорий жестко делили всех на своих и чужих. Свои – члены одного кровнородственного коллектива (с градацией по степени родства), остальные – чужаки. Чужак, прежде всего, – скрытый враг. При этом всегда помнили и о «дурном глазе», приносящем несчастья. Здесь опасались завистливых соседей и родственников, так что гипотетический недоброжелатель присутствует рядом с жилой территорией всегда. К таким недоброжелателям относились и джинны. Чтобы уберечься от людей с дурным глазом и джиннов, жители Аравии выстраивали несколько «уровней обороны». Первым была особая организация жилища и жилого пространства в целом, вторым – обереги и амулеты. Синий или зелёный традиционно были ключевыми цветами, способными противостоять злу. Их использовали и в оформлении внутripалаточных перегородок-занавесей, и в одежде и украшениях. Понятно, что в такой ситуации наиболее уязвимы женщины и дети. За ними нужно присматривать, никогда не оставлять одних, им следует находиться поблизости от лагеря под надзором мужчин. И сегодня, оказавшись в бедуинском лагере, можно видеть женщин и детей, но по традиции постороннему не разрешается глядеть на них. Можно рассматривать верблюдов и лошадей, внутри палатки – всякую посуду. Но

если взгляд становится чересчур пристальным, хозяин чувствует себя обязанным подарить эту вещь, чтобы снизить подозреваемое чувство зависти в сознании визитёра. Носить *хиджāб* означает собственно носить покрывало или амулет, чтобы уберечься от невидимого наблюдателя. Бдительность здесь – одна из важнейших форм поведения, непосредственно связанная с выживанием во враждебной среде (Nippa 2006: 544–545).

Путешественник, пересекающий пустыню, воспринимает пейзаж разделенным на две половины линией горизонта. Этот феномен и сегодня «читается» в оформлении предметов бедуинского быта. Присутствие линии следует воспринимать как знак. В восприятии бедуинов разделяющая линия символизирует пространство. Человек, подходящий к стоянке, начинает читать знаки, стремясь извлечь из них как можно больше информации о месте предстоящего пребывания. Снаружи все палатки почти одинаковы, они создают впечатление равенства. Если палатка всё же больше, она может принадлежать наиболее выдающемуся человеку, главе рода, уважаемому третейскому судье, подчеркивая его статус и его щедрость по отношению к соплеменникам и гостям. Значение имеет расположение палаток в соответствии с родственными связями, удаленность соответствует социальному положению (там же: 548–551).

Группы, сочетавшие разведение мелкого рогатого скота с занятием сельским хозяйством, находились в пустыне от нескольких месяцев до полугода и вели полукочевой – переменнo-оседлый образ жизни. Здесь удаленность перемещений составляла 200–300 км (Першиц 1961: 17). Владея частью оазисов, они проводили в них время с конца весны до начала осени. Под дождь высевался особый сорт проса (Bornstein-Johanssen 1975: 287–295; Varisco 1985: 53–88; Bedoucha 1986: 1–68), выращивались бахчевые культуры, с мая по июль снимался урожай фиников. На приоазисных участках строили постоянные глинобитные жилища или постройки из пальмовых материалов, а на пастбищах жили в палатках. Там, где земледелие было ирригационным, скотоводство носило отгонный характер. Такой образ

жизни можно характеризовать как переменнно-оседлый и оседлый с сезонной миграцией части населения.

В то же время необходимо учитывать комплексный характер населения арабийских городов, который прекрасно иллюстрирует текст ат-Ṭабарī, посвященный ал-Ḥйре, столице лахмидов: «Были люди из арабов, и несчастья постигли их народ, или оскудело у них питание, и вышли они к плодородной земле ал-‘Ирāқа и осели в ал-Ḥйре, как одна треть [жителей]. Первой третью были танūх. Они жили в шалашах и палатках из козьего волоса и верблюжьей шерсти (*ўа-хум ман кāна йаскуну л-мизāлла ўа-буйўта ш-ша‘ри ўа-л-ўабари*) к западу от Евфрата между ал-Ḥйрой и ал-Анбāром и далее. Вторая треть – это ‘ибād. И это – те, которые давно жили в ал-Ḥйре и застроили её. Последнюю треть составляли покровительствуемые союзники (*ал-ахлāф*), и это – те, которые заключили союз с людьми ал-Ḥйры и положились на них, не принадлежа ни к танūх, [жившим в палатках из] верблюжьей шерсти (*мин танūхи л-ўабари*), ни к ‘ибād, покорившимся Ардашйру» (Abū Ja‘far Muḥammad b. Jaḡīr al-Ṭabarī. 1881–1882. Series I. Part II: 821–822).

В Коране зафиксирован целый ряд терминов с общим значением места прекращения движения – стоянки/стойбища, таких как *ма’ўā*, *ма’āб*, *мубаўўа’*, *масўā*, *мақйл*, *муқām*, *мафāза*, *мултаḥад*, *нузул*, *манзил*, в основном встречающихся в эсхатологических контекстах и указывающих в том числе на то, что жизнь человеческая не что иное, как странствие с временным пребыванием на земле, завершающееся остановкой в том месте, которое он в итоге заслужил пред Всевышним.

Знаменательно, что термины, которые в поэзии могут использоваться для обозначения стоянки/стойбища, имеют в Коране либо нейтральные значения, либо используются для обозначения мест оседлого поселения. Так, слово *муқām* употребляется в значении «место», «положение» (об аде или рае), например, «Прекрасно это как пребывание и место (*мустакарран ўа-муқāман*) (25:76, ср. 25:66). Или же: «И вот сказал один отряд из них: „О

жители Йасриба! Не годится стоять вам, вернитесь!“ А другой отряд из них просил пророка, говоря: „Обиталища (*муқам*) наши – обнажены“. Но не были они обнажены. Они только хотели бежать»* (33:13).

Термин *мунзал* используется в Коране лишь один раз: «И скажи: „Господи, останови меня в пристанище (*мунзал*) благословенном, Ты лучший из поселяющих!“»* (*анзал-нй мунзалан муб̄аракан ўа-анта хайру л-мунзилйна*) (23:23).

Термин *нузул* в Коране также употребляется в общем значении «место пребывания» (о рае или аде). Например: «А те, которые уверовали и творили благое, для них сады — пристанища, как место пребывания (*ал-ма'ўа нузулан би-хā*)»* (32:19; ср. 3:198; 18, 102, 107; 37:62; 41:32; 56:56; 56:93).

Для пророка его этнической территорией, «землей» (*балад*) была в первую очередь Мекка (90:1–3). Термины *балад* и *балда* употребляются в Коране применительно к Йасрибу (3:196), «землям» торговых партнеров жителей Аравии (16:7) и, наконец, к «историческим землям» пророков, предшествовавших Мухаммаду (89:8–11). При этом в Коране термины *балад* и *балда* сохраняют и свое базовое значение «земля»: «Мы гоним его [облако] на мёртвую землю (*балад*), низводим из него воду и выводим ею всякие плоды» (7:57–58; см. также 25:49; 35:9; 43:11; 50:11).

Для правильного понимания значения термина *қарйа* особенно важным представляется контекст, связанный с последним разрушением Ма'рибской плотины около 570 г. (34:15–16) и гибелью торговых городов на пути из Йемена в Средиземноморье (Пиотровский 1991: 155–156): «И устроили Мы между ними и теми селениями, которые благословили там [т. е. селениями в Сирии и на Средиземноморском побережье в конце трансаравийского торгового пути – *А. К.*], заметные для глаза селения (*ўа-джа'алнā байна-хум ўа-байна л-қурā ллатй б̄аракнā фй-хā қуран зāхиратан*); и направили там путь: „Идите там ночи и дни в безопасности!“ И сказали они: „Господи, увеличь расстояние между нашими путешествиями!“ – и обидели самих себя. И

обратили Мы их в повествование и разорвали на клочки. Поистине, в этом – знамение для всякого терпеливого, благодарного!» (34:18–19).

Здесь сообщается о системе поселений (*қарйа*), обеспечивавших функционирование караванного пути вдоль Хиджāза. По-видимому, ради снижения издержек караванной торговли была предпринята попытка обойти ряд таких поселений, что потребовало удлинения переходов. Это не могло понравиться племенным группировкам, получавшим прежде стабильные выплаты за безопасность прохождения караванов. Поселения теряли доходы от постоя. Результатом стали регулярные нападения на караваны и разрушение всей системы. Такую систему (*илāф*) с трудом смогли восстановить қурайшиты, о чем особо говорится в Коране (106:1–2)⁷⁰.

Таким образом, термин *қарйа* (мн. *қурā*), семантика корневой основы которого связана с представлением о месте, имеющем водный источник (Lane 1863: 2988), в Коране обозначает в первую очередь поселение, расположенное на одном из караванных маршрутов: «Спроси селение (*қарйа*), в котором мы были, и караван (*‘йр*), в котором шли; мы ведь говорим правду» (12:82). Такого рода поселение обязательно имели строения, способные дать кров и защитить участников каравана: «И сколько селений (*қарйа*) Мы погубили, когда они были неправедны! И вот они сокрушились на своих основаниях! Сколько колодцев (*би’р*) опустевших и замков (*қаср*) воздвигнутых!» (22:45). Или: «Они не будут сражаться с вами все, а только в укрепленных селениях (*қуран муҳасқана*) или из-за стен (*джудур*)» (59:14; ср. 2:58). В данном случае имеется в виду городская стена *джидār* (мн. *джудур*) (см. 18:77, 82).

В силу естественных причин такие поселения во Внутренней Аравии могли существовать лишь в оазисах⁷¹ или же на морском побережье, являясь

⁷⁰ Историю вопроса см.: Bukharin 2010: 115–134.

⁷¹ «Оазис Йасриб, расположенный по прямой на север от Мекки в 350 км, представляет собой вытянутую с юга на север долину шириной в среднем около 4,5 км и длиной около 10–11 км, окруженную со всех сторон горами и лавовыми полями; её пересекают три идущих с юга и востока вади, сливающиеся затем в единое русло вади Идам, носящее ныне название вади Эль-Хамд. Здесь выпадает значительно больше осадков, чем в Мекке, запруды в верховьях вади позволяют создавать запасы воды для орошения, а высокий уровень почвенных вод всюду позволяет получать её из неглубоких колодцев, кроме того, в ряде

в разные сезоны пунктами отправления или назначения караванов: «И спроси у них о селении (*ал-қарйа*), которое было около моря, как они преступали в субботу, когда приходили к ним их рабы в день субботы, поднимаясь прямо» (7:163). Напомним, что уже на карте Птолемея (III в. до н. э.) полуостров представлен множеством крупных и мелких поселений, связанных между собой торговыми путями, являвшимися одновременно «скелетом» и «кровеносной системой» аравийской цивилизации. Здесь некогда процветали богатые города Южной Аравии. Важным портом на побережье Персидского залива была Герра, по праву считавшаяся одним из центров торговли благовониями и индийскими товарами. Город Садж между Хуфүфом и Бағрой окружали толстые стены со сторожевыми башнями. Современные исследования показывают, что едва ли не всё побережье в этом районе представляло собой цепь поселений городского типа. Особую важность представляли Дедан (Хурайбат ал-‘Улә) и Таймә’, Дүмат ал-Джандал, ал-Хиджр (Мадә’ин Сәлих) и Қарйат ал-Фәў (Finster 2011: 63–68).

Мекка в Коране называется «Матерью селений» (*умм ал-қурә*, 6:92; 42:7). Также термин *қарйа* в форме двойственного числа применяется к Мекке и Тә’ифу: «И сказали они: „Отчего бы не был ниспослан этот Коран на человека великого из обоих поселений (*мин ал-қарйатайни ‘азймин*)?“» (43:31).

Термин сиро-арамейского происхождения *мадйна* (мн. *мадә’ин*) зафиксирован в среднеперсидском языке со значением «большой, хорошо укрепленный город». Одновременно являясь синонимом термину *қарйа* (ср. *әйаты* 18:77, 82 и 36:13, 20), он все же используется для противопоставления Йасриба Мекке (9:101, 120; 33:60; 33:60; 63:8). При этом подчеркивается, что новое местопребывание Мухаммада после *хиджры* обрело статус «города посланника Алләха» (*мадйна расул Алләх*).

мест имеются родники. Йасриб был и остается крупнейшим сельскохозяйственным оазисом Хиджәза с площадью обрабатываемых земель около 2000 га» (Большаков 1989: 71).

В Коране заимствованный термин *мадйна*, употребляемый гораздо реже, чем *қарйа*, относится в том числе к Египту (Миср), стране Фир'аўна и Мўсы, где разворачивается история Йўсуфа: «Сказал он знати кругом него: „Конечно, это – чародей знающий! Он желает извести вас из вашей земли (*ард*) колдовством. Что же вы прикажете?“ Они сказали: „Отсрочь ему и его брату и пошли по городам (*мада'ин*) сборщиков“» (26:35–36, см. также 7:111, 123, 12:30; 26:36, 53; 28:15, 18, 20). Этот термин используется и в истории Лўта (15:67), и в передаче легенды об «отроках эфесских» (18:19), и в истории, восходящей к Деяниям святых апостолов (36:20). Наконец, в одном случае (27:48) встречается в рассказах о пророке Ҷалихе и самўдянах, живших, как известно, в сфере культурного набатейского и сирийского влияния.

Следует подчеркнуть, что пророки, праведники и страстотерпцы, герои и мудрецы – Мўса (2:58, 259; 7:161; 18:77), Лўт (7:82; 21:74; 27:56), Шу'айб (7:88), Йўнус (10:98; 11:100), Йўсуф (12:82); Сулаймāн (27:34) и Ибрāхїм (29:31), в том числе и Мухаммад, были из обитателей селений (*ахл ал-қурā*, 12:109). И именно жители селений были, согласно Корану, первоочередным и важнейшим объектом проповеди: «А если бы Мы желали, то в каждом селении послали бы проповедника (*ла-ба'аснā фй кулли қарйатин назйран*)» (25:51; см. также 6:131; 7:4, 96–98, 101; 15:4). Любопытно упоминание этих двух терминов в поэзии в связи с завоевательными походами мусульман. Современник пророка Зухайр б. Абї Сулмā, обращаясь к соплеменникам, говорит, что война принесет им такой урожай мерами зерна (*қафйз*) и серебряными монетами (*дирхам*), какой селения 'Ирāқа (*қуран би-л-'Ирāқи*) не приносят своим жителям (Зухайр, м.: 33; Die Sieben Mu'allakāt... 1891: 13). Более полувека спустя некий поэт-хузайлит, убитый в сражении с византийцами во времена умайядского халифа Му'āўии б. Абї Суфйāна (правил в 661–680 гг.), использует термин *мадйна* в названии Константинополя (*мадйнат āл қустантїн*) ('Абд Аллāх б. Зухра, 74:14; Kosegarten 1854: 139).

Как видно, термин *мадйна* в Коране обозначает, прежде всего, города соседних с Аравией государств. Эти города не только были хорошо знакомы арабийским купцам, но и послужили образцами для создания мусульманских городов-лагерей, таких как Фустāt и Кӯфа, где многое строилось по византийскому образцу (Большаков 1982: 162). При этом подобные города, находившиеся на перекрёстках важных торговых путей, могли обозначаться и термином *қарйа*.

2.2. Типы жилищ (переносные и временные)

В Коране в лексико-семантическую группу «жилище» с родовым понятием *байт* входит серия терминов, представляющих многообразие построек, характерных для кочевого и оседлого населения Аравии. Это собственно *байт*, а также *сурāдиқ*, *хайма*, *‘урӯш* (ед. *арйш*), *худжра*, *зулла*, *бунйāн*, *бинā’*, *ҳисн*, *сйса*, *бурдж*, *сарҳ* и *қаср*. Термин *байт* как понятие родовое «покрывает» все это многообразие. Он может обозначать и Ка‘бу, «дом Бога», место молитвы и поклонения, и обычную палатку (16:80), и роскошные райские палаты (17:90–93; 43:33–35), и улей (16:68), и гнездо паука (29:41). Ему во многом близок и термин *маскан* (мн. *масāкин*) с нейтральным значением «жилище», который может обозначать и «благие жилища в садах вечности» (9:72), и муравейник (27:18).

На территории Внутренней Аравии веками оттачивался культурный код кочевой цивилизации, в основе которого лежала необходимость адаптироваться к частой смене мест проживания. Одним из важнейших элементов культуры выживания в непростых условиях засушливых степей, полупустынь и предгорий являются лёгкие для перевозки и простые по своей конструкции переносные типы жилища, кожаная и тканая утварь, не повреждающаяся при частых перекочёвках, сёдла для перевозки грузов и верховой езды, водружаемые на верблюдов кузова для перевозки женщин, набор продуктов питания, которые не требуют термической обработки и

выдерживают длительное хранение при высоких температурах. Следует отметить, что отсутствие лишних предметов в кочевье объяснимо не только дефицитом места в караване, экономией сил верблюдов и учётом их грузоподъёмности: «минимум вещей компенсируется максимумом умения их применять. Кочевник возит с собой вещи, которые обеспечивают контроль над пространством и движущимся <...> стадом» (Головнёв 2017: 13)⁷².

Прежде всего, необходимо отметить кожаные палатки, о которых говорится в *айате* 16:80: «Аллāх сделал вам из ваших домов жильё (*сакан*) и сделал вам из кож скота дома (*мин джулӯди л-ан‘āми буйӯтан*), которые вы легко переносите в день вашего выступления и в день вашей остановки». В доисламской Аравии подобные палатки обозначались терминами *тирāф* и *қубба*. Поэты восхваляют кожаную палатку *тирāф* как надёжное убежище, способное противостоять любому ненастью:

И в тот день предводители его дела принадлежат северному ветру, который в ключья рвёт верёвки прочно натянутой кожаной палатки.

ўа-йаўмин хаўādī амри-хи ли-шимāли-хи // йухаттику ахтāла т-тирāфи л-мутаннабис

(Лабїд, 9:37;
Dīwān Labīd al-‘Āmirī... 1880: 43)

И [если] ты представишь, как наши мечи обрушиваются на их головы, словно туча обрушивается [градом] на туго натянутую кожаную палатку.

ўа-ҳасибти ўақ‘а суйӯфи-нā би-ру’ӯси-хим // ўақ‘а с-сахāби ‘алā т-тирāфи л-мушраджи

(ал-Хāрис б. Хиллиза, LXII:7;
The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 517)

Очевидно, что такая палатка была ценным имуществом, свидетельствующим о некотором уровне состоятельности своих владельцев:

И я продолжаю поглощать вино и наслаждаться, распродавая и проматывая нажитое и унаследованное имущество

ўа-мā зāла ташрāб-й л-хумӯра ўа-лаззāt-й // ўа-бай‘-й ўа-инфāқ-й тарйф-й ўа-мутлад-й

⁷² Ср. также концепцию «мобильного модуля» (Головнёв 2017: 10–11).

До тех пор, пока весь мой род не отринет меня, оставив в полном одиночестве, словно [больного] верблюда, покрытого дёгтем,
илā ан тахāмат-нй л-‘ашйрату куллу-хā // ўа-уфридту ифрāда л-ба‘йри л-му‘аббади

Но я видел, что сыны праха земного не отрицают знакомства со мной, равно как и обитатели этих прочных кожаных палаток.
ра‘айту банй габрā‘а лā йункирўна-нй // ўа-лā ахлу хазāка т-тирāфи л-мумаддади

(Тарафа, м.: 53–55;
 Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 8)

Отметим, что «обитатели прочных кожаных палаток» противопоставляются оседлым, вероятно, исповедующим христианство «сынам праха земного» (Грязневич 1982: 85). В то время как волосяные «чёрные палатки» арабов, хорошо известные по этнографическим описаниям, являются обычно плоскими и прямоугольными, кожаные палатки имели выпуклую полусферическую форму, как это видно, например, из описания ‘Аўфом б. ‘Атийейей своей кобылицы:

Круп у неё, как свод кожаной палатки, устроители которой натянули [короткими верёвками] её края по окружности.
ла-хā кафлу мисли матни т-тирāфи маддада фй-хи л-бунāту л-хитārā

(‘Аўф б. ‘Атийейа, СХХIV:15;
 The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 841)

Кожаную палатку *қубба* (мн. *қибāб*) ‘Абйд б. ал-Абрāс неоднократно упоминает среди других несомненных богатств – коней и верблюдов (The Dīwāns of ‘Abīd Ibn al-Abrāṣ... 1913: 48 (XXV:10), 52 (XXVII:5), 77 (XXIX:2)). Особый статус *қуббы* связан с тем, что в этом специальном и сравнительно небольшом куполообразном сооружении жители доисламской Аравии хранили и перевозили своих каменных идолов. Палатка-храм неизменно сопровождала племенные отряды во время боевых действий: присутствие священных реликвий воодушевляло воинов и позволяло производить ритуальные действия как перед сражением, так и в ходе него (Van Dam 1997: 80). Многие исследователи отмечают общность характерных черт, присущих переносным храмам кочевых семитских народов, и сопоставляют *қуббу* со

скинией (*мишкән*), в которой хранился ковчег со скрижалями Завета (The Grove Encyclopedia... 2009: 278; Vaux R. de 1961: 296–304). Впоследствии это походное культовое сооружение кочевников воспринималось как символ власти. Так, лахмидские князья, тесно связанные с Сасанидами и пытавшиеся следовать элементам их придворной культуры, одновременно являлись и племенными вождями, восседавшими в кожаных палатках-*қубба*, где их слух своими панегириками услаждали виднейшие поэты того времени (Total-Niehof 2013: 122).

«Красная *қубба* из кожи» (*қубба ҳамрā’ мин адам*) устанавливалась для знаменитого поэта ан-Набиғи аз-Зубйанӣ на ежегодной ярмарке (*сӯқ*) ‘Уқāз, где проводились и поэтические состязания (Ibn Qotayba 1904: 197–198). Оценив произнесенный Имру’ ал-Қайсом стих в его честь, гостеприимный ас-Самаў’ал б. ‘Адийā’ ал-Ҳарӣс предоставил поэту и его родственнику защиту и кров в своей крепости (*ҳишн*) в Таймā’, а дочь его Хинд почтил тем, что поселил её в кожаной *қуббе* (*қуббат адам*) (Аййām ал-‘араб... 1942: 122).

В «Саҳйхе» ал-Буҳарӣ упоминания *қуббы* связаны с местопребыванием Муҳаммада, при этом в них мы также обнаруживаем важные уточнения как о природе материала, используемого для изготовления данного типа палатки, – «йеменская кожа» (*қубба мин адам йамāн*) (The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī... 1997. Vol. 8: 338 (6642)), так и о его красном цвете (*қубба ҳамрā’ адам*) (The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī... 1997. Vol. 7: 407 (5859)). Действительно, характерной особенностью палаток *тирāф* и *қубба* является красный цвет, приобретаемый при обработке кож дубящими веществами, содержащимися в целом ряде растений. Так, алые ломтики корня растения ‘*аран* вымачиваются в воде в течение двух-трёх дней, и в полученный раствор помещают козьи кожи:

И всякий тёмно-красный кровавый цвет напоминает цельные куски красной кожи в прочно натянутой палатке.

*ўа-куллу мудармāтин кумайтин ка-анна-хā салйму дихāнин фй
тирāфин мутаннаби*

(Лабїд, V;
Die Gedichte des Lebīd... 1891: 48)

Термин *дихāн* в Коране (55:37) используется для создания впечатляющей картины Судного дня – «И когда небо расколется и станет багряным, как куски окрашенной кожи (*ўа-изā иншаққати с-самā’у ўа-кāнат ўардатан ка-д-дихāни*)»*.

Важно также, что наджрāнская Ка‘ба, построенная Хāрисом б. Ка‘бой, согласно Йāқўту была *қуббой*, или куполообразным сооружением рядом с рекой Нухайрдāн, а Ибн ал-Калбї сообщает, что её увенчивал купол, сделанный из кож (Finster 2011: 75–76). С возникновением ислама *қубба* как купольное сооружение не утратила своего сакрального смысла, *қуббой* стали называться как купольные мавзолеи («Купол Скалы» на Храмовой горе в Иерусалиме – *масджид қуббат ас-сахра*), так и любые строения кубической формы из камня или кирпича, увенчанные куполом, вне зависимости от их функции (Meri 2002: 264).

Заимствованный из персидского термин *сурāдиқ* (ср.: *сарāпарда*) обозначает полотняный навес у входа в здание, натянутый над внутренним двором дома, или ограду без крыши: «Рассказывал Зайд б. Джубайр: „Я пришёл навестить ‘Абд Аллāха б. ‘Умара” в его жилище (*фї манзили-хи*), состоящем из [множества] палаток и навесов (*ла-ху фустāтун ўа-сурāдиқун*)“» (The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī... 1997. Vol. 2: 347 (1522)). Такого рода конструкция могла быть и парадной (входной) частью богатого жилища (Лабїд, XXVII:3; Die Gedichte des Lebīd... 1891; 129).

В поэзии *сурāдиқ* используется как образ лёгкого и воздушного навеса (Лабїд, 17:40; Dīwān Labīd al-‘Āmirī... 1880: 121) или для художественного изображения плотного столба мельчайшей пыли, поднимаемой дикими ослами (ал-Хутай’а, 102:14; Дїўāн ал-Хутай’а... 1958: 376). Коранический *āйат* 18:29 – «Мы приготовили несправедливым огонь, навес которого окружит их (*инн-ā ’а’таднā ли-з-зāлимїна нāран ахāта би-хим сурāдиқу-*

хā)» – призван породить в воображении представление о замкнутом пылающем пространстве, в пределах которого пребывают грешники.

Термин *хййām* (ед. *хййма*) мы встречаем в *āйате* 55:72, где речь идёт о райских девах – «чернооких, скрытых в шатрах». Многочисленные примеры употребления этого термина в доисламской поэзии позволяют сделать вывод, что *хййма* представляла собой предназначенную для сезонного проживания лёгкую в первую очередь каркасную постройку, сооружённую из жердей и устланную сверху различными материалами (от пальмовых листьев или длинных стеблей травянистого растения *сумām*⁷³ до тканевых полотнищ). Стены такого сооружения (палатки/шатра/шалаша) могли быть как тканевыми, так и из плетёного кустарника:

В [пустынной местности] Атрйқā обветшали места палаток,
остались одни лишь просяные стебли да жерди...

*‘алā атрйқā бāлийāту л-хййāми // иллā с-сумāму ўа-иллā л-
‘исиййу*

(Абӯ Зу’ айб, 7:7;

Абӯ Са’йд ас-Суккарй 1965. Т. 1: 100)

Чьи те пропавшие селения в излучине долины, где даўм-пальмы⁷⁴
меж Бухāром и аш-Шир‘ом?

*ли-мани д-дийāру ‘афаўна би-л-джаз‘и // би-д-даўми байна
бухāра фа-ш-шир‘и*

Они исчезли, хотя существовали целых семь лет с тех пор, как
милая там обитала, и постепенно изгладились все их следы,
*дарасат ўа-қад бақийат ‘алā хиджаджин // ба‘да л-анйси ‘афаўна-
хā саб‘и*

Кроме остатков палаток. Опоры их стояли вокруг на стойбище
весеннем.

иллā бақāйā хййаматин дарасат // дāрат қаўā‘иду-хā ‘алā р-раб‘и

(Башāма б. ‘Амр б. Му‘āўийа, СХХІІ:1–3;

The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 826)

Знаешь ли ты то селение? Исчезли его следы, сохранились лишь
камни, на которых когда-то стояли котлы, да остовы палаток.

*хал та‘рифу д-дāра ‘афā расму-хā // иллā л-асāфиййа ўа-мабнā л-
хййам*

⁷³ Род просо (*Panicum L.*).

⁷⁴ *Hypochaeris thebaica L. Mart.*

(ал-Мураққиш ал-Акбар, СХХІІ:1–3;
там же: 470)

Известны тебе селения Умм ар-Рахїн в излучинах долины
‘Ушар?

‘арафту д-дийāра ли-умми р-раҳїни байна з-зубā’и фа-ўādī
‘ушар

Она жила там и построила себе палатку среди питаемых
колодцев и пресных полноводных рек.

*ақāмат би-хи фа-бтанат ҳайматан // ‘алā қақабин ўа-фурāти н-
нахар*

(Абӯ Зӯ’айб, 9:1–2;

Абӯ Са’їд ас-Суккарї 1965. Т. 1: 112)

Аравийские кочевники, в той или иной степени занимающиеся
выращиванием неприхотливых культур, не требующих создания
оросительных систем и тщательного ухода и имеющих короткий срок
созревания, в местах своих земледельческих работ возводили лёгкие
постройки типа *ҳайма*. Сегодня подобные жилища можно встретить,
например, в Омане (Richardson, Dorr 2003: 106), где их обозначают термином
‘арїш (мн. *‘урўш*) от основы *‘-р-ш*, чьё значение связано с возведением
конструкции на деревянных подпорках (2:259; 18:42; 22:45; ср. также 6:141).

Анализ серии контекстов из «Сїры» показывает, что каркасные
деревянные постройки подобного типа использовалось для самых
разнообразных нужд, в том числе служа элементом рыночной
инфраструктуры (*ҳийāм ат-тиджār*) (Ибн Хишāм 1990. Т. 3: 294): «Аллāх –
Господь людей – вознаградил лучшим образом двух друзей, которые
останавливались в двух палатках (*ҳайматай*) Умм Маб‘ада. Они
остановились в пустыне, потом пошли дальше. И счастлив тот, кто стал
спутником Муҳаммада!» (Ибн Хишāм 1990. Т. 2: 127); «Поместил пророк
Са‘да б. Му‘āза в палатку (*фї ҳайматин ли-мра’ати ман аслама*) жены
принявшего ислам. Звали её Руфайда. Она выхаживала раненых, и обретала
радость для души своей, оказывая услуги тем мусульманам, которые понесли
потери» (Ибн Хишāм 1990. Т. 3: 189); «Ал-‘Аббās б. ‘Абд ал-Мутталиб,
услышав эту новость и узнав, что исходит она от меня, подошёл, встал рядом

со мной – а я был в одной из торговых построек (*фй хайматин мин хийāми т-тиджāри*) – и спросил: «О Хаджжāж! Что это за новость, которую ты принес?»» (там же: 294)

Также в одном из стихов Лабйда мы обнаруживаем, что термин *хайма* применим и к водружаемому на верблюда кузову из жердей, в котором путешествовали женщины (*хаўдадж*):

Странницы нашего рода в трепет тебя привели, когда
снарядились в путь и скрылись за хлопковой тканью в
скрипящих своих кузовах.

*шāқат-ка зу‘ну л-хаййи хйна тахаммалў // фа-таканнасў қутнан
тасирру хийāму-хā*

(Лабйд, м.: 12;
Die Sieben Mu‘allaқāt... 1891: 16)

Очень живую сцену представляют *āйаты* 49:3–5: «Те, которые понижают свои голоса у посланника Аллāха, – это те, сердца которых испытал Аллāх для богобоязненности. Им – прощение и великая награда. Те, которые вызывают тебя из покоев позади (*мин ўарā’и л-худжурāти*), большая часть их не понимает. Если бы они потерпели, пока ты выйдешь к ним, это было бы лучше для них. Поистине, Аллāх – прощающий, милосердный!». Здесь *худжра* (мн. *худжурāт*) – это образованное завесами отдельное помещение, в поэзии – часто благоухающая обитель женщин:

И часто я овладевал палаткой, где из покоев струится мускус, то
как тайный поклонник, то как наречённый жених.

*ўа-байтин йафўху л-миску мин худжурāти-хи // тасаддайтү-ху
мин байни сирри ўа-махтўби*

(‘Абйд б. ал-Абрāс, IX:4
The Dīwāns of ‘Abīd Ibn al-Abrāş... 1913: 32)

И часто в палатку – лишённую изьянов, без полога у входа, где
мускус в покоях струится, –

*ўа-байтин йафўху л-миску фй ҳаджарāти-хи // ба ‘йдин мин ал-
āфāти гайри мураўўақи*

Я входил к белокожей, мягкой плотью, чьи кости покрыты, и
рвала она подол рубахи при моём приближеньи...

*даҳалту ‘алā байдā’а джуммин ‘изāму-хā // ту‘аффи би-зайли д-
дир‘и из джи’ту маўдифй*

(Имру' ал-Қайс, 141:11–12;
Arazi, Masalha 1999: 85)

При этом в «Сйре» подобным термином обозначается маленькая, вероятно шерстяная палатка, устанавливаемая на несколько жердей и натягиваемая при помощи веревок: «Сказал Абӯ Рәфи', вольноотпущенник Посланника Алләха...: „Я был человеком слабым, изготавливал чаши (*ўа-кунту а'малу л-ақдāха*), резал их из камня в палатке у колодца Замзам (*анхата-хā фй худжратин замзамин*). Я сидел в ней, вытёсывая свои чаши, а Умм ал-Фадл сидела возле меня. Мы только обрадовались вести, дошедшей до нас, как пришел Абӯ Лахаб, едва волоча ноги, и присел на веревку палатки (*'алā тунуби л-худжрати*)“... Рассказал Абӯ Рәфи': „Я приподнял рукой веревку палатки и сказал: „Это – точно ангелы!“ Абӯ Лахаб, подняв руку, сильно ударил меня по лицу. Я бросился на него. Он поднял меня и повалил на землю, потом нагнулся и стал избивать меня. Я был человеком слабым. Умм ал-Фадл подошла к одной из жердей палатки (*'амӯд мин 'амад ал-худжра*), выхватила её и ударила ею Абӯ Лахаба» (Ибн Хишām. 1990. Т. 2: 288–289).

В «Путешествиях» Даути мы встречаем упоминание о *худжре* как о летней небольшой и легко разбираемой палатке, характерной для бедуинов *ал-фақйр*, принадлежащих к одной из ветвей древнего племени 'аназа (Doughty 1921. Vol. 1: 216, 224, 307, 362), а согласно Музилю, *худжра* у бедуинов ру'ала – это круглая палатка для молодожёнов (Musil 1928: 228). Как видно, термин *худжра* («помещёние») мог использоваться для обозначения помещений и построек самого разного типа, общим для которых было использование в конструкции веревок и жердей.

Термин *зулла* (мн. *зулал*) встречается в Коране шесть раз, т. е. несколько чаще, чем другие термины этого ряда, однако в образных, нетерминологических значениях. В одном случае идея защиты, подразумеваемая значением корня, сохраняется: «Неужели они ждут только, чтобы пришли к ним Алләх в сени облаков (*фй зулалин мина л-ғамāми*) и

ангелы?» (2:210). В других же фрагментах речь идёт об угрозе гибели: «И вот вытянули Мы гору над ними, точно она навес (*ка-анна-хӯ зуллатун*), и думали они, что она падёт на них»* (7:171); «И они сочли его лжецом, и постигло их наказание в день покровы (*йаўм аз-зулла*)⁷⁵; поистине, это было наказанием дня великого!» (26:189); «И когда их накроет волна как навес (*ўа-изā гашийа-хум маўджун ка-з-зулали*), они взывают к Аллāху, очищая пред Ним веру»* (31:32); «Для них над ними навесы из огня и под ними навесы (*ла-хум мин фаўқи-хим зулалун мина н-нāри ўа-мин таҳти-хим зулалун*)» (39:16). Согласно А. С. Йахуда, *зулла* (евр. *sukkōt*) – это навес из листвы, возведённый для укрытия от жары или холода, используемый арабийскими евреями на Праздник кущей (Yahuda 1948: 280–308; Pietruschka 2006: 236). Арабские лексикографы не связывают этот термин с конкретным типом жилища, однако используют его для толкования такого термина, как *‘арйш* – «навес», «строение из пальмовых веток» (*зулла мин са‘аф*) (Лабйд, 3:17; Dīwān Labīd al-‘Āmirī... 1880: 14).

К основным элементам палатки относятся кольца *ўатад/ўатид* (мн. *аўтāд*) и жерди *‘имāд* (мн. *‘амад*). В Коране они упоминаются в связи с сотворением неба, которое житель Аравии тех времен легко представлял себе как высоко поднятую над землей палатку: «Он сотворил небеса без опоры (*би-гайри ‘амадин*), которую бы вы видели, и бросил на землю прочно стоящие (*раўāсийа*), чтобы она не колебалась с вами» (31:10, ср. 13:2–3), «Разве Мы не сделали землю подстилкой (*михāд*) и горы – опорами (*аўтāд*)?» (78:6–7; ср. 13:3). Вспомним здесь и *āйат* 55:37 «И когда небо расколется и станет багряным, как куски окрашенной кожи»*, из которой, как мы знаем, делались кожаные палатки. Заходящее за горизонт солнце не просто окрашивает и небо, и пустыню в красный цвет, но садится обычно в окружении более светлого ореола, который по форме не может не

⁷⁵ Т. е., тогда, когда на них обрушилось небо. Ср.: «Опусти же на нас кусок неба, если ты говоришь правду» (26:187). Согласно посткораническому преданию, мадйаниты, наказанные иссушающей жарой, увидели облако, закрывавшее палящее солнце, и обрадовались. Однако именно появление этого облака стало предвестием землетрясения, а само облако убивало людей молниями (Пиотровский 1991: 73; Мусульманская священная история... 1996: 171–175).

напоминать купол, особенно тогда, когда солнечный диск уже перерезан горизонтом. Эти *āйаты* соотносятся с библейским образом неба-палатки, раскинутой над ковром (*бисāт*) земли, закреплённым выступающими горами-кольями (Пс. 103:2; Ис. 40:12, 22, 2 Цар. 22:8).

В Коране термин *‘имād* указывает также на стёртый с лица земли по велению Аллāха древний многоколонный Ирам (*зāт ал-‘имād*) (89:7), а также в описании «сокрушилища», уготованного для грешников: «А что даст тебе знать, что такое „сокрушилище” (*ал-хутама*)? Огонь Аллāха воспламененный, который вздымается над сердцами! Он над ними воздвигнут сводом (*инна-хā ‘алай-хим му’садатун*), на колоннах вытянутых (*фй ‘амади мумаддадатин*)» (104:5–9, ср. 90:20).

Дважды в Коране (38:12 и 89:10) Фир‘аўн называется «обладателем кольев» (*зў л-аўтāд*), и, вероятно, этот эпитет связан с историей «казней фир‘аўновых»: «Я отрублю вам поочерёдно руки и ноги, потом распну вас всех» (*ла-уқаттиа-нна айдийа-кум ўа-арджула-кум мин хилафин сума ла-усаллиба-нна-кум аджма‘йна*) (7:124, 26:49; в *āйате* 20:71: «распну вас на стволах пальм» (*ўа-л-усаллиба-нна-кум фй джузў‘и н-нахли*). В подобном случае *аўтāд* можно рассматривать как орудия некой распространенной в то время казни⁷⁶.

Несомненный интерес представляет сравнение составных частей палатки с военным снаряжением у Имру’ ал-Қайса:

И вот вернулись мы в жилище, покрытое [глиной] на вершине.
Крыша его из клетчатой кручёной ткани, колья – гибкая лёгкая
кольчуга,

*фа-фи’нā илā байтин би-‘алиā’а мурдаҳин // самāўату-ху мин
атхамиййан му‘ассаби*

А жердь – прямое рудайнийское копье с острыми наконечниками
Қа‘даба.

⁷⁶ Подробное изучение вопроса о характере казни, упоминаемой здесь в Коране, выходит за рамки данного исследования, хотя и породило значительную литературу (Bell 1939: 451; Коран 1963: 632; Pietruschka 2006: 234–237). Необходимо отметить, что используемый в Коране и зафиксированный в поэзии глагол с корневой основой *с-л-б* («быть жёстким, твёрдым, прочным, крепким») Джеффри склонен считать деноминативом от *салīb* («крест») – арабизированной формы иранского *чалйпā*, обозначающего древний соляренный символ (Jeffery 1938: 197).

*ўа-аўтāду-ху мāзиййатун ўа-‘имāду-ху // рудайниййатун фй-хā
асиннату қа‘даби*

(Имру’-л-Қайс, 119:7–8;
Arazi, Masalha 1999: 71)

«Полная интеграция» как палатки, так и верблюда в жизнь обитателей пустынь и в хозяйственную систему древнего Ближнего Востока в целом, – явление относительно позднее. Например, на территории исторической Сирии (аш-Шām) самое раннее достоверное свидетельство о присутствии одомашненных верблюдов датируется концом 2-го – началом 1-го тыс. до н. э. (т. е. спустя более пяти тысячелетий после одомашнивания коз и овец)⁷⁷. Этнографическое изучение Аравии показывает, что у жителей полуострова были палатки для зимы и лета, выполненные в различных цветах и из различных материалов. Европейские путешественники подробно описали традиционную чёрную бедуинскую палатку из волоса или шерсти – *байт аш-ша‘р*, оптимальная конструкция и внутреннее устройство которой остаются практически неизменными на протяжении многих веков⁷⁸. Её происхождение связано с одомашниванием коз и овец. Одно из самых ранних упоминаний козьего волоса как материала для палатки обнаруживается в Ветхом Завете: «И сделай покрывала из козьей шерсти, чтобы покрывать скинию» (Исх. 26:7). Козий волос износостоек и лучше сохраняет тепло в зимний период, чем другие виды шерсти. Дождевая вода легко стекает с поверхности волоса, и внутри палатка остается сухой. Часто в пряжу добавляют овечью или верблюжью шерсть, а также растительное волокно, но козий волос должен преобладать, поскольку овечья шерсть излишне тянется, а верблюжья – короткая и непрочная. Несомненно, что какие-то варианты упомянутой выше конструкции существовали в Аравии и во времена пророка. Сегодня

⁷⁷ В письменных источниках вплоть до первой половины 1-ом тыс. до н. э. упоминания о палатках и их обитателях крайне редки. Позднее они становятся достаточно частыми, например: «Шатры их и овец их возьмут себе, и покровы их и всю утварь их, и верблюдов их возьмут, и будут кричать им: „ужас отовсюду!“» (Иер. 49:29) или «Иаиль, жена Хеверова, взяла кол от шатра, и взяла молот в руку свою, и подошла к нему тихонько, и вонзила кол в висок его так, что приколола к земле; а он спал от усталости – и умер» (Суд. 4:21).

⁷⁸ Файльберг выделяет два основных типа чёрной палатки – восточный (персидский) и западный (арабский) (Feilberg 1944: 35).

доказано, что только одомашнивание верблюда позволило осуществлять транспортировку тяжёлой палатки из козьего волоса на большие расстояния в экстремальных условиях пустынь Ближнего Востока. «Функциональный симбиоз» палатки и верблюда оказал сильнейшее влияние на жизнедеятельность кочевников-скотоводов, в результате возникли новые экологические конфигурации, новые типы взаимодействия с оседлыми обществами и новые социальные структуры в самих кочевых обществах.

Обычно считается, что кочевники не оставляют археологически различимых следов своей жизнедеятельности: раз их почти невозможно выявить у недавних бедуинов, то неразумно предполагать, что древние бедуины могли оставить после себя нечто большее. Недавние археологические исследования в пустыне Негев и соседних регионах доказали, что это не так. Оказалось, например, что современные бедуины легко распознают следы заброшенных палаточных стоянок Османского периода. В Негеве же зафиксировано множество древних временных стоянок разных периодов (от Набатейского царства до раннего исламского периода) (Rosen, Saidel 2010: 63-77).

Палатка у бедуинов находится в ведении женщины. Она должна сложить её перед отъездом и после собрать на новом месте. Установка традиционной чёрной бедуинской палатки подробно описана: сначала на земле расстилается палаточное полотнище. Оно натягивается при помощи прочных верёвок, которые крепятся к вбитым в землю кольям (*аўтāд*). Под туго натянутой крышей устанавливаются жерди (*‘амад/‘умūd*, ед. *‘имād*), имеющие высоту до трех метров, в следующем порядке: сперва передние, подпирающие подветренную сторону, затем основная в центре и, наконец, две задние. После этого крепятся палаточные занавеси, образующие стены, – задняя наветренная и две боковых, при этом края полотнища скрепляются между собой деревянным штырём. Передняя подветренная сторона палатки с мужской половины остается открытой. Во время дождя или песчаных бурь жерди наклоняют так, чтобы свес крыши опускался ниже, в стужу заднюю

часть палатки заваливают большими камнями, а открытую мужскую половину огораживают сухим кустарником. Свертывание палатки начинается с ослабления веревок, потом вытаскивают колышки и, наконец, жерди.

И мы сопротивляемся тому, кто приближается к нам, даже если жерди жилища упали на приготовленную для перевозки утварь.
ўа-наҳну из̄а ‘им̄аду л-ҳаййи ҳаррат // ‘ал̄а л-аҳф̄ади намна ‘у ман йали-н̄а

(‘Амр б. Кулсӯм, м.: 41;
 Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 22)

Палатка складывается пополам и скручивается с обоих концов, образуя два симметричных свёртка, палаточные жерди собираются в связки, и все это погружается на вьючного верблюда, снаряжённого специальным седлом.

При хорошей погоде передняя часть палатки всегда открыта, поэтому можно увидеть, что палатка разделена на части. Традиционно «женская половина» занимает центральную и левую часть палатки, мужская – правую. Большая «женская половина» в свою очередь также может быть разделена. Стопка матрасов или висящий тростниковый коврик может делить женскую половину на части, но важнейшую границу обозначает занавес, всегда обращенный красивой стороной на мужскую половину. Посреди палатки расстилается ковер. Поверх ковра кладут подстилки и длинные подушки, набитые верблюжьей шерстью. Неотъемлемой составляющей интерьера являются и верблюжьи сёдла, на которые часто опираются во время отдыха. Ямки для очага выкапываются внутри палатки как на женской, так и на мужской половине, в качестве топлива используются сухие корни и стебли различных растений, а также высушенный верблюжий навоз:

И дым сочится из отверстий занавеса [скрывающего женщин],
 желтовато-коричневый, как цвет вьючного мула.
ўа-йаҳруджу д-дуҳ̄ану мин ҳалали с-ситри ка-лаўни л-каўдани л-асҳам

(ал-Мураққиш ал-Акбар, LIV:27;
 The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 491)

Встречающий гостя занавес, разделяющий жилище на мужскую и женскую половины, – важнейший элемент внутреннего убранства палатки, наделенный, несомненно, важным символическим значением:

Она стояла у занавеса и, несмотря на взоры людей, страсть к ней
охватила меня...

*ўа-қамат илā джанби л-ҳиджāби ўа-мā би-хā // мина л-ўаджди
лаўлā а ‘йўну н-нāси ‘āмид-й*

(Музаррид б. Дирār, XV:3
там же: 128)

Помимо прочего, он говорит о затратах, которые семья вложила в гостеприимство, и часто считается наиболее ценным текстильным достоянием семьи. Среди других тканых изделий палаточные занавесы обычно отличаются своей выразительностью. Концы занавеса, декорированные более плотным узором, всегда обращены наружу к мужской половине палатки.

Каждое племя обладает своим развитым набором выразительных средств, связанных с ткачеством. Практически у каждого племени существует свой термин для обозначения как самого занавеса (*ҳиджāб* и *ситр* в том числе) и составляющих его полотнищ, так и орнаментальных мотивов, обладающих широким спектром символических значений и отражающих симметрию и ритмичное чередование явлений природы. Отличительные черты палаточных занавесей, зафиксированных этнографами и путешественниками – насыщенный бордовый цвет и определённая схема набора основы.

Специфика среды обитания кочевников не могла не воплотиться в простоте, четкости и геометризме декоративных приемов традиционного ткачества. Термин *ҳиджāб* используется и для обозначения такой излюбленной орнаментальной фигуры как треугольник, с древних времен считавшийся оберегом (Siddiqui 2006: 412–416; Al-Sabah 2006: 23–24; Crichton 1998: 12–13). Сравнение орнаментированных заставок между *сурами* одной из древнейших рукописей Корана (не позднее середины – последней

трети II в. *хиджры*) и орнаментов тканых полос (*рақма*), традиционно используемых в Омане в качестве элементов верблюжьей сбруи, отчётливо выявляет консерватизм традиции (Rezvan 2017: 3–24; Richardson, Dorr 2003: 271–279).

Большой интерес представляет *āyat* 33:53, ниспосланный, согласно преданию, по случаю свадьбы пророка и Зайнаб бт. Джахш, во время которой приглашенные, по-видимому, несколько злоупотребили гостеприимством: «О те, которые уверовали! Не входите в дома (*буйūt*) пророка, если только не будет разрешена вам еда, не дожидаясь её времени. Но когда вас позовут, то входите, а когда покушаете, то расходитесь, не вступая дружески в беседу. Это с вашей стороны удручает пророка, но он стыдится вас, а Аллāх не стыдится истины. А когда просите их о какой-нибудь утвари (*матā'*), то просите их через завесу (*мин ўарā'и хиджāбин*). Это вам чище для ваших сердец и их сердец. Не следует вам удручать посланника Аллāха и никогда не жениться на его жёнах после него. Это с вашей стороны велико у Аллāха». Поскольку с большой степенью вероятностью здесь речь идёт о мединском жилище Мухаммада, мы можем говорить о вполне естественном сохранении комплекса функций палаточного занавеса (*хиджāб, ситр*) в стационарном городском жилище.

Итак, анализ серии коранических терминов, связанных с обозначением мобильных, легко разбираемых построек, свидетельствует о том, что такие постройки (палатки, навесы, выгородки различного типа) в силу своей функциональности составляли важную часть жилого пространства оседлых поселений, соседствуя со стационарными жилищами и дополняя их. Во времена пророка важнейшим типом мобильного жилища являлись круглая по своей форме палатка из красной кожи *қубба* (мн. *қибāб*). В те годы известная нам по описаниям европейских путешественников традиционная чёрная бедуинская палатка из волоса или шерсти (*байт аш-ша'р*) могла существовать в виде различных вариантов каркасных построек (*хайма*).

2.3. Типы жилищ (стационарные)

Сегодня в Аравии можно встретить все упомянутые в Коране типы капитальных построек: пещёрно-подземные комплексы, постройки из камня и сырцового кирпича. В качестве жилища здесь издревле широко использовались естественные полости: в *Аййām ал-‘араб* сообщается, что, покинув царя ал-Хйры, банū йарбū‘ поселились в ущелье (*ши‘б*) в Тихфа, разместив семьи (*‘ийāl*) в верхней его части, а скот (*мāl*) – в нижней (*Аййām ал-‘араб...* 1942: 95). Неподалёку, в долине Иордана, расположены знаменитые пещёрные города Ближнего Востока – Бе’ер-Шева и Абū Маṭар, которые функционировали с 4-го тыс. до н. э. (Брентьес 1976: 133). Вспомним и о том, что свои первые откровения Муḥаммад получил в пещёре на горе Хирā’, около которой по мекканскому обычаю благочестивцы проводили несколько дней в посте и размышлениях и кормили бедняков, прежде чем, очистившись таким образом, совершить обход Ка‘бы (Kister 1968: 232).

Развитие технологий в самой Аравии не могло не привести к направленному созданию искусственных скальных сооружений. Знаковыми здесь являются гигантские гробницы древнего набатейскоого комплекса ал-Хиджр (ныне – Мадā’ин Сāлиḫ), расположенные на караванном пути в Сирию: «Вспоминайте, как Он сделал вас преемниками после ‘адитов и поместил вас на земле (*ард*), – из долин её вы устраиваете замки (*таттаҳизўна мин сухўли-хā қусуран*), а горы высекаете, как дома (*ўа-танҳитўна л-джибāла буйўтан*)» (7:74; см. также 26:149; 15:80–84)⁷⁹.

Полевые исследования, проводившиеся в районе Петры, показывают, что и сегодня члены бедуинского племени бидўл помимо традиционных «чёрных палаток» продолжают использовать в качестве жилья и различных видов деятельности пещёры, вырубленные в скалах набатейцами две тысячи лет назад. Согласно археологическим данным набатейцы в свою очередь

⁷⁹ Высеченные в пещерах погребальные камеры зафиксированы и на Юге Аравии, например, близ селения Хурайхар, где работала Советско-Йеменская комплексная экспедиция (Родионов 1988b: 47).

адаптировали уже существовавшие пещёры для своих нужд. Специалисты полагают, что изучение способов использования древних пещёр позволит подобрать ключи к пониманию и реконструкции ряда важных элементов образа жизни набатейцев (Bienkowski 1985: 150–160).

Другой пример использования подобных технологий зафиксирован в городе Наит (Йемен), где и «одна из окраин представляет группу наземных жилых построек, каждая из которых продолжается в глубину склона холма в виде разветвленного пещёрного объема. Пещёрная часть служит жилищем в жаркое время года, а также хранилищем продовольствия и утвари» (Слукин 1991: 62). Достаточно часто в Йемене пещёрные объёмы (по большей части обработанные и представляющие собой помещения кубической формы) являются временным пристанищем паломников у святых мест. Такого рода «пещерные комнаты»⁸⁰ имеются, например, в Хадрамаўте близ Машхад ‘Алй.

Сходные строительные приёмы использовались и при создании скальных водоёмов (26:124–129): «Вот сказал им брат их, Хўд: „Разве вы не побоитесь Бога? Я – к вам верный посланник. Побойтесь же Аллāха и повинуйтесь мне! Я не прошу у вас за это награды; поистине, моя награда только у Господа миров! Неужели вы строите на каждой возвышенности диво, забавляясь. И устраиваете вы цистерны (*ўа-таттаҳизўна маṣāни‘а*), – может быть, окажетесь вы вечными“!» В доисламской поэзии термин *маṣна‘* (от корня со значением «делать, изготавливать что-либо искусно, умело») мог в равной степени обозначать и цистерны, вырубленные в скалах, и мощные укрепленные постройки, в первую очередь восходят к химйаритами, которые с конца III и до начала VI в. контролировали всю Юго-Западную Аравию (*маṣāни‘а тубба‘*, *маṣāни‘а химйар*) (Мутаммим б. Нуўайра, IX:41; *The Mufaḍḍalīyāt...* 1918. Vol. 1: 78; Ибн Хишām 1990. Т. 4: 231).

В Коране используется семь терминов для обозначения стационарных жилищ – *бунйāн*, *бинā’*, *ҳиṣн*, *сйса*, *бурдж*, *сарх* и *қаср*.

⁸⁰ По сообщению участника СОЙКЭ Е. А. Резвана по словам его информанта одно из таких помещений прежде традиционно использовалось как пристанище для прокаженных участников местного ритуала *зийāры*.

Судя по контекстам, термин *бунйāн*, восходящий к корневой основе *б-н-й* с базовым значением «строить», «возводить», «сооружать», употреблялся в нейтральном значении «строение», «сооружение», «постройка». Так, в *āйатах* 9:107–110, упоминающих, по преданию, строительство в 630 г. в *Қубā'*, южной части мединского оазиса, «мечети раздора» (Gilliot 2003: 438–440), сообщается: «А о тех, которые устроили мечеть (*масджид*) из соперничества, из неверия, для разделения среди верующих и для засады тем, кто раньше воевал с Аллāхом и Его посланником, – они будут, конечно, клясться: „Мы желали только благого!“ – о них Аллāх свидетельствует, что они – лжецы. Не стой в ней никогда: мечеть (*масджид*), основанная на богобоязненности с первого дня, – достойнее, чтобы ты в ней стоял. В ней – люди, которые любят очищаться, поистине, Аллāх любит очищающихся! Тот ли лучше, кто основал свою постройку (*ассаса бунйāна-ху*) на боязни Аллāха и Его благоволения, или тот, кто основал свою постройку (*ассаса бунйāна-ху*) на краю осыпающегося берега, и он сокрушился с ним в огонь геенны? Поистине, Аллāх не ведет народ неправедный! Их постройка, которую они воздвигли (*бунйāну-хум аллазй банаў*), не перестает быть сомнением в их сердцах, если только не расколется их сердца. Аллāх – сведущий, мудрый!» Речь идёт о «недозволенном строительстве», что и подчеркивает выбор слов (ср. 18:21; 37:97). У «сооружения» как такового имеется фундамент и крыша: «Ухищрялись те, которые были до них, и Аллāх погубил их здание от основания (*қаўā'ид*). И упала на них сверху крыша (*сақф*), и постигло их наказание оттуда, откуда они и не знали» (16:26; ср. 2:127). Важнейшее качество постройки – прочность (61:4): «Поистине, Аллāх любит тех, которые сражаются на Его пути рядами, как будто бы они – прочное здание (*бунйāн марсўс*)*!»

Вторым термином, восходящим к той же корневой основе, является *бинā'* (свод): «О люди! Поклоняйтесь вашему Господу, который сотворил вас и тех, кто был до вас, – может быть, вы будете богобоязненны! – который

землю сделал для вас ковром (*фирāш*), а небеса – сводом (*бинā*)» (2:20–22; ср. 21:32; 40:64).

Большую часть среди терминов, обозначающих в Коране «городские постройки», представляют в первую очередь названия жилищ укрепленных. Судя по дошедшей до нас информации, оборону всего поселения (*қарйа*) или укрепленного квартала (кварталов) внутри него обеспечивал периметр стоящих стена к стене домов, которые были обращены вовне слепыми торцами, при этом дома могли насчитывать несколько этажей. Доступ во внутреннее пространство квартала обеспечивался проходами между домами, которые можно было легко перекрыть. Все это превращало поселение в крепость.

Внутренняя часть поселения могла быть застроена, могла быть отдана под рыночную площадь, как в квартале банū қайнуқа‘ в Йасрибе. Такое открытое пространство (*сāха*) было, как правило, и местом сбора жителей поселения: «И ведь Наше войско, оно-то победоносно. Отвернись же от них на время и посмотри на них, и они увидят! Разве с Нашим наказанием они торопят? А когда оно сойдет на их площадь (*фа-изā назала би-сāхати-хим*), то плохо будет утро увещываемых!» (37:174–177). Вспомним, как Мухаммад после решения начать публичную проповедь с помощью клича, обычно используемого для предупреждения об опасности, созвал қурайшитов на площадь перед скалистым холмом ас-Сафā и обратился к ним с его склона.

По-видимому, именно такой «укрепленный квартал» обозначает термин *ҳисн* (*ҳусўн*) – «укрепление», «крепость» (*ҳ-с-н* «быть крепким, укрепленным, неприступным») в *āйате* 59:2, который относится, согласно комментариям, ко времени подчинения и изгнания банū надйр: «Он – тот, кто вывел тех из обитателей Писания, кто не веровал, из их обиталищ (*дийār*) при первом собрании. Вы не думали, что они уйдут, и они не думали, что их защитят их крепости (*анна-хум мāни‘ату-хум ҳусўну-хум*) от Аллāха. Аллāх пришёл к ним оттуда, откуда они не рассчитывали, и вверг в их сердца страх.

Они разрушают свои дома (*йухрибӯна буйӯта-хум*) своими руками и руками верующих. Назидайтесь, обладающие зрением!»* (59:2; ср. 59:14).

Имеющийся материал показывает, что во времена пророка во Внутренней Аравии господствовала именно такая организация защищенного пространства. Настолько известно, лишь несколько городов, подобных ат-Тā'ифу и Саджу, что между Хуфӯфом и Баґрой, были тогда обнесены стеной. В прежние времена стены окружали Мадā'ин Сāлих (с VI в. до н. э.), а также города Таймā' и ал-Ҳинна (Finster 2010: 103). Как бы то ни было, представление о крепостной стене (*сӯр*) засвидетельствовано Кораном лишь в метафорическом контексте, который связывают с притчей о девах (Мат. 28:8) (Walker 1931: 64): «В тот день, когда скажут лицемеры и лицемерки тем, которые уверовали: „Подождите нас, чтобы нам заимствовать вашего света!“ – им скажут: „Вернитесь обратно и ищите света!“ И воздвигнута между ними стена (*сӯр*), у которой врата (*бāб*): внутренность её – милосердие, а наружность – со стороны её – наказание» (57:13).

Термин *сйса* (мн. *сййāсй*) – «твердыня», соотносящийся и с таким значением, как «длинный острый рог» (Lane 1863: 1755), в Коране обозначает укрепления в Йасрибе, находившиеся в квартале, принадлежавшем иудейскому племени банӯ қурайза: «И вывел Он тех из людей Писания, которые помогли им, из их укреплений (*сййāсй*) и вверг в их сердца страх; одну часть вы перебьёте и возьмёте в плен другую часть» (33:26).

Аравийская археология выявила глубокие аналогии между древним и современным традиционным зодчеством. Так, довольно легко обнаружить параллели между домами-башнями, существующими в Аравии, и изображением пятнадцатизэтажного дома-башни (III в. до н. э. – III в. н. э.) на фрагменте стенной росписи из Қарйат ал-Фāй во внутренней Аравии. Дом стоит на цоколе из семи рядов больших и хорошо отесанных камней. Этажи формируются деревянными рамами, заполненными сырцовым кирпичом. Уже высокий цоколь «делает доступ в него довольно трудным.

Предполагаемая высота здания также служит элементом его защиты. Малочисленные и очень узкие отверстия в стенах первого этажа могут быть при необходимости использованы как бойницы для стрельбы из лука, а верхние террасы – для наблюдения за противником и для отражения его атак при помощи всякого рода метательного оружия» (Бретон 2003: 74). Требования безопасности и удобства диктовали необходимость наличия второго входа в жилище: «Не в том благочестие, чтобы входить вам в дома с задней стороны, но благочестие – кто стал богобоязненным. Входите же в дом через двери и бойтесь Аллāха, – может быть, вы будете счастливы!» (2:189).

По-видимому, башню, о которой говорилось выше, обозначает термин *бурдж* (мн. *бурӯдж*), восходящий к древнегреческому *πύργος*, заимствованному в семитские языки: «Где бы вы ни были, захватит вас смерть, если бы вы были даже в воздвигнутых башнях (*бурӯдж мушайид*)» (4:78). Подобная башня, часто расположенная на вершине холма, обычно окружена другими постройками, размещёнными на склонах. Исследователи отмечают, что «башенные дома доисламской Аравии и простейшие гробницы Петры пилонного типа, а также гробницы в ал-Ҳиджре набатейского периода обнаруживают большое композиционное сходство. На скалах вырублены фасады четырехгранных домов-крепостей-гробниц, увенчанных зубцами, с характерным для Южной Аравии профилем <...> В Ҳадрамаўте имеются башенные надгробия, которые, подобно гробницам Петры, повторяют внешний облик укрепленного жилища» (Джандиери, Лежава 1976: 110). Для нас здесь важно также, что «сирийские культовые ансамбли раннего христианства и ислама повторяют многие элементы жилищной архитектуры, в том числе и башенной. Ранние храмы невозможно отличить от жилья» (Крачковская 1947: 109; Tchalenko 1958: 20, 30-31, 396-398; Butler 1909: 90-91, 168; ср. также: Кожин 1992).

Термин *сарх*, восходящий к основе *с-р-х* со значением «становиться ясным, обозримым на фоне чего-либо», используется в Коране три раза в

рассказах о Сулаймāне и Фир‘аўне: «Ей сказали: „Войди во дворец (*сарх*)!“ Когда же она увидела его, приняла за водяную пучину (*луджжа*) и открыла свои голени. Он сказал: „Ведь это дворец гладкий из хрусталя (*сархун мумаррадун мин қаўārīра*)“» (27:44); «И сказал Фир‘аўн: „Разожги мне, Хāmāн, огонь над глиной (*‘алā т-тīни*) и устрой башню (*фа-идж‘ал л-й сархан*): может быть, я поднимусь к богу Мўсы. Я ведь думаю, что он – лжец“» (28:38; см. также 40:36–37). О. Грабарь в своем комментарии к этим *āйатам* упоминает в качестве возможного прототипа некие «конструкции на крышах доисламских йеменских дворцов», к сожалению, не давая ссылок. Исходя из значения основы, он указывает на прозрачность в качестве главной характеристики постройки и призывает осторожно переводить термин как “constructed space of considerable merit and attractiveness”, памятуя о том, что речь идёт о строениях, которые ни сам пророк, ни его слушатели не видели (Grabar 2001: 163). Данный термин мы встречаем у хузайлитского поэта начала VII в., сравнивающего блеск молнии грозового облака, не дающей ему уснуть ночной порой, с «лампами иноземцев у запертых на замки дворцов» (*ка-анна-ху маṣāбйху ‘уджмин ‘инда сархин муғаллақи*) (Рабī‘а б. ал-Каўдан, 134:4; Kosegarten 1854: 288). Вероятно, владельцами таких зданий могли быть византийцы или персы, с которыми аравитяне находились в постоянном взаимодействии. Молнии, как правило, вспыхивают высоко в небе, данное сравнение указывает на то, что лампы подвешивались над огромными дверями, подсвечивая во мраке величественные дворцы.

Помимо *бурдж* другим «иноземным архитектурным заимствованием» (из лат. *castrum* через греческий и арамейский) является термин *қаср*, обозначающий в Коране в первую очередь каменное укрепленное жилище, замок. Как говорилось выше, именно так назывались величественные постройки, восходящие к набатейско-римскому наследию и сохранившиеся на северо-западе Аравии: «Вспоминайте, как Он сделал вас преемниками после ‘адитов и поместил вас на земле, – из долин её вы устраиваете замки (*қусūr*), а горы высекаете, как дома (*буйūt*)» (7:74); «Сколько колодцев

опустевших (*би'р му'аттала*) и замков воздвигнутых (*қаср машйд*)!» (22:45). Подобные сооружения, сравниваемые с всполохами пламени и построенные из жёлтого камня (77:32), являли собой образец роскоши и, наряду с садами, обещаны праведникам в раю. В этих замках праведников ждут восхищающие богатым убранством «горницы, выше которых горницы, сооружённые (*гурафун мин фаўқи-хā гуруфун мубаййинатун*)» (39:20; ср. 25:75; 29:58; 34:37).

Таким образом, основные сооружения из камня, упомянутые в Коране, характеризуются в первую очередь своей оборонительной функцией. Легко возводимые конструкции мобильного типа дополняли каменные сооружения.

2.4. Земной образ рая

Коран свидетельствует о том, что жители Мекки отчётливо представляли себе, как выглядят величественные дворцы, но Аллāх воздержался от создания для жителей Внутренней Аравии дворцов с серебряными потолками⁸¹ (*суқуф мин фидда*), лестницами (*ма'āриджд*) и дверями (*абўāб*), ведущими в горницы, уставленные ложами (*сурур*) и украшенные цветными орнаментами (*зухруф*), чтобы люди не стали слишком привязаны к этому миру и не оказались неверующими (43:33–35).

Анализ информации лишь по важнейшим из сохранившихся замков (*қусūr*), возведённых примерно между 660 и 750 гг. на территории нынешних Сирии, Иордании, Израиля и Палестинской автономии (Западный берег реки Иордан), показывает, что спустя лишь несколько десятилетий после смерти Мухаммада халифы из династии Умаййадов, сделавших в 661 г. Дамаск своей новой столицей, строили себе рай земной.

Современные исследования с использованием методов ГИС (системы сбора, хранения, анализа и графической визуализации географических данных и связанной с ними информации о необходимых объектах)

⁸¹ Возможно, имеются в виду мозаичные потолки с богатым присутствием смальты, использовавшейся при оформлении церковных построек в том числе и в византийской Сирии V–VI вв.

показывают, что во многих случаях «умайядские замки» расположены на древних торговых путях, таких как *Via Nova Traiana* и *Via Maris*, у стратегически значимых многолетних водных источников, связанных с контролем маршрутов перегона скота между важнейшими социально-политическими центрами указанного периода. Постараемся максимально кратко и во многом схематично представить значимую для нас информацию *лишь по важнейшим* из сохранившихся в пределах исторической Сирии замкам (*қуҗұр*) умайядского периода, имея при этом в виду, что интересующие нас постройки изучены неравномерно и дошли до нас в разной степени сохранности.

Синн ан-Набра (Sennabris). Современный Израиль, южный берег Галилейского моря, неподалеку от древней дороги Рамла – Бейсан – Дамаск и в 6 км к югу от Тивериады. Комплекс построен в 650–704 гг. на месте, хорошо известном в эллинистический и римско-византийский периоды. Считается самым ранним сооружением этого типа. Му‘аўийа б. Абй Суфйāн (правил в 661-680 гг.) был первым мусульманским правителем, приехавшим сюда. При нём здесь впервые появилась *мақсура* – глубокий обрамлённый колоннами выступ, где халиф выслушивал прошения, и *михрāб*. В отличие от других умайядских замков он не имел помещений (*буйūt*), расположенных вокруг центрального двора. Схожесть с другими постройками этого типа проявляется в особенностях строительной техники доисламского периода, которые характерны для ғассāнидских и лахмидских построек (Whitcomb 2009: 241-246).

Қаср Ҳаррана. Восток современной Иордании, неподалеку от границы с Саудовской Аравией, первоначально – римское или византийское сооружение, контролировавшее одно из важнейших *ўādй* в регионе. Перестройка датируется между 661 и 685 гг, что делает его одной из наиболее ранних построек этого типа. По своим архитектурным и функциональным особенностям Қаср Ҳаррана выбивается из серии умайядских замков. Это – могучая четырехугольная постройка из

песчаника, имеющая полукруглые башни в центре стен и по углам. Внутри здание имеет 60 помещений на двух уровнях, расположенных по периметру вокруг центрального двора с бассейном посередине, наполнявшимся дождевой водой. Помещения, украшенные пилястрами, медальонами и слепыми нишами, имеют окна-прорези для света и вентиляции. В оформлении и строительных технологиях отчётливо выражены сирийские и сасанидские влияния. Ограниченные возможности водоснабжения препятствовали круглогодичному использованию постройки (Urice 1987: 57–64; Ettinghausen, Grabar, Jenkins 2009: 39).

Қаср Бурқу‘. Крайний восток современной Иордании. Реконструирован ал-Ўалїдом I (правил в 705-715 гг.) в 708 г., на основе небольшой крепости, построенной римлянами для защиты сезонного озера, очень важного в крайне засушливом регионе. Для этой цели здесь в III в. была построена и плотина, позволявшая отводить и сохранять сточные воды и гарантировать обеспечение водой караванов, следовавших между Сирией и внутренними областями Аравии. В византийский период крепость стала монастырём, который в 708 г. ал-Ўалїд I реконструировал, превратив в укрепленную резиденцию. Территория вокруг озера, привлекавшего множество животных и птиц, была богатым охотничьим угодьем (Day 1960: 150–160).

Қаср Джабал Сайс. Современная Сирия, 100 км к юго-востоку от Дамаска. Комплекс сооружений умайядской эпохи неподалеку от кратера потухшего вулкана Джабал Сайс. Построен предположительно при том же ал-Ўалїде I. В то время к северо-западу и юго-востоку от вулкана располагались два озера вулканического происхождения, которые исчезли в результате сравнительно недавних геологических процессов. Появление здесь замка и связанных с ним сооружений обусловлено контролем над этими водными ресурсами, имевшими важное значение для обеспечения движения по древнему караванному пути между Дамаском, Кўфой (одним из важнейших центров оппозиции власти Умайядов) и Мединой. Состоит из

прямоугольной в плане двухэтажной резиденции (66,0 × 70,0 м, толщина стен 2,0 м), традиционно укрепленной башнями в центре стен и по углам, банного комплекса, мечети, четырех жилых зданий и хозяйственной постройки – места хранения припасов. Строительный материал резиденции – базальт. Сравнительно небольшой по размеру банный комплекс состоит из пяти помещений. Зафиксирована система водоводов, проложенных под землёй. Жилые здания на базальтовом фундаменте сложены из сырцового кирпича и представляют собой варианты резиденции, уменьшенные по площади примерно вдвое. Вдоль стен – помещения разного назначения, обращённые к внутреннему двору (Sauvaget 1939: 239-256).

Ал-Қастал. Север современной Иордании. Одно из старейших сооружений этого типа. Перестройка датируется правлением Йазыда II (правил в 720–724 гг.). Основной строительный материал – известняк. Замок был украшен резьбой по штукатурке и мозаиками. Примечательно, что мусульманские могилы на местном кладбище обращены по направлению к Иерусалиму, а не к Мекке. Вода для сооружения поступала из водохранилища, образованного большой каменной плотиной, а также из более 70 малых цистерн, которые в совокупности могли содержать большие объёмы воды. Следы дороги римско-византийского периода обнаружены примерно в километре к юго-западу от постройки. Рядом – курган на месте поселения Зубайр ал-Қастал, существовавшего со времени Железного века и процветавшего в набатейскую, римскую и византийскую эпохи (Creswell, Allan 1989: 173–177; Gaube 1977: 52–86; Piccirillo 1987: 415–416; Addison 2000a: 91–94; 2000b: 477–490; 2001; Bisheh 2000: 431–438).

Қаср Ибн Ұардән. Современная Сирия, 67 км к северо-востоку от г. Хама. При императоре Юстиниане I (правил в 527–565 гг.) здесь был построен комплекс, состоявший из укрепленной резиденции византийского наместника, церкви и казарм. Укрепленный пункт был частью оборонительной линии, призванной обезопасить Сирию от вторжений со стороны сасанидского Ирана. Уникальный архитектурный стиль постройки

воспроизводил константинопольские образцы. В современной Сирии он не встречается больше нигде, и, вероятно, был выбран для того, чтобы произвести впечатление на местные племена и укрепить контроль над ними. Такая задача потребовала завоза строительных материалов. Так, несомненно, издалека были привезены базальтовые блоки. Мраморные колонны и капители были, по-видимому, доставлены из Апамеи. Двухэтажная резиденция имеет площадь две тысячи кв. м. Внутренний двор с четырех сторон окружен помещениями разного назначения. Стены выложены рядами чёрного базальта и желтого кирпича. Сохранились остатки квадратных в плане двухэтажных казарм (50 × 50 м.) и небольшой банный комплекс в восточной части дворца с центральным внутренним двором (De Maffei 1995: 105–187; Poidebard 1934; Strube 1983: 58–106). Основные помещения комплекса использовались в умайядские времена по назначению, и, по-видимому, не подвергались масштабной перестройке.

Ал-Муъаққар. Современная северо-западная Иордания. Перестройка датируется 723 г. Основной строительный материал – известняк. Сохранилось несколько колонн с капителями, украшенными акантовым орнаментом, и массивный указатель уровня воды в резервуаре с датировочной надписью на резной капители (Kennedy 2013).

Қаср ал-Мушатта. Современная Иордания, 30 км к югу от ‘Аммана. Построен / перестроен во времена ал-Ўалида II (правил в 743–744 гг.). При постройке использованы известняк и сырцовый кирпич. Многочисленны детали из резного мрамора. Орнаментальный рельефный фриз, украшенный тончайшей резьбой, хранится в Пергамском музее (Берлин) (Enderlein 1996; Creswell, Allan 1989: 201–214; Grabar 1973: 197; Khouri 1992: 11–12).

Қаср ат-Туба. Современная Иордания, неподалеку от Қаср ал-Мушатта. Построен/перестроен во времена ал-Ўалида II, вероятно несколько раньше, чем Қаср ал-Мушатта. При постройке использованы известняк и сырцовый кирпич. Состоял из основного корпуса (140 × 72 м, почти двойной квадрат), или же двух симметричных корпусов соединенных между собой

коридором. К стенам пристроены полукруглые башни. Элементы, декорированные тонкой каменной резьбой, исчезли, за исключением одного фрагмента, который хранится ныне в Национальном археологическом музее ('Амман). Неподалеку – сухое русло реки. По близости имеются три чрезвычайно глубоких колодца, сложная система подъёма воды, большие бассейны, по крайней мере 30 цистерн и связанная с ними система труб, которые, возможно, были предназначены для банного комплекса. Детали последнего остаются неизвестными, поскольку постройка не была завершена (Creswell 1932: 376, plate 80/A).

Қаср 'Амра (Құсайр 'Амра). Современная восточная Иордания. Надписи, обнаруженные здесь в 2012 г. позволили датировать постройку периодом между 723 и 742 гг. Считается одним из самых важных примеров раннего исламского искусства и архитектуры. Сохранились фрагменты невысокого здания из известняка и базальта. Постройку связывают с именами ал-Ўалида II или Йазйда III (правил с апреля по октябрь 744 г.). Первый был известен тягой к изысканным удовольствиям, был по преданию знатоком музыки и поэзии. Не уступал ему и Йазйд, матерью которого была персидская принцесса. Фрески внутри традиционного античного банного комплекса (*apodyterium, tepidarium, caldarium*) представляют сцены охоты, животных, распространенных по преимуществу в Персии, фрукты, вино, полуобнажённых женщин. Ряд сцен представляют животных занятыми деятельностью, присущей человеку, например, игрой на музыкальных инструментах. Одна из фресок показывает слуг в лодке, в водах, изобилующих рыбой и птицей. Сцены с растениями и деревьями близки мозаикам из мечети Умайядов в Дамаске. Считается, что фреска с тремя тёмными лицами изображает три основных периода жизни человека. На полусферическом куполе кальдария представлена карта звёздного неба из 35 созвездий. По преданию здесь изнеженного халифа развлекали актёры, представляющие звезды и образовавшие созвездия в танце. Одна из фресок

хранится ныне в Пергамском музее (Берлин) (Fowden 2004; Vibert-Guigue, Bisheh 2007; Taragan 2008: 141–160).

Қаср ал-Халабāt. Северо-запад современной Иордании. Перестроен при Хишāме б. ‘Абд ал-Малике (правил между 724 и 743 гг). Основной строительный материал – песчаник. По-видимому, первоначально – набатейская постройка, затем римская крепость, построенная при императоре Каракалле как один из серии укрепленных пунктов вдоль *Via Nova Traiana*, связывавшей Дамаск и ‘Ақабу через Петру и ‘Амман. Қаср ал-Халабāt расположен на вершине холма, что позволяло контролировать окрестности, и в районе многочисленных родников и источников воды. Является одним из самых грандиозных комплексов, построенных Умаййадами в пустыне. Помимо основного здания, он включал мечеть, сложную систему водоснабжения (пять цистерн и большой резервуар, банный комплекс), виноградники и посадки оливковых деревьев. Это, несомненно, одна из вершин управления водными ресурсами в ту эпоху. Банный комплекс, известный как Қаср Хаммām ас-Сарах, украшенный мозаичными полами и скульптурами, по своему оформлению показывает значительное сходство с Қусайр ‘Амра (Bisheh 1985: 263–265; 1986: 158–162; 1993: 49–56; Kennedy 1982: 17–65; Marcillet-Jaubert 1982: 145–158; Parker, Betlyon 2006: 218–227).

Қаср ал-Азрақ. Современная Иордания, 120 км к северо-востоку от ‘Аммана. Контролирует стратегически важное *ўādī* и оазис – единственный источник воды в обширной пустынной области. Оазис был заселён со времен палеолита, здесь зафиксирована и структура набатейского времени. Около 200 г. н. э. территория попала под контроль римлян. Первая крепость здесь, как полагают, была построена римлянами около 300 г. н. э., в царствование Диоклитиана и носила название *Dasianis* или *Basianis*. Важно, что подступы к оазису защищала цепь римских крепостей. Сама крепость (80,0 × 72,0 м) построена полностью из местного базальта. Стены укреплены башнями. В центре – большой внутренний двор. Помещения расположены на трёх этажах. Вход во двор украшен изображениями животных. Замок был

полностью реконструирован в период Аййубидов (1236 г). Исходя из стратегического положения места, Лоуренс Аравийский зимой 1917 г. сделал крепость своей штаб-квартирой.

К югу во времена Умайядов было сооружено обширное водохранилище, образуемое стенами длиной от 200 до 500 м. и толщиной 2,0 – 2,25 м, расположенными вокруг основного источника. Здесь обнаружены барельефы, представляющие животных, птиц, рыб, человеческие фигуры и фигуры мифических животных (симург и пегас), цветочные орнаменты, остатки арочных конструкций. Система стен (1,30 – 1,55 м толщиной) продолжается по болотистой местности к югу и востоку и может быть прослежена на расстояние до трёх километров. Она ограждает территорию, сравнимую с Қаср ал-Ҳайр ал-Ғарбӣ и Қаср ал-Ҳайр аш-Шарқӣ. На расстоянии 1,75 км к северо-востоку от Қаср ал-Азрақ зафиксирован банный комплекс умайядского времени (17,70 × 17,80 м), известный как Қаср ‘Айн ас-Сїл. Базальтовые стены имеют толщину 1,40 м. Вдоль стен расположены семь помещений, окружающих внутренний двор (Bisheh 1989: 90–93; Kennedy 1982: 69–132; Parker 1986: 16–20; Watson, Burnett 2001: 72–79).

Қаср ал-Ҳайр аш-Шарқӣ. Современная Сирия, 170 км к северо-востоку от Дамаска. Также как и Қаср ал-Ҳайр ал-Ғарбӣ построен при Хишāме б. ‘Абд ал-Малике (правил между 724 и 743 гг). Это огромный комплекс (7 × 4 км), окруженный стеной около 17 км в длину. Он включает в себя две резиденции – большую и малую, обширный банный комплекс, сады, развернутую систему водоснабжения. Стены и полы обширного банного комплекса отделаны мрамором. Примечателен сад, обнесенный стеной с башнями и двумя воротами. Канал, составляющий основу системы водоснабжения, вымощен камнем и имеет длину 30 км. Квадратная в плане малая резиденция (70 × 70 м) имеет стены двухметровой толщины и высоту 14 м. Стены укреплены шестью круглыми и полукруглыми башнями. От богато украшенного входа крытый коридор ведет в открытый двор

(36 × 28 м). Два этажа из комнат со сводчатыми потолками и аркадами идентичны по планировке и построены из тесаных известняковых блоков, чередующихся рядами обожжённого кирпича и украшены лепниной. Квадратная в плане большая резиденция (160 × 160 м) расположена в 42 м к западу от малой. Стены укреплены десятью круглыми и полукруглыми башнями. Имеет четыре пары богато украшенных въездных ворот, центральный двор окруженный аркадой; в центре – цистерна для воды. Неподалеку имеется ещё шесть больших жилищ, несколько небольших домов, оливковый пресс и мечеть, которая по планировке напоминает мечеть Умайядов в Дамаске. Часть архитектурных фрагментов хранится в Национальном музее в Дамаске, а одни из въездных ворот были собраны в музее г. Дайр аз-Заўр (Bonatz, Kühne, Mahmoud 1998; Grabar et al. 1978; Creswell, Allan 1989: 149–164; Stern 1946: 72–97; Constable 2003: 56).

Қаср ал-Ҳайр ал-Ғарбӣ. Современная Сирия, 80 км к юго-востоку от Пальмиры. комплекс, состоящий из резиденции, банных сооружений, сада, плотины, восходящей к сооружению римской эпохи, подземных водоводных каналов, озера и мельницы. Датируется 727 г. Архитектура резиденции в целом восходит к римской традиции. Квадратная в плане с внутренним двором и внешней стеной с полукруглыми башнями, она построена из сырцового кирпича на мощном фундаменте из каменных блоков. За внешними стенами со стрельчатými бойницами, располагался большой двор с колоннадой по периметру и система локальных двори́ков. Первоначально комплекс был богато украшен по стенам барельефами и нишевыми скульптурами. Сохранились фрагменты скульптур, фрески, орнаментальные росписи. Значительные фрагменты сооружения хранятся в Национальном музее в Дамаске (Schlumberger 1986)

Қаср Ҳирбат ал-Мафджар. Западный берег р. Иордан, неподалеку от Иерихона. Относится к первой половине VIII в. Состоит из собственно резиденции, банного комплекса, парка и сельскохозяйственных угодий (*хайр*). Имеется сложная система орошения. Двухэтажная и квадратная в

плане резиденция имеет круглые башни по углам. Имеется также подземная структур (*сирдāб*), служащая убежищем от жары, мечеть, пристроенная в наружной стене, легкая постройка (павильон) с фонтаном. Банный комплекс общей площадью 30 кв. м. расположен к северу от дворца. Его стены украшены полукруглыми портиками. Внутри – квадратный зал с бассейном. В банных помещениях имеется *hypocaustum* – классическая античная отопительная система (печь, расположенная за пределами отапливаемого помещения и система каналов и труб, проводивших тёплый воздух). Основные постройки богато украшены мозаиками, резьбой по штукатурке, скульптурными композициями и фресками. Во внутреннем оформлении зафиксированы иранские влияния. Значительные фрагменты декора представлены в экспозиции Музея Рокфеллера (Иерусалим) (Hamilton 1959; 1988; Soucek 1993: 109–134; Таха 2005: 179–188; Taragan 2003: 9–29; Whitcomb 1988: 51–67; Whitcomb, Таха 2013: 54–65).

Хирбат ал-Минья. Современный Израиль, Восточная Галилея неподалеку от северной оконечности Тивериадского озера. Построен при халифе ал-Ўалйде I. Расположен на перекрёстке древней дороги Дамаск – Каир (Via Maris) и дороги на Сафад. Состоит из прямоугольной в плане резиденции (66,0 × 73,0 м), традиционно укреплённой башнями в центре стен и по углам, банного комплекса и мечети. Строительный материал – песчаник на базальтовом фундаменте. Главные ворота образованы двумя выступающими полукруглыми башнями. Внутренний двор обрамлён колоннадой, две лестницы ведут в помещения второго этажа. Навершие стен украшены ступенчатыми зубцами. В интерьере сохранились богатые мозаики и мраморные панели (Grabar et al. 2005: 107–129).

Все эти сооружения, как правило, были перестроены/реконструированы с использованием основ набатейских, римских и византийских построек и были схожи с последними по своим архитектурным решениям (Sauvaget 1939: 252–253). Условный «усреднённый замок» представляет собой квадратную в плане двухэтажную постройку с

почти глухими внешними стенами, прорезанными небольшими окнами-бойницами. Стены укреплены круглыми башнями по углам и полукруглыми башнями в центральной части каждой из стен, кроме стены с главным входом. Последний обычно обрамлён двумя полукруглыми башнями. Внутри стен по периметру на двух уровнях расположены помещения разного назначения. Доступ к ним обеспечивается минимум двумя лестницами. Помещения часто имеют сводчатые потолки, ниши разного назначения. Стены, обращённые внутрь двора, украшены портиками и колоннадами. Отмечены жилые постройки, воспроизводящие это архитектурное решение, но уменьшенные по своей площади приблизительно вдвое. Основной строительный материал – песчаник. Активно использовались также базальт и сырцовый кирпич. В декоре широко использованы фрески, рельефы, мозаики, резьба по штукатурке. Здесь специалисты отмечают отчётливые персидские влияния (Talgam 2004: 121-124).

В большинстве случаев замки строились в глубине оазиса и контролировали водные источники, часто имели ограждённую территорию, объединяющую парк при резиденции и посадки сельскохозяйственного назначения (оливковые деревья, виноград). Важный элемент комплекса – бани античного типа.

Археологи, работающие в регионе сегодня, утверждают, что при создании умайядских замков использовались те же строительные технологии, что характерны и для однотипных построек доисламской эпохи (Robinson 2005: 47-48). Умайяды следовали предпочтениям гассанидов, используя при этом новые возможности и обретенное богатство. На широком археологическом материале, собиравшемся в течение многих лет, было подробно показано, что «приход сюда ислама не имел прямого влияния на изменение структуры поселений и материальной культуры местного населения» (Avni 2014: 32–57). Халиф ал-Ўалйд II, например, которому приписывают, мягко говоря, нетрадиционные взгляды на исламское вероучение, реализовал в своих постройках идеал, представления о

максимально возможной роскоши, распространённые в его кругу. Нет ничего удивительного в том, что подобные представления о роскошном жилище незадолго до того были явлены пророком в его проповедях о посмертном воздаянии праведникам.

Рай в Коране представлен серией образов, обращённых к различной аудитории и воспроизводящих представления о стратифицированности мира земного: в потустороннем мире каждый в зависимости от степени своей веры и заслуг перед исламом находился на определенной ступени (*дараджа*): для «тех, кому дано знание», для «обладателей власти» были уготованы роскошные жилища (Резван 2001: 154) (ср. 43:33–35 и описания умайядских замков), для людей попроще и менее заслуженных – тенистые стоянки у прохладной воды (56:27–33).

Коранический рай, особенно его высший уровень, воспроизводил представление об идеальном образе жизни, наполненном предметами роскоши, которые по большей части обозначаются словами, заимствованными из среднеперсидского и арамейского языков, и отражают реалии, характерные прежде всего для дворов арабских княжеств, вассальных Сасанидам. Райские блаженства живописуются с помощью предметов, безусловно, известных жителям купеческой Мекки (иначе слушатели пророка просто бы не поняли, о чем речь). Изменение «качества жизни» основано на обилии предметов роскоши, интенсивности удовольствий: «Там источник проточный, там ложа возвышающиеся (*суруп марфӯ‘а*), и чаши поставленные (*акўāб маўдӯ‘а*), и подушки, рядами разложенные (*намāриқ масфӯфа*), и ковры разостланные (*зарāбийй мабсӯса*)» (88:12–16).

В некоторой степени параллелью этим āйатам могут служить строки ‘Абды б. ат-Табйба:

Откинулись мы на постели, устланные роскошными узорчатыми тканями, украшенными разноцветной вышивкой -
*ҳаттā ттака’нā ‘алā фуршин йузаййину-хā // мин джаййиди р-
 рақми азўāджун тахāўйлу*

И птицы тут, и выслеживающие из засады львы – видны на них изображения различных видов.

фй-хā д-даджāджу ўа-фй-хā л-усду муҳдиратан // мин кулли шай'ин йурā фй-хā тамāсйлу

В доме кубической формы, который строитель оштукатурил и разукрасил, множество кручёных фитилей освещают ночь.

фй ка'батин шāда-хā бāнин ўа-зайяна-хā // фй-хā зубйāлун йуди'у л-лайла мафтўлу

Пред нами кувшин, как сток водоёма, растоптанный верблюжьей давкой, и рядом прикованный к нему бурдюк,

ла-нā асйсун ка-джизми л-ҳаўди хаддама-ху // ўат'у л-'ирāки ладай-хи з-зиққу мағлўлу

И сияющая чаша с верхушкой, увенчанной поверх затычки кручёным стеблем базилика.

ўа-л-кўбу азхару ма'сўбун би-қуллати-хи // фаўқа с-сийā'и мина р-райҳāни иклйлу

Охладилось вино, смешавшись с водой в откупоренном сосуде, пузатом, как дикий осёл, стоящем меж кувшином и чашей.

мубаррадун би-мизāджи л-мā'и байна-хумā // ҳуббун ка-джаўзи ҳимāри л-ўаҳши мабзўлу

И вот наполнена чаша со всплывающей над нею пеной, и пронзённая вертелом баранья нога.

ўа-л-кўбу мал'āну тāфин фаўқа-ху забдун // ўа-тāбақу л-кабши фй с-сафўди маҳлўли

Бежит с ней проворный слуга: свисает его кушак над нашим столом, где пряности лежат на блюде.

йас'ā би-хи минсафун 'аджлāну мунтатиқун // фаўқа л-ҳиўāни ўа-фй с-сā'и т-таўāбйлу

Затем я поглощал свою утреннюю долю тёмно-красного непочатого вина – приятнейшего свежего питья, и это удовольствие приносит радость.

сумма с̄табахту кумайтан қарқафан унуфан // мин таййиби р-рāҳи ўа-л-лаззāту та'лйлу

Как чиста была смесь вина с водой, а временами нас радовала песня, которую передают из уст в уста, как золочёные тончайшие рисунки.

сирфан мизāджан ўа-аҳйāнан йу'аллилу-нā // ши'рун ка-музхабати с-саммāни маҳмўлу

Длинношея обходительная дева высоким голосом пропела окончанье песни, и стройно было исполнение её для слуха пьющих.

тузрй ҳаўāшийа-ху джайдā'у āнисатун // фй с̄аўти-хā ли-самā'и ш-шарби тартйлу

Она всё утро с нами провела, нас развлекая, за это одарили мы её: набросили свои накидки, отдали также ей свои рубахи.

тағдӯ ‘алай-нā тулаххй-нā ўа-нуҫфиду-хā // тулқā л-буруду ‘алай-хā ўа-с-сарāбйлу

(‘Абда б. ат-Ғабйб, XXVI:70-81; The Mufaddalīyāt... 1918. Vol. 1: 290-293)

В *āйатах*, живописующих райский «быт», представлена целая серия терминов, называющих различные предметы внутреннего убранства и утвари, большинство из которых являются достаточно ранними персидскими или арамейскими заимствованиями. Так, *зарāбийй*⁸² (88:16) и *‘абқарийй* (55:76) – роскошные разноцветные, иногда затканые золотом персидские ковры; *рафраф* (55:76) – большие подушки-лежанки, непременно зелёного цвета (*худр*), как и шёлковые одежды праведников (18:31; 76:21); маленькие очень мягкие подушки *намāриқ* (ед. *нумруқ*, 88:15), которые обычно подкладывали под седло; *фуруш* (ед. *фирāш*, 55:54; 56:34) – «кровати-тюфяки», подбитые плотной шёлковой парчой. *Қаўārūr* (ед. *қарūra*, 76:15–16) (сосуды из стекла, бутылки) описываются как серебряные, сияющие, как серебро; *акўāб* (ед. *кўб*, 43:71; 56:18; 76:15; 88:14) – кубки из золота или из серебра; *ка’с* (56:18) – винная чаша; *āниййа* (ед. *инā’*, 76:15) – серебряные сосуды; *сиҳāф* (ед. *саҳйфа*, 43:71) – золотые блюда; *абārйқ*, (ед. *ибрйқ*, 56:18) – кувшин для вина.

Сосуды, связанные с сиро-палестинским регионом, присутствуют в рассказе о Йўсуфе: *суўā’ ал-малик* (ед. *сā’а, йасў’у*, 12:72) – «царская чаша», «чаша для питья». Там же упоминается и *сиқāйя* (12:70) – чаша для питья, которую Йўсуф кладет в чересседельную сумку младшего из братьев. В другом случае (9:19) – в контексте, связанном с паломничеством, это, скорее, род фляги.

⁸² Имеются смутные указания на то, что термин *зарабийй*, обозначал собственно ковры, произведенные в ал-Хйре на нижнем Евфрате (ныне территория Ирака), столице арабской династии лахмидов, правивших на северо-востоке Аравии в 308-602 гг. Судя по тому, что в поэзии слово использовалось для обозначения растений, меняющих цвет с зелёного на жёлтый или красный, эти ковры были многоцветными. Княжество служило буфером между Сāsāнидским Ираном и Внутренней Аравией. С ал-Хйрой связывают освоение арабами множества культурных достижений. Сарджант указывает, что в Средние века термин *зарабийй* употреблялся для обозначения ковров армяно-каспийской группы (Serjeant 1972: 60).

Важно, что образцы практически современной Корану и упомянутой в его тексте драгоценной утвари, чьи названия по большей части были заимствованы арабиянами, в ряде случаев дошли до нас и хранятся сегодня в крупнейших музейных и частных коллекциях. Сцены «коранического рая» можно найти, например, на предметах сасанидской торевтики, сюжеты которой часто связаны с образом жизни высшей сасанидской знати. Таково, в частности, «Блюдо серебряное – царь на тахте среди музыкантов и слуг»⁸³ из собрания Государственного Эрмитажа: «Сидящего на тахте царя услаждают два музыканта и обслуживают двое слуг. С тахты на четырех ножках в виде балясин свешивается ковер. Стопкой лежат три подушки в узорчатых чехлах. Царь сидит, скрестив ноги: в одной руке он держит чашу, в другой – цветок <...>. Длинный узорчатый кафтан с вышивкой внизу <...>, пояс с бляшками, широкие шаровары, мягкая обувь с завязками. По направлению к царю летит крылатый „гений“ <...>. Слева сидят, скрестив ноги, два музыканта – флейтист и арфист-певец. На голове у них повязки, что говорит об их высоком положении, подпоясанные узорчатые кафтаны и штаны, высокие сапоги. Двое слуг стоят в позе почтения, скрестив руки на груди и с завязанными ртами, длинные кафтаны с разрезами внизу, штаны широкие, закрывающие частично ступню. Изображенный в нижнем сегменте слуга стоит около кувшина типично сасанидской формы; рядом висящее на трех бамбуковых палках сито, из которого стекает вино в амфору, правее – кувшинчик характерной сасанидской формы. Перед тахтой лежат грудой ветки» (Тревер, Луконин 1987: 111–112).

Совпадение образов коранического рая с образами, представленными сасанидской торевтикой, как и серия профильных лексических заимствований, о которых говорилось выше, ещё раз указывают на зависимые от сасанидского Ирана пограничные арабийские княжества в качестве одного из основных источников как предметов, так и представлений

⁸³ Блюдо круглое, с утолщенным верхним краем, на кольцевой ножке. Диаметр 23,2 см; вес 959,5 г. Государственный Эрмитаж, инв. № S-47.

о предметах роскоши, бытовавших в Мекке времён пророка и нашедших своё отражение в кораническом описании рая. Выше (1.1.) мы уже приводили фрагмент стихотворения ал-Ас'ада б. Йа'ф'ура, в котором есть и такие строки:

Тогда я наслаждался сладостным вкусом моей юности – вином первой выжимки, смешанным с влагой утреннего облака.

*ўа-ла-қад лахаўту ўа-ли-ш-шабāби лазāзатун // би-сулāфатин
музиджат би-мā'и гаўād-й̄*

Вином, купленным у гнусавого подпоясанного [чужеземца] с каплями подвесок, вдетых в уши. Он прибыл с ним ради дирхамов, изображениям на которых поклоняются...

*мин ҳамри зй̄ натафин ағанна мунаттақин // ўāфā би-хā ли-
дарāхими л-исджāди*

(ал-Ас'ад б. Йа'ф'ур, XLIV:21–22;
The Mufaddaliyāt... 1918. Vol. 1: 452)

Как бы то ни было, существующий (в том числе археологический) материал показывает, что в оседлой среде практически повсей территории Аравии были распространены во многом общие архитектурные решения, связанные с наследием как Nabatei, Рима и Византии, так и сāsāнидского Ирана. То же самое можно сказать и об оформлении интерьеров богатых жилищ. Здесь можно вспомнить естественность и быстроту арабизации старых городов Сирии, которая стала частью процесса арабских завоеваний. Всё это с очевидностью свидетельствует о том, что высокие цивилизационные стандарты, в равной степени характерные для восточных византийских провинций и государства Сāsāнидов, были ко времени пророка не только хорошо знакомы, но и уже восприняты в оседлой среде Аравии. Вспомним, что и одежда жителей Аравии времен пророка была представлена образцами, восходящими как к восточному Средиземноморью, так и к Персии.

ГЛАВА 3. «Жизнь ближайшая подобна воде, которую Мы низвели с неба» (система жизнеобеспечения)

3.1. Социальная и хозяйственная организация

О. Г. Большаков показал, что ко времени рождения пророка бóльшая часть семимиллионного населения Аравийского полуострова занималась земледелием (более четырех миллионов, из которых три с половиной миллиона – жители Йемена). Если же принять во внимание арабоязычных жителей Сирии, Заиорданья и Приевфратья, социальный и культурный статус оседлого населения, то становится очевидной его ключевая роль во всех процессах, проходивших в тот период на территории «Большой Аравии» (Большаков 1989: 34). Оседлый и кочевой миры органично дополняли друг друга, обеспечивая важнейший для жизнеобеспечения товарообмен, играя взаимоувязанные роли в хозяйственном разделении труда и обеспечении трансаравийских транспортных коммуникаций.

О торговой лексике в Коране, о связи появления ислама с тенденциями развития или угасания трансаравийской торговли написаны десятки научных работ, что избавляет нас от необходимости подробного анализа этого сюжета. Сегодня очевидно, что позиция П. Кроун (Crone 1987), во многом отрицавшей саму значимость торговли и торговых путей для истории Аравии рубежа VI–VII вв., не нашла поддержки научного сообщества (Бухарин 2009: 227–232). Напротив, показана глубокая вовлеченность как в саму торговую деятельность, так и в её обеспечение равно и оседлых, и кочевых жителей Аравии. Важнейшим для нас является вывод о том, что «традиционная схема караванной доставки благовоний из Южной Аравии и Восточной Африки и соответственно торговая модель сохранились без изменений до VI в. н. э.» (там же: 282).

Система транзитной торговли, развивавшаяся на протяжении столетий, естественным образом порождала и тип людей – энергичных и образованных

организаторов, говоривших на разных языках, прекрасно знавших сильные и слабые места своих партнеров. Все это не могло не привести к усложнению социальной структуры общества.

Коран фиксирует размытость, неоднозначность, многовариантность критериев, служивших для выделения групп и категорий людей. Для понимания внутренних механизмов социальных процессов, имевших место в обществе Аравии на рубеже VI–VII вв., и анализа путей трансформации родовых институтов в институты государственные, сопровождавших возникновение ислама, представляет исключительный интерес изучение различных типов отношений зависимости/покровительства и взаимопомощи, которые в Коране, до- и раннеисламской поэзии, а также в раннеисламской исторической традиции выражаются главным образом через термины, производные от корневых основ *ў-л-й*, *дж-ў-р*, *х-л-ф*, *н-с-р*. С помощью этих терминов находили свое выражение отношения, составлявшие в то время основу социально-политической организации общества (Резван 2001: 139–168; Негря 1981).

Кровнородственные, т. е. в своей основе материальные, связи между людьми, как и традиционные отношения покровительства, уступали место в качестве первоосновы существования человеческого коллектива общности по вере, т. е. связям идеальным, но оформленным с помощью переосмысленных традиционных институтов покровительства и побратимства. Вместе с тем среди мусульман было закреплено значение кровнородственных связей в рамках индивидуальной семьи. Новые политические отношения по-прежнему выражались в традиционных категориях. Это, впрочем, не означает, что родовая организация ослаблялась и исчезала. Напротив, в ходе разрушения аравийских протогосударственных структур и возникновения нового государства кровнородственные отношения постоянно доказывали свою значимость.

Племенная поэзия показывает, что место (*сӯра*, *дараджа*), занимаемое человеком среди соплеменников, связывается с его личными достоинствами,

доблестями его сородичей и предков, авторитетом среди соплеменников. Те же критерии действовали и при определении положения родовой группы по отношению к другим группам. Иначе и быть не могло: социальная этика родового общества, во многом определявшая уровень общественного сознания и в оседлых центрах Аравии накануне появления ислама, исходила из равенства его полноправных членов.

Для выражения различий в социальном положении, в частности для обозначения преимущественного положения царя (*малик*) и его рода (*āl*) перед другими людьми, в доисламской поэзии использовался также глагол *фаддала* – «предпочитать», «отдавать преимущество» и его производные ('Адй б. Зайд, 17:9; 'Адй б. Зайд ал-'Ибādй 1965: 94; 'Амр б. Қамй'а, 5:5; The Poems of 'Amr Son of Qamī'ah 1919: 28; Ҳассāн б. Сāбит, Ибн Хишām 1990. Т. 2: 256).

Как показал М. М. Бравман, такое употребление восходит к исходному значению термина *фадл*, который использовался для обозначения излишков имущества, расходуемых на выполнение социальных обязанностей по отношению к более бедным соплеменникам и неполноправным членам рода или племени. Такое расходование *фадл* являлось строго обязательной нормой. Термин *фадл* в этом значении засвидетельствован в Коране (24:22) и в *хадйсах* (Bravmann 1972: 237–239). Очевидно, что обладание излишками имущества (*фадл*) и его использование таким образом было важнейшей характеристикой лиц, занимавших высокое социальное положение. Появление в Коране развитых представлений о стратифицированности сверхъестественного мира стало отражением реального и осознаваемого социально-имущественного расслоения в обществе, а «характер употребления терминов *дараджа*, *сӯра*, *мабā'а*, *мақām*, *макāн*, *ратаб*, а также глагола *фаддала* (II), с помощью которых в Коране и современной ему поэзии обозначались различия в социально-имущественном положении,

свидетельствует о том, что процессы социального деления в оседлом обществе Внутренней Аравии уже ясно осознавались» (Резван 2001: 156).

Ремесленная деятельность в Аравии времен пророка носила по большей части домашний и подчиненный характер (прядение, покраска, ткачество, шитье, вышивка, плетение из пальмовых листьев, гончарное и кожевенное дело, резьба по дереву, обработка металла). Значительная часть необходимых высококачественных товаров (оружие, ткани, ковры, посуда из стекла и металлов и т. п.) ввозилась на территорию Аравии в рамках международной торговли и обменов с южной Сирией, Заиорданьем и Приевфратьем, в организации чего принимала участие значительная часть населения. Важно, что продукция йеменских ремесленников покрывала значительную часть внутриаравийских нужд.

3.2. Вода, водоснабжение, земледелие и садоводство

В стране с таким жарким и сухим климатом, как Аравия, живительная сила воды кажется ещё более удивительной. Там, где проливаются благословенные дожди или где из недр земли бьют источники, казалось бы, омертвелые, иссушенные каменистые и песчаные почвы могут в течение короткого времени покрыться зеленью. Постоянное обновление и чудесное оживление природы, цветение и плодоношение растений производили глубокое впечатление на аравитян. Древние поэты не упускали случая коснуться темы торжества водной стихии, столь благостной и желанной, но при этом обладающей разрушительной силой и ставшей в Коране особым символом божественного всевластия и милости. Текст Корана содержит многочисленные упоминания о воде (*мāʾ*), управляющей жизненными циклами, являемой Всевышним в разнообразных формах и наделяемой дуальным смыслом, при этом образность коранического языка в описании атмосферных явлений восходит к прекрасным образцам доисламского поэтического наследия.

Прежде всего, вода является основополагающим и изначально целостным элементом мироздания: «И Он тот, который создал небеса и землю в шесть дней, и был Его трон на воде (*йа-к̄ана ‘аршу-ху ‘алā л-мā’и*)» (11:7; ср. также Быт. 1:2). Коран отражает древнейшие пласты общесемитской космогонической мифологии⁸⁴ о разделении неба и земли (21:30) из первозданной воды и установлении «нерушимой преграды» между двумя морями – верхним пресным (*‘азб фура̄т*) и нижним солёным (*милх ‘уджāдж*) (25:53; 27:61; 35:12; 55:19–20; см. также Быт. 1:6–7)⁸⁵. Как полагают (Radscheit 2006: 126), наиболее отчётливо идея основополагающего значения воды для мироздания прослеживается в повествовании о потопе *тūфāн* (29:14, ср. 7:133): уничтожение мира водой происходило в обратном порядке его созданию путём воссоединения небесного и земного океанов (11:44; 54:11–12; ср. Быт. 7:11; 8:2).

Полноводному морю (*бахр*) с плещущимися волнами (*маўдж*), подчиненному людям (16:14; 45:12), сопоставлена пучина *йамм*, появляющаяся исключительно в преданиях о Мӯсе, где этим термином обозначаются воды Нила, даровавшие по провидению Всевышнего спасение младенцу-пророку (20:39; 28:7), а также Красное море, в котором был потоплен Фир‘аўн со своим войском (7:136; 20:78; 28:40; 51:40) и прах сожженного идола, изготовленного сынами Исрā‘йла по подстрекательству некоего сāмирита (*ас-сāмирй*, 20:97). В угаритской мифологии Йамм – антропоморфный океан, угрожающий другим богам и укрощенный восторжествовавшим над миром Баалом, а тексты испытавших вавилонское влияние библейских псалмов очевидно относят борьбу Господа с морской стихией ко времени творения⁸⁶.

Несмотря на то, что текст Корана сообщает о трех типах «сырья», использовавшегося для придания формы первочеловеку на разных этапах

⁸⁴ Например, аккадский эпос «Энума элиш» II тыс. до н. э. (Когда Ану сотворил небо... 2000: 35–57).

⁸⁵ Пресные родники (субмаринные источники), которые бьют с морского дна близ Бахрейна (букв. «два моря») являются одним из важных условий развития здесь богатейших колоний раковин-жемчужниц (*Avicula Margaritifera*) (ср. 55:19–23).

⁸⁶ Пс. 28:1–10; 64, 7–8; 73:13–14; 88:10–11; 92:2–4; 103:5–9

творения, – праха земли (*турāб*), концентрированной вязкой глины (*сулāла мин т̄йн*, 23:12; *т̄йн лāзиб*, 37:11; ср. 6:2; 7:12; 17:61; 32:7; 38:71, 76) и высохшей черной грязи, звенящей, словно гончарное изделие (*салсāл мин хама' матнūн*, 15:26, 28, 33; *салсāл ка-л-фаххār*, 55:14), вода все же играет ключевую роль в процессе творения человека: «И Он – тот, который создал из воды человека» (25:4). Особенно это касается цикла его дальнейшего «самовоспроизводства» (см. 32:8; 77:20; 86:6). Человек, животное и растение – «всякая живая вещь» (*кулл шайй хайй*, 21:30; ср. 24:45; 25:54) и всякая прекрасная и благородная пара (*заўдж бахйдж*, 22:5; 50:7; *заўдж карйм*, 26:7; 31:10) выведены из первоначально мертвой, а затем оживлённой небесной влагой земли (*ард*)⁸⁷, куда они возвращаются после смерти прахом и костями (*турāб ўа-‘изām*, 23:35, 82; 37:16, 53; 57:46), сухим хворостом (*хашйм*, 18:45; 54:31), останками (*хутām*, 39:21; 56:65; 57:20), и в этом состоит главное знамение возвещаемого чудесного воскрешения человека для будущей жизни: «Он – тот, который посылает ветры благовестником пред Своим милосердием. А когда они двинут тяжёлое облако, Мы гоним его на мёртвую страну, низводим из него воду и выводим ею всякие плоды. Так изведем Мы и мёртвых, – может быть, вы опомнитесь!» (7:57; ср. 41:39; 43:11), «Ведь Мы – Мы оживляем и умерщвляем» (15:23).

Согласно Корану чистая вода (*мā' тахūr*) – универсальная субстанция, совершенно необходимая для поддержания земной жизни⁸⁸, – сначала сгущается в тянущейся по небу веренице выращенных тяжелых облаков *сахāб*⁸⁹, подгоняемых ветрами (*рийāх*, ед. *рйх*), которые по велению Господа то собирают облака в клубы (*рукām*), то обращают их в клочья (*кисаф*). Затем она изливается на землю в виде выходящих «из промежутков» (*мин хилāли-хи*, 24:43; 30:48) дождевых осадков, производя множество замечательных

⁸⁷ «Разве Мы не сделали землю вместилищем живым и мёртвым (*а-лам надж‘али л-арда кифāтан ахйā‘ан ўа-амўāтан*)» (77:25–26). Ср.: 2:164; 16:65; 20:55; 25:49; 29:63; 30:24; 35:9; 41:39; 43:11; 50:9–11.

⁸⁸ 15:22; 16:10; 25:48–49; 54:28; 56:68; 72:16; 77:25.

⁸⁹ 2:164; 7:57; 13:12; 24:40, 43; 27:88; 30:48; 35:9; 52:44.

растений, которыми питаются люди и животные⁹⁰. Ветра наделяются эпитетом «оплодотворяющие»⁹¹ (15:22), который использовал ещё ‘Абйд б. ал-Абраҫ в описании облачных масс (*нашāс*):

Оплодотворённые, едва ступающие от бремени воды, они
изливаются водой сквозь чёрные расселины.

*лаўāқиҫа дуллаҫин би-л-мā’и суҫмин // тасуджджу л-мā’а мин
ҳалали л-ҳасāси*

(‘Абйд б. ал-Абраҫ, XXIII:2;
The Dīwāns of ‘Abīd Ibn al-Abraṣ... 1913: 65)

В Коране зафиксирована лишь небольшая часть из множества терминов, отражающих оттенки в восприятии жителями Аравии как особых состояний и видов облаков, так и дождя, но этого достаточно, чтобы составить представление о важной для жителей Аравии «метеорологической наблюдательности». В сени облаков *ғамām* сокрыт Господь и ангелы (2:210; 25:25), из них низведена небесная пища для народа Мӯсы (2:57; 6:150). *Музн* (56:69) – это надвигающаяся темная грозовая туча, сулящая обильные ливни и вспыхивающая молниями, которую Лабйд уподобляет эфиопам, вооруженным метательными копьями⁹² с блестящими остриями (*йуди’у рабāбу-ху фй л-музни хубшан // қийāман би-л-ҳирāби ўа-л-илāли*) (Лабйд, 17:46; Dīwān Labīd al-‘Āmirī... 1880: 124). Облака также обозначаются терминами *‘арид* (44:24) – «показывающиеся на линии горизонта» и *му‘сирāt* (78:14) – «выжимающие влагу».

Приходящий после продолжительной засухи дождь *ғайс* (31:34; 42:28), «растение от которого приводит в восторг неверных» (*а’джаба л-куффāра набāту-ху*, 57: 20), упоминается в му‘аллаҫе ‘Антары:

Или пустынный луг, едва отмеченный помётом, не
протоптаный, которому дождь обеспечил произрастание [трав].

*аў раўдатан унуфан тадаммана набта-хā // ғайсун қалилу д-димни
лайса би-ма’лами*

⁹⁰ 10: 24; 20: 53; 32: 27; 80: 24–32.

⁹¹ «И послали Мы ветры оплодотворяющими и низвели с неба воду, и напоили вас ею, но не вы её храните (*ўа-арсалнā р-рийāҫа лаўāқиҫа ўа-анзалнā мина с-самā’и мā’ан ўа-асқайнā-қумў-ху ўа-мā антум ла-ху би-ҳāзинийна*)» (15: 22).

⁹² Согласно Шварцлозе копьё *ҳирāб* и *илāl* относятся к охотничьему оружию (Schwarzlose 1886: 213).

Щедрым было к нему каждое чистое, отяжелевшее влагой облако, оставляющее каждую ямку [, заполненную водой,] блестять как *дирхам*,

джāдат ‘алай-хā куллу бикрин хурратин // фа-таракна кулла қарāратин ка-д-дирхами

Когда истекало и проливалось. И каждый вечер, не переставая, струилась по лугу вода.

саххан ўа-таскāбан фа-кулла ‘ашиййатин // йаджрй ‘алай-хā мā’у лам йатасаррами

(‘Антара, м.: 15–17;
Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 27)

Ўāбил – обильный и мощный ливень, после которого сад может плодоносить с удвоенной силой. Однако в то же самое время его крупные капли способны нанести ущерб, смывая верхний слой почвы со всеми насаждениями и даже постройками (2:264–265; ср. 18:40), как это представляет в своей *му‘аллақе* Имру’ ал-Қайс:

Над Қатаном, кажется, изливается дождем южная оконечность [нагроможденной тучи *хабийй мукалал*], а северная – над ас-Ситāром и Йазбулем⁹³.

‘алā қатанин би-ш-шайми айману сaўби-хи // ўа-айсару-ху ‘алā с-ситāри фа-йазбули

Она начинает извергать потоки воды над Кутайфой, опрокидывая наземь крупные деревья *канахбул*,

фа-адхā йасуҳху л-мā’а фаўқа кутайфатин // йакуббу ‘алā л-азқāни даўҳа л-канахбули

Затем рассеянными каплями минует холмы ал-Қанāна, сгоняя с каждого склона белоногих горных козлов,

ўа-марра ‘алā л-қанāни мин нафайāни-хи // фа-анзала мин-хи л-‘усма мин кулли манзили

И в Таймā’ не оставляет целым ни одного ствола финиковых пальм, ни одной из высоких сырцовых построек, кроме [зданий], воздвигнутых в камне.

ўа-таймā’а лам йатрук би-хā джиз‘а нахлатин // ўа-лā утман иллā машйдан би-джандали

(Имру’ ал-Қайс, м.: 73–79;
Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 5)

Такому ливню противопоставляется выпавшая роса или морось *талл* (2:265):

⁹³ О локализации топонимов в *му‘аллақе* Имру’ ал-Қайса см.: Hussein 2009: 46–50.

Мы бодрствовали всю ночь, словно палатка над нами была увита веточками базилика, что источают вечернее благоухание и каплями росы усеяны.

*фа-битнā ка-анна л-байта худжджира фаўқа-нā // би-райхāнатин
рйхат 'ишā'ан ўа-туллати*

(аш-Шанфарā ал-Аздй, XX:13;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 202)

Если Господь захочет покарать, то низводит с неба опустошительные потоки воды (*ўадқ*, 24:43; 30:48), ураганные ливни (*саййиб*), сопровождаемые «мраком (*зулумāt*), громом (*ра'д*) и молнией (*барқ*)» (2:19), поражает градом (*барад*), нагромождая облака, будто горы (*джибāl*) (24:43; ср. 52:44). Господь может и лишить землю воды (10:24; 18:41, 45; 23:18; 67:30), превращая возделанные плодородные участки, подобные двум садам при Ма'рибской плотине (34:15–17), в полупустынные зоны с дикорастущими деревьями и кустарниками. Примечательно, что такой термин, как *маṭар* (дождь), используется в Коране исключительно в негативном контексте: «И нет греха на вас, если у вас есть неприятность от дождя или вы больны, что вы сложите свое оружие» (4:102) – и выступает как одна из стихий уничтожения грешников и причинения им зла (7:84; 25:40; 26:173; 27:58; см. также 8:32; 11:82; 15:74).

На земле вода струится в водотоках (*нахр*, мн. *анхār*) и ручьях (*сарийй*), пенится паводками (*сайл*), скапливается в колодцах (*би'р*; *джубб*) и подземных источниках (*'айн*, мн. *айнāн*, *'уйўн*, *ма'йн*, *йанбў'*). Каналы (*анхār*) предназначены главным образом для орошения садов (2:266; 6:6; 14:32; 16:15; 17:91; 71:11). Тот же термин обозначает и реки, которые, подобно солёным морям (*бихār*), позволяли извлекать из глубин пропитание и украшения и перемещаться на кораблях (35:12; ср. 16:15). О судоходстве в пресных водах Евфрата сообщает ан-Нāбиға аз-Зубйāни в *қасйде*, прославляющей правителя ал-Хйры ан-Ну'мāна III б. Мунзира (правил в 582 – ок. 602 гг.):

Когда поднимутся ветра над Евфратом, бросают пену гребни волн его на оба берега.

*фа-мā л-фурāту изā хабба р-рийāху ла-ху // тармī гаўāрибу-ху л-
‘ибрайни би-з-забади*

И прибавляет ему каждый бурлящий поток наполненного русла,
устремляясь со скоплением хвороста и бурелома.

*йамудду-ху куллу ўāдин мутра‘ин ладжибин // фй-хи рукāмун
мина л-йанбўти ўа-л-ҳадади*

А корабельщик, устав и вспотев [в борьбе со стихией], лишь
крепко цепляется за руль от страха.

*йазаллу мин ҳаўфи-хи л-маллāху му‘тақиман // би-л-ҳайзурāнати
ба‘да л-айни ўа-н-наджади*

(ан-Нāбиға аз-Зубйāнī, 5:44–46;

The Divans of the Six Ancient Arabic Poets... 1870: 8)

Представление о встрече пресных и солёных вод – «двух морей» (*ал-баҳрāни*) – обнаруживается в коранической аллюзии на позднеантичную легенду об Александре Македонском и поиске источника вечной жизни и молодости. Действующим лицом здесь, однако, оказывается Мўсā, пришедший со спутником к побережью, где Тигр и Евфрат впадают в Персидский залив. Заветное место «слияния двух морей» (*маджма‘ ал-баҳрайн*) связано и с почитаемым древними шумерами островом Дильмун (Бахрейн), соединенным с Аравийским полуостровом подземными пресноводными артериями, пролегающими под дном залива и выходящими на поверхность множеством родников (Пиотровский 1991: 111).

Абсолютное большинство регионов Аравии большую часть года испытывало острейший недостаток проточной воды, особенно воды, пригодной для питья. В Коране праведникам в ином мире обещаны «реки из воды непортящейся (*анхāрун мин мā‘ин гайри āсинин*)» (47:15). Собирающаяся в прудах и колодцах свежая дождевая влага постепенно загрязнялась органическими веществами, застаивалась, а затем быстро подвергалась процессам гниения под воздействием высоких дневных температур и, следовательно, представляла опасность и для человека, и для скота:

Вот водопой, изменивший запах и цвет, на дне которого скопился
нагнанный ветром верблюжий помёт.

*ўа-манхалин āджинин фӣ джамми-хи ба‘арун // ми-ммā тасўқу
илай-хи р-рйҳу маджлўлу*

И вёдра соплеменников, когда они вытянут их, как будто бы наполнятся [вместо воды] остатками курдючного жира, плавленного в котле.

ка-анна фӣ дилā’и л-қаўми из нахазў // ҳаммун ‘алā ўадакин фӣ л-қидри маджмўлу

И вот привел я соплеменников, уже охваченных дремотой, к такому водопою, и когда они со дна его напились, я велел им сделать привал

аўрадту-ху л-қаўма қад рāна н-ну‘āсу би-хим // фа-қулту из нахилў мин джамми-хи қйлў

До конца полудня с тем, чтобы в сумерках отправиться в путь, ведь походный мех необходимо залатать и наполнить влагой.

ҳадда з-захйрати ҳаттā тарҳалў усулан // инна с-сиқā’а ла-ху раммун ўа-таблйлу

(‘Абда б. ат-Ғабйб, XXVI:45–48;
The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 283–284)

3.2.1. Системы орошения

В Аравии практически отсутствуют реки, постоянно несущие воду и обеспечивающие регулярное орошение, а осадки в целом носят сезонный характер и распределяются неравномерно, но при этом гидрографические особенности каждого из регионов полуострова на протяжении нескольких тысячелетий позволяли оседлому населению приспособливаться к ним и максимально использовать в сельском хозяйстве имевшиеся скудные водные ресурсы. В этом отношении Аравия стоит в одном ряду с великими цивилизациями Древнего Востока. Свидетельством тому выступают древние цистерны (*ал-мақāни‘а*), вырубленные в скалах, и глубокие колодцы (*абār*). Для нас важно, что благодаря действию целого ряда факторов полторы тысячи лет назад водный режим в Аравии был более благоприятным, чем сегодня (многолетние измерения показывают, что среднее количество осадков в Аравии составляет ≈ 100 мм в год)⁹⁴. Часто это всего один или два коротких, но проливных дождя, заполняющих русло *ўādй* мутным бурлящим

⁹⁴ Подробнее об изменении климата в Аравии с древнейших времен см.: Rose, Petraglia 2009: 1–12.

потоком. Высокие среднегодовые температуры усугубляются господством сухих ветров.

Значительные объёмы воды просачиваются в почву, залегают неглубоко и, благодаря пласту водонепроницаемых пород, становятся доступными для использования. С одной стороны, целые регионы могут не получать дождевой влаги в течение нескольких лет, а с другой (например, в ‘Асїре) – муссоны, приходящие обычно между октябрём и мартом, приносят в среднем 300 мм осадков (60% годового объёма).

Геологические исследования, проведенные в Аравии, выявили существование единой системы распределения грунтовых вод по всему полуострову. В горах Хиджāза, ‘Асїра, Наджда и Йемена, принимающих воды муссонных дождей, берут начало подземные потоки, которые выходят на поверхность в сотнях километров от истоков. Горизонт грунтовых вод является напорным, и воды, следуя общему наклону горных пород, доходят до крайнего востока и юго-востока полуострова, питают источники, выходящие на дне Персидского залива, равно как и источники прибрежных островов (Бодянский 1986: 62).

Древние поля и сады, обнаруженные в оазисах Хиджāза и вдоль прибрежной равнины Тихāма, сохранившиеся образцы ирригационных сооружений – каменные плотины, акведуки и цистерны ал-Хиджра (Мадā’ин Сāлих), такие колодцы, как знаменитый облицованный прочной каменной кладкой Би’р ал-Хаддāдж в Таймā’ (свыше 15 м в диаметре, около 11 м до поверхности воды)⁹⁵, руины 15 дамб в районе ат-Тā’ифа (Khan, Al-Mughannam 1982: 125–135), высокоразвитая система ирригации в ал-‘Улā (Bawden 1979: 63–72) свидетельствуют о высоком уровне развития сельского хозяйства и гидрологических знаний аравитян. Они сумели разработать сложные методы сбора, хранения, отвода и распределения дождевой воды,

⁹⁵ «Многие путешественники отмечают, что в XIX в. население страны считало рытьё таких колодцев не под силу простым смертным и приписывало их сооружение вымершим великанам, героическому древнему племени *банū хилāl* или же волшебникам, чаще всего – повелителю джиннов царю Соломону» (Першиц 1961: 14).

которые подразумевали не только отличное знание динамики русловых и подземных потоков, но демонстрировали способность координировать трудовые ресурсы, необходимые для строительства, эксплуатации и технического обслуживания сложных мелиоративных систем (Narrower 2008: 677). Вследствие недостатка археологических данных Аравия не так тщательно изучена, как Египет, регион «Плодородного полумесяца» и Иран, однако абсолютно очевидно, что гидрологические системы полуострова существовали с древних времён во многих районах полуострова и по многим своим параметрам не уступали подобным системам соседних территорий (Waines 2001: 44).

В осенне-зимние месяцы интенсивные, но кратковременные осадки наполняют сухие русла (*ўадӣ*): «Он низвёл с неба воду – и русла были наполнены до краёв (букв. «по их размеру») (*фа-сәлат аўдийатун би-қадри-хā*, и унёс поток пену вздымавшуюся (*фа-ихтамала с-сайлу забдан рāбийан*)»* (13:17). Влага быстро просачивается в гравийную и песчаную почву: «Скажи: „Видите ли вы, если вода ваша окажется в глубине (*ин асбаҳа мā’у-кум гаўран*), кто придёт к вам с водой ключевой (*фа-ман йа’тӣ-кум би-мā’ин ма’йнин*)?“» (67:30) – и продолжает течь под землёй: «Разве ты не видишь, что Аллāх низвел с небес воду и повел её источниками в земле (*фа-салака-ху йанāбӣ’а фӣ л-арди*)» (39:21). Большие объёмы подземного стока позволяют воде изливаться на поверхность ручьями: «И среди камней есть такие, откуда выбиваются источники (*фа-инна мина л-ҳиджāрати ла-мā йатафаджджару мин-ху л-анхāру*), и среди них есть то, что рассекается, и оттуда исходит вода (*ўа-инна мин-хā ла-мā йашшаққақу фа-йахруджу мин-ху л-мā’у*)» (2:74; ср. 2:60; 7:160).

В различных регионах Аравии развивались собственные системы ирригации с учётом местных особенностей. Оазисы Наджда, расположенного к востоку от Хиджāза, обладают бóльшими запасами грунтовых вод, выпадающие осадки здесь более интенсивны и способны естественным образом скапливаться в водоемах и удерживаться большую часть года.

Существенную роль также играли и сезонные паводковые потоки (*сайл*), наполнявшие сухие русла. Возводимые поперек русла плотины обеспечивали контроль, распределение и хранение паводковых вод. Они позволяли сдерживать бушующий поток до тех пор, пока вода не поднимется до необходимого уровня, с тем чтобы затем распределять её по культивируемым землям по обе стороны *ўадӣ*. Проведение каналов позволяло упорядочивать движение потока, равномерно орошать насаждения и доставлять воду к отдаленным участкам.

Оазисы ал-Аҳсā', почти примыкавшие к побережью Персидского залива, славились своим плодородием благодаря обильно изливающимся на поверхность подземным источникам⁹⁶. В центре в районе *ўадӣ* ад-Даўāсир (ал-Афлāдж и ал-Ҳардж) и на юго-востоке полуострова в Омане получила распространение система открытых каналов, подземных галерей и колодцев (*фаладж*, мн. *афлāдж*, вариант иранской системы *қанāt*), собиравших и отводивших воды горных водоносных пластов или сезонных паводковых потоков, наполнявших сухие русла (Wilkinson 2003: 155–158; Pelly 1865: 180; Philby 1922: 21; Huber 1884: 476; Першиц 1961: 14).

В Северном Йемене высокогорье задерживало муссонные дожди, создавая условия для земледелия без искусственного орошения. Террасирование замедляло темп постоянных ручьёв (*гайл*), стекавших с горных склонов, заставляя их струиться каскадом по ступенчатым каменным выступам, впитываясь в грунт и сохраняя на каждом участке несомую потоком почву и органический сор. «В стенках водосборного бассейна делалось три яруса отверстий, от которых три яруса подземных каналов вели к трем ступеням полей. Террасы поливали поочередно, пуская воду в один из каналов, в то время как два других оставались закрытыми» (Першиц 1961: 18; Rihani 1930: 58). У подножия склонов поступающую влагу можно было

⁹⁶ Примечательно, например, что древняя Герра (ныне ал-Хуфўф) была связана с портом ал-‘Уқайр в Бахрейнском заливе с помощью системы каналов, существовавших до недавнего прошлого. Считается, что «оба поселения были связаны речным потоком Муҳаллим» (Potts 1990: 28–30; Бухарин 2009: 165).

накапливать в резервуарах для последующего равномерного распределения по водоводам (Varisco 1983: 365–383).

При этом в абсолютном большинстве районов Аравии богарное земледелие мало возможно. Обычно посевы под дождь обеспечивались дополнительным поливом. В хиджāзских оазисах Таймā', Хайбар и Йасриб (Медина) достаточное количество воды обнаруживалось уже на глубине около 30 см, в то время как в высокогорье водяных жил мало, а все колодцы обычно очень глубоки. Колодцы оседлых поселений должны отвечать гораздо более высоким требованиям, чем места для водопоя скота в пустынях и степях (12:19; 28:23).

Нужно помнить, что климатические условия Аравии требуют значительного расхода воды для орошения полей и садов. Сооружение колодцев – процесс длительный и трудоёмкий, а их поддержание в надлежащем состоянии подразумевает не только сохранение и передачу необходимых знаний и навыков, но и определенную организацию общественной жизни. Для жителя Аравии разрушенные колодцы всегда были свидетельством упадка и недолговечности процветания некогда заселенных людьми местностей: «И сколько селений Мы погубили, когда они были неправедны! И вот они сокрушились на своих основаниях (*фа-хийа хāўийатун 'алā 'урūши-хā*)! Сколько колодцев опустевших и замков воздвигнутых (*ўа-би'рин му'атталиин ўа-қасрин машйдин*)!» (22:45). Би'р является наиболее общим обозначением колодца любого вида и любой формы, в том числе и обозначенного в предании о Йўсуфе термином *джубб* (12:10, 15), под которым согласно исследованию Брйнлиха понимался «необлицованный вместительный колодец (*би'рун ўāси'атун ғайру матўиййатин*)» (Bräunlich 1925: 321, 328).

Во многих частях Внутренней Аравии основой локальных систем орошения издревле являлся колодец с системой водораспределения, основанной на тягловой силе животных. Водоподъемники приводились в движение верблюдами либо крупным рогатым скотом (ср. 2:71). Детальные

характеристики устройства и принципы работы наиболее распространенного в Аравии водоподъемника представлены в заметках ряда западноевропейских путешественников XIX в. (Першиц 1961: 15, прим. 3–5). Колодезный канат крепился к седлу животного, которое под надзором погонщика двигалось по наклонной поверхности, вытягивая наполненный бурдюк, при этом второй пустой бурдюк опускался обратно в колодец. Колодезная вода постепенно заполняла большой резервуар в центре сада. «Вводной канал (*масқā*), отходивший от водосборного бассейна, переходил в сеть маленьких канавок (*сāқй*), деливших весь культивируемый участок на ряд квадратных делянок размером приблизительно 2 м на 2 м; окруженные невысокими земляными валиками, делянки поливались путем затопления. Это позволяло производить сплошной и выборочный полив. В некоторых районах с той же целью выборочного полива земляным валиком окольцовывалось каждое дерево в саду» (там же: 18; Tamisier 1840: 305; Palgrave 1866: 462; Doughty 1921. Vol. 1: 389)⁹⁷. Указание на распространенный в Аравии метод орошения мы встречаем в *āйате* 13:4: «На земле есть участки соседние (*қита'ун мутаджāйирātун*), и сады из лоз (*ўа-джаннātун мин а'нāбин*), и посевы (*ўа-зар'ун*), и пальмы из одного корня и не из одного корня (*ўа-наҳйлун синуāнун ўа-ғайру синуāнин*), которые поят одной водой (*йусқā би-мā'ин ўāҳдин*)...».

При описании покинутой стоянки доисламские поэты часто сравнивали обилие пролитых ими от тоски по возлюбленной слёз с необходимой для оазисного орошения колодезной водой, вытекающей из прохудившегося кожного ведра, и таким образом весьма наглядно изображали трудоёмкую работу погонщика и верблюдицы, занятых поливом, как, например, в следующем фрагменте:

⁹⁷ Першиц также отмечает, что «бесперебойная работа *ғарба* требовала <...>наличия не менее двух сменных верблюдов: в то время как один работал, другой отдыхал на пастбище. Если же было плохо с кормом – соломой, стеблями огородных растений, клевером, толчёными финиковыми косточками, которыми земледельцы кормили рабочий скот, – на протяжении года верблюда приходилось менять четыре, а то и пять раз (Першиц 1961: 15; Wallin 1854: 178; Huber 1891: 382; Doughty 1921. Vol. 1: 453).

И вечером я вернулся, и потоки слёз, как из большого дырявого бурдюка, подгоняли мою крепкую молодую верблюдицу.

фа-сарафту қасран ўа-ш-шу'ўну ка-анна-хā // ғарбун туҳассу би-хи л-қалўсу хазйму

Рано утром рослая и мощная джурашитская верблюдица, покрытая дёгтем, насыщает водой огороженный финиковый сад.

бакарат би-хи джурашиййатун мақтўратун // турўй л-махāджира бāзилун 'улкўму

Тёмно-бурая, уже привыкшая [к такой работе], с отощавшим хребтом – отразилось на ней кормление финиковыми косточками и обрезание сосцов –

дахмā'у қад даджанат ўа-аҳнақа сулбу-хā // ўа-аҳāла фй-хā р-радху ўа-т-тасрйму

Орошает, – её обратный ход торопит трудолюбивый и груборукый уродливый работник, перепачканный дёгтем, –

таснў ўа-йа'джили карра-хā мутабаззилун // шаснун би-хи дансу л-хинā'и дамйму

С помощью бурдюка из сдвоенной кожи, протекающего по швам. Другой же – мягкий дублённый – раскачивается из стороны в сторону колесом-махāла, которое опускает его вниз.

би-муқāбилин сарби л-махāтизи 'идлу-ху // қалиқу л-махāлати джāринун маслўму

До тех пор, пока не заполнятся до краев канавки, подобно цистерне, и не будет отброшено пристёгнутое седло-қитб.

хаттā тахаййарати д-дибāру ка-анна-хā // залафун ўа-алқā қитбу-хā л-махзўму

(Лабйд, 16:11–16;

Dīwān Labīd al-‘Āmirī 1880: 94–96)

Метафорой слёз у ‘Абйда б. ал-Абраса выступают различные типы источников ирригации:

Из глаз твоих катятся слёзы, и два этих слёзных ручья текут, как колодезный бурдюк в заплатках,

'айнā-ка дам'у-хумā сарўбу // ка-анна ша'най-химā ша'йбу

Изношенный совершенно, или будто забивший ключ, или крупные капли дождя над горными ущельями,

ўāхийатун аў ма'йнун мум'инун // аў хадбатун дўна-хā лухўбу

Или канал в низине русла, что посреди него водою хлещет, или канавка под сенями пальм, что под ними водою бурлит.

аў джадўалун фй зилāли наҳлин // ли-л-мā'и мин тахти-хи қасйбу

(‘Абйд б. ал-Абрас, I:7–10;

The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 6)

При наличии проточной воды орошение насаждений не доставляет жителям оазисов больших хлопот, поэтому владение финиковым садом с источниками – это предел желаний и знак благосклонности небес (2:266; 6:6; 13:3; 18:32–33; 26:133–134; 36:34; 71:11–12). Недоверчивые слушатели Мухаммада требовали от него доказательства истинности его послания и знака божественной милости к нему, когда говорили: «И сказали они: „Не поверим мы тебе, пока ты не изведёшь нам из земли источника (*йанбӯ*), или будет у тебя сад с пальмами и виноградом (*джаннатун мин нахйлин ўа-инабин*), и ты проведёшь между ними каналы в изобилии (*фа-тафаджджирал-анхāра хилāла-хā тафджйран*)“»* (17:90–91).

В предании о рождении ‘Йсы Господь посылает Марйам, пребывающей в одиночестве в далеком месте, еду – свежие финики (*рутаб*) и питьё из ручья (*сарийй*) под пальмой (19:24, ср. фрагмент упоминаемого выше стиха Лабйда):

Пальмы, чьи корни пьют влагу в канале Муҳаллим, понесли и посе́му отяжелели, покрывшись цветочными чашечками.

нахлун каўāри‘у фй халиджи муҳаллимин // хамалат фа-мин-хā мўкирун макмўму

Гладкоство́лые, которым дает надел ас-Сафā и её ручей (*сарийй*), совершенные и нежные, а между ними – виноградные лозы.

сухуқун йуматти‘у-хā с-сафā ўа-сариййу-ху // ‘уммун наўā‘иму байна-хунна курўму

(Лабйд, 16:7–9;

Dīwān Labīd al-‘Āmirī... 1880: 93)

Единственное гидротехническое сооружение, упоминаемое в Коране, – это Ма’рибская плотина, ставшая для жителей Аравии одним из символов величия «древних». Более тысячи лет⁹⁸ два водовода этой плотины позволяли орошать и удобрять обширные поля и пальмовые рощи южной и северной долин, приносивших богатый урожай и процветание региону вплоть до последнего и окончательного её прорыва в середине VI в. н. э., т. е. во времена, близкие пророку и его слушателям (Пиотровский 1985: 134–138).

⁹⁸ Согласно недавним исследованиям сооружение Ма’рибской плотины датируется приблизительно 750 г. до н. э. (Vogt 2004: 383–394; 2005: 501–520).

Кораническое сообщение об этом событии, основанное, вероятно, на свидетельствах очевидцев, весьма лаконично, но поразительно точно представляет катастрофические изменения, которые произошли с огромными площадями орошаемого оазиса. Он превратился в высохшую степь с дикорастущими кустарниковыми деревьями: «У Саба’ в их жилище было знамение: два сада справа и слева (*джаннатāни*) – питайтесь уделом вашего Господа и благодарите Его! Страна благая, и Господь милосердный! Но они уклонились, и послали Мы на них паводок [плотины] ал-‘Арим (*сайл ал-‘арим*) и заменили им их сады двумя садами, где [только] плоды терпкие, тамариски и некоторые небольшие терновники (*ўа-баддалнā-хум би-джаннатай-хим джаннатайни заўāтай укулин ҳамтин ўа-аслин ўа-шай’ин мин сидрин қалилин*). Этим воздали им за то, что они не веровали! Разве Мы воздаём кому-нибудь, кроме неверных?»* (34:15–17)⁹⁹.

Назидательный мотив истории гибели этого некогда мощного и величественного сооружения бытовал в доисламской поэтической традиции, и подтверждением тому может служить следующий фрагмент стиха, приписываемый поэту ал-А‘шā:

В этом благожелателю назидание! И Ма’риб, где остались только следы от ал-‘Арима.

фа-фй зāка ли-л-му’тасй исўатун ўа-ма’рибун қаффā ‘алай-хā л-‘арим

Не падал мрамор, возведенный для них Химйаром, когда неслись их воды.

рухāмун банат-ху ла-хум ҳимйарун изā джā’а-ху мā’у-хум лам йарим

Воды их, когда их распределяли, орошали повсюду поля и виноградники его.

фа-арўā з-зурў’а ўа-а’нāба-хā ‘алā са’атин мā’у-хум из қусим

И так жили они в благополучии, но пришел к ним сносящий и побеждающий.

фа-‘ашў би-зāлика фй гйбатин фа-джāра би-хим джāрифун мунхазим

И полетели қайли и их жены в пустыню, которую наполняют миражи.

⁹⁹ См. 3.2.5.

*фа-тāра л-қуйўлу фа-қайлāту-хā би-йахмā’а фй-хā сарāбун
йағимм*

И летели они так быстро, что не могли даже выпить глотка,
достаточного только что отнятому от груди ребенку.

*фа-тāрū сирā’ан ўа-мā йақдирўна мин-ху ли-шурби сабиййин
футим¹⁰⁰*

(ал-А‘шā, 4:67–71; Gedichte von
‘Abû Baṣîr Maimûn Ibn Qais Al-’A‘šā... 1928: 34)

3.2.2. Сады и луга

Основным занятием оседлого населения Аравии было орошаемое земледелие. Коран содержит упоминания множества культурных растений, фруктов и овощей. Это позволяет не только реконструировать важные элементы питания, в первую очередь жителей оседлых поселений, но и понять приоритеты в использовании земель, пригодных для обработки. В целом же главными чертами земледелия оазисного типа были замкнутость и территориальная ограниченность с резко очерченными границами плодородных земель; ключевое значение орошения; прямая зависимость сельскохозяйственных культур не только от местных физико-географических условий, но и от размеров оазиса. При этом небольшие площади обрабатываемых в оазисах земель компенсировались возможностями круглогодичного земледелия (Бодянский 1986: 62).

В Коране родовым понятием лексико-семантической группы с общим значением «сад» являются термины *джанна* (возделываемый, культурный сад), *ҳадйқа* (окружѐнное пространство с сочной молодой зеленью), *раўда* (низина долины, пойменный луг) и *сарйм* (сад, плоды которого сняты).

Джанна в Коране – это прежде всего райский сад¹⁰¹, «из-под которого текут реки» (*таджрй мин таҳти-хā л-анхāру*)¹⁰², утраченная вследствие грехопадения обитель первочеловека и его супруги и вечное

¹⁰⁰ Пер. М. Б. Пиотровского (Пиотровский 1985: 138).

¹⁰¹ Термин *фирдаўс*, восходящий к авестийскому *пайридаёза* (букв. «круговое ограждение»), в Коране употребляется в *айятах* 18: 107 и 23: 11.

¹⁰² 2:25; 2:266; 3:15, 136, 195, 198; 4:13, 57, 122; 5:12, 65, 85, 119; 7:43; 9:72, 89, 100; 14:23; 16:31; 18:31; 20:76; 22:14, 23; 25:10; 29:58; 47:12; 48:5, 17; 57:12; 58:22; 61:12; 64:9; 65:11; 66:8; 85:11; 98:8.

местопребывание, переданное «в наследство»¹⁰³ уверовавшим в Господа праведникам после их телесной смерти. Райский «сад возвышенный» (*джанна ‘āлийа*, 69:22; 88:10) огорожен, попасть в него можно через врата (*бāб*, мн. *абўāб*, 7:40; 13:23; 38:50; 39:73). Ветви деревьев с тяжёлыми плодами опускаются близко к земле¹⁰⁴, листва тёмно-зелёного цвета (*мудхāмма*, 55:64) создает «тень тенистую» (*зилл залйл*, 4:57; ср. 13:35; 76:14; 77:41), а воздух в таком саду насыщен благоуханием трав (*райхāн*, 56:88; ср. 55:12).

Термин *джанна* широко используется в Коране и для обозначения «сходных» (*муташāбих*, 2:25) с райскими садов земных¹⁰⁵, засаженных основными плодовыми культурами: «Он – тот, который низвел с неба воду (*мā’*), и Мы произвели благодаря ей рост (*набāt*) всякой вещи; Мы вывели из нее зелень (*хадир*), из которой выведем зёрна, сидящие в ряд (*хāбб мутарāкиб*); и из финиковой пальмы (*ан-нахл*), из её соцветий (*тал’*), бывают соплодия, близко спускающиеся (*қинўāн дāнийа*); выводим и сады из винограда (*джаннāt мин а‘нāб*), и маслину (*аз-зайтўн*), и гранаты, похожие и не похожие (*ўа-р-руммāна муштабихан ўа-ғайра муташāбихин*). Посмотрите на плоды (*самар*) этого, когда они приносят плоды, и на созревание (*йан’*) их. Поистине, в этом – знамения для людей, которые веруют!»* (6:99).

Помимо финиковой пальмы (собир. *нахл*, и. ед. *нахла*, мн. *нахйл*) здесь представлены древнейшие и полезнейшие культурные растения Средиземноморья и Передней Азии.

Культурный виноград (*Vitis vinifera*) (собир. *‘инаб*, мн. *а‘нāб*)¹⁰⁶ по частотности упоминания занимает в Коране второе место после финиковой пальмы. В Средиземноморье и Месопотамии разведение винограда происходило одновременно с заселением этих земель человеком, а виноделие в некоторых регионах имеет большую давность, чем получение столовых

¹⁰³ 7:43; 19:63; 23:10–11; 26:85; 43:72.

¹⁰⁴ 55:54; 69:23; 76:14; ср. 6:99.

¹⁰⁵ 2:265–266; 6:99, 141; 13:4; 17:91; 18:32, 33, 35, 39–40; 23:19; 25:8; 26:57, 134, 147; 34:15–16; 36:34; 44:25; 50:9; 68:17; 71:12; 78:14.

¹⁰⁶ 2:266; 6:99; 13:4; 16:11, 67; 17:93; 18:32; 23:19; 36:34; 78:32; 80:28.

сортов винограда (Жуковский 1971: 537). Виноград активно выращивался в Аравии, а традиция винопития имела целую серию коннотаций с ритуальной сферой (подробнее см. ниже, раздел 3.4.2): «Передаваемая по кругу чаша крепкого вина из винограда, долго хранимого виноторговцами ради одной из праздничных дат (*ка'су 'азйзин мина л-а'наби 'аттақа-хā // ли-ба'ди ахйāни-хā хāниййатун хўму*)» ('Алқама б. 'Абада, СХХ:40; The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 812). Ср. 16:67: «И из плодов пальм и лоз вы берёте себе напиток пьянящий (*ўа-мин самарāti н-нахйли ўа-л-а'наби таттаҳизўна мин-ху сакаран*)...».

Маслина (*Olea L.*) – одно из важнейших культурных растений Средиземноморья. В Африке и на территории Большой Аравии распространены дикорастущие вечнозелёные древесные и кустарниковые представители рода *Olea*. Маслина культурная (*Olea europaea L.*) возделывается преимущественно в прибрежных зонах средиземноморских стран, а связанные с ней традиции тесно переплетены с историей обитавших там древних народов. Оливковое масло использовалось не только в пищу, но и в жертвоприношениях, для освещения, для гигиены волос и тела (Жуковский 1971: 368–370). В Коране общесемитский собирательный термин *зайтўн* обозначает оливковые деревья, произрастающие в земных садах¹⁰⁷. В метафорическом «*āйате* света» (*āйат ан-нўр*, 24:35) мы видим образ благословенного оливкового дерева (и. ед. *зайтўна*) и светильника в нише за стеклом, оливковое масло (*зайт*) в котором воспламеняется без огня. В доисламской поэзии нам не удалось выявить примеров употребления такого масла в пищу, однако, как отмечалось выше, оно использовалось ловцами жемчуга (см. выше: ал-Муҳаббал ас-Са'дй, XXI:14–15; The Mufaḍḍaliyāt...1918. Vol. 1: 213). Превозносящий ценные свойства своего достояния – длиннотелой кобылицы (*салхаба*) и оружия – поэт в одном стихотворении дважды прибегает к сравнению с оливковым маслом: «Я буду владеть ею, пока существует давяльный жернов для оливкового масла, пока

¹⁰⁷ 6: 99; 6:142; 16:11; 80:29; 95:1.

странствует по земле человек, босой или обутый (Ўа-аҳбасу-хā мā дāма ли-з-зайти ‘āсирун // ўа-мā тāфа фаўқа л-арди хāфин ўа-нā‘илу)»; «И приводящее в бегство [копьё], с гладкими зазорами, словно его покрывает струящийся поток оливкового масла (ўа-муттаридун ладну л-ку‘ўби ка-анна-мā // тағашшā-ху мунбā‘ун мина з-зайти сā‘илу)...» (ал-Музаррид б. Дирār, XVII:37, 50; The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 172, 176).

Гранат (*румман*) существует в двух видах, один из которых (*Punica granatum L.*) распространён в том числе и по всей Передней Азии. Культурный вид, полученный путём одомашнивания дикого, особенно характерен для стран Средиземноморья (Жуковский 1971: 394–396). В Коране в двух случаях из трёх гранаты определяются как «сходные и несходные» (ўа-р-румман муштабихан ўа-ғайра муташāбихин) (6:99, 141; также 55:68). Отсутствие поэтических контекстов не даёт возможности уточнить значения этих терминов. Поэзия содержит указания, что плодами граната сдабривалось вино (Лабїд, XL:46; Die Gedichte des Lebīd... 1891: 22).

Культурный инжир, смоква (*Ficus carica L.*) имеет широкий ареал распространения и по мнению немецкого ботаника Сольмса-Лаубаха (1842–1915) происходил из Йемена, откуда он был заимствован Финикией, Сирией, Египтом и Элладой. Дикий инжир обладает двумя формами соцветий и при окультуривании, как и в случае с финиковой пальмой, требует довольно сложного искусственного опыления и оплодотворения цветков (Жуковский 1971: 589–590). В Коране инжир *тйн* представлен в паре с оливковым деревом (95:1–3: «Клянусь смоковницей и маслиной, и горою Синаем, и этим городом безопасным! (ўа-т-тйни ўа-з-зайтўни ўа-тўри синйна ўа-хāзā л-балади амйни)»), что может служить косвенным указанием на северные области Большой Аравии и Синай в качестве культурно-географического

источника образа. Так, например, сложно не заметить постоянное соседство смоковниц и маслин в садах Иордании¹⁰⁸.

Установлено, что растения, отмеченные выше (виноград, маслина, гранат, инжир), наряду с зерновыми культурами и диким мёдом были одними из наиболее важных составных частей рациона человека с первых шагов цивилизации (Hodgson 1917: 164; Kislev, Hartmann, Bar-Yosef 2006: 1372–1374).

Коранические фрагменты, посвященные садам, несомненно, отражают многовековой опыт оазисного садоводства. Обрабатываемые земли аравийского оазиса обычно расположены вне застроенной территории. Окруженные низкими каменными или глинобитными стенами, плодовые сады простираются вплоть до границы с пустыней и часто находятся на значительном расстоянии от жилища владельца (ср. 68:17–33).

И если бы Хинд была садом, то его бы оградили. Порой человека охватывает отчаяние, но он вынужден смиряться...

фа-ин таку хиндун джаннатан хйла дўна-хā // фа-қад йа ‘зифу л-йа’су л-фатā фа-йа ‘йджу

(Шабйб б. ал-Барса’, XXXIV:6–7;
The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 337)

Земляные насыпи, в которых проходят оросительные каналы (18:33), разграничивают возделываемые площади друг от друга и делят их на полосы. Для защиты посевов от палящих солнечных лучей вдоль каналов часто сажали пальмы: «На земле (*ард*) есть участки соседние (*қита’ мутаджāйирāt*), и сады из лоз (*джаннат мин а’нāб*), и посевы (*зар’*), и пальмы (*нахйл*) из одного корня и не из одного корня (*синўāн ўа-ғайру синўāн*), которые поят одной водой (*йусқā би-мā’ин ўāхидин*). И одним из них Мы даём преимущества перед другими для еды» (13:4). Речь здесь идёт о том, что при кажущихся равными условиях соседние между собой участки могут приносить разные урожаи.

¹⁰⁸ См.: Предварительные итоги работы международной историко-этнографической экспедиции в Иорданию по проекту «Материальный мир Корана (повседневная жизнь Аравии времен Пророка)». URL: <http://ijma.kunstkamera.ru/rus/expedition02/> [дата обращения: 02.10.2018].

Большой интерес представляют *āйаты*, сообщающие о возможной вариативности внутренней структуры плодового сада. В одном случае для поддержания виноградных лоз применялись специальные деревянные конструкции (*‘арйш*), и тогда виноградник окружался пальмовой рощей: «Приведи им притчей двух человек: одному Мы устроили два сада из виноградников (*джаннатайни мин а‘нāбин*), окружили их пальмами (*ўа-ҳафнā-хумā би-наҳлин*) и устроили между ними посевы (*ўа-джа‘ала байна-хумā зар‘ан*)» (18:32); «И погублены были его плоды (*самар*), и стал он выворачивать свои руки за то, что растратил на него [сад], а теперь он [сад] разорён в своих основаниях (*ҳāўийатун ‘алā ‘урўши-хā*)...» (18:42). С учётом того, что каждая пальма должна была занимать место с площадью питания 8×8 или 10×10 м, минимальное межпальмовое пространство должно было иметь ширину от 16 до 20 м.

В другом же случае естественной опорой виноградной лозе служили гладкие стволы финиковых пальм, широкие междурядья которых весьма рационально использовались для разведения зерновых, плодовых или овощных культур: «Он – тот, который произвел сады с подставками и без подставок (*джаннāтин ма‘рўшāтин ўа-ғайра ма‘рўшāтин*), пальмы (*ўа-наҳла*) и посевы с различными плодами (*ўа-з-зар‘а муҳталифан укулу-ху*), и маслину (*ўа-з-зайтўна*), и гранаты, сходные и несходные (*ўа-р-руммāна муташāбихан ўа-ғайра муташāбихин*). Вкушайте плоды (*самар*) их, когда они дадут плод, и давайте должное во время жатвы (*ҳисād*), но не будьте неумеренны. Поистине, Он не любит неумеренных!» (6:141).

Именно такую форму ведения земледельческого хозяйства в Таймā’, позволявшую получать более высокие урожаи на ограниченных площадях, описывает один из первых исследователей аравийских петроглифов Юлиус Ойтинг (1839–1913), работавший в Аравии в 1883–1884 гг.: «Пальмовые сады, встречавшиеся на нашем пути, представляли собой отрадное зрелище: среди обвивающих пальмы виноградных лоз было посажено множество

персиковых деревьев, которые находились в самой поре своего великолепного цветения» (Euting 1914: 202).

Особо отмечается ценность сада (*джанна*), расположенного на определенном типе возвышенности – *рабўа*, почва которой, снабжаемая значительными объемами влаги, способствует особенно активному плодоношению растений (2:265; ср. *са‘йд*, 18:40). В этой связи можно сравнить два коранических фрагмента, повествующих о Марйам, удалившейся от людей в ожидании рождения ‘Исы: в *айате* 23:50 Господь направил её с младенцем к именно такому «холму с покойным пребыванием и источником» (*илā рабўатин зāti қарāрин ўа-ма‘йнин*), в *айатах* же 19:23, 25 местном её отдохновения становится уже не холм, а одинокая пальма (*наҳла*).

Как говорилось выше, в Коране можно выделить целый ряд примеров, указывающих на то, что владение обводненным садом считается одним из важнейших показателей материального достатка и высокого социального статуса: «Он помог вам скотом (*ан‘ām*) и сынами (*банўн*), садами (*джаннāt*) и ручьями (*‘уйўн*)»* (26:133–134; см. также 18:39–40; 71:11–12). Упорствующие в неверии члены общины не желают воспринимать проповедь человека, не обладающего вожделенными благами (см. 17:90–91; 25:7–8). При этом утрата садов земных сопоставляется со страшной карой изгнания из предвечного рая, примеры тому представлены в притчах о двух товарищах – верующем и неверующем (18:35–36, 40–43), о *самудянах*, отказавшихся внимать пророку *Сāлиху*: «Разве вы будете оставлены среди того, что здесь, безопасными? Среди садов (*джаннāt*), и источников (*‘уйўн*), и посевов (*зурў‘*), и финиковых пальм (*наҳл*), соцветия которых нежны (*тал‘у-хā хадймун*)»* (26:146–148), о разрушении Ма’рибской плотины (34:15–16), о Мўсе и сынах Исрā’йла, за которым Фир‘аўн послал в погоню войско: «И вывели Мы их из садов (*джаннāt*), и источников (*‘уйўн*), и сокровищ (*кунўз*), и благородного положения (*мақām карйм*)» (26:57–58; см. также 44:25–28).

«Сйра» содержит два интересных примера употребления термина *джанна*. В первом рассказывается, как соплеменники пророка требовали рая на земле (в тексте используется ряд важнейших терминов, с помощью которых в Коране обычно описывается рай): «Қурайшиты говорили Мухаммаду: „Ты знаешь, что помимо нас нет другого такого народа, чья страна была бы более тесной, вода – более скудной, а жизнь – более тяжёлой. Ты попроси своего Господа, <...> пусть он отодвинет эти горы, стесняющие нас, и выровняет наши земли и пусть выведет в них реки, как реки Сирии и Ирака (*ўа-ли-йафджура ла-нā анхāран ка-анхāри ш-шāми ўа-л-‘ирāқи*). <...> Попроси его, пусть устроит тебе сады, дворцы, сокровища из золота и серебра, пусть обогатит тебя этим (*фа-л-йадж‘ала ла-ка джанāнан ўа-қусўран кунўзан мин захабин ўа-фиддатин*). <...> Ты ведь стоишь на рынках, как мы стоим, и добываешь пропитание, как мы добываем“» (Ибн Хишām 1990. Т. 1: 325) (ср. 17:90–91, 93; 25:7–8).

Второй фрагмент уточняет значение образа райского сада в Коране: «Замысливший убить Мухаммада қурайшит Абӯ Джахл б. Хишām сказал: „Мухаммад утверждает, что если вы последуете ему в его деле, то станете царями арабов и персов, потом воскреснете после своей смерти, и устроены будут для вас сады, подобные садам Иордании (*фа-джу‘илат ла-кум джанāнун ка-джанāни л-урдунни*). Если вы этого не сделаете, то он вас заколет, потом вы воскреснете после своей смерти, и устроен будет для вас огонь, где и будете гореть“» (Ибн Хишām 1990. Т. 2: 124). Вспомним, что по большей части именно там, на территории Великой Сирии, куда входила и Иордания, создавали себе земной рай Умаййады.

Употребляемый в Коране всего три раза термин *ҳадā’иқ* (ед. *ҳадйқа*), семантика корневой основы которого связана с вращением зрачка глаза, охватывающем, окружающим всё то, что попадает в поле зрения (Lane 1863: 531–532), кажется весьма близким термину *джанна*, поскольку в равной степени может означать как небесные, так и земные сады, а точнее – пространства, для которых характерна сочная молодая зелень вне

зависимости от того, что именно произрастает на них: «Тот ли, кто создал небеса и землю и низвел вам с неба воду, и Мы вырастили ею сады, обладающие блеском (*ҳадā'иқа зāта баҳджатин*), – вы не в состоянии были вырастить их деревья (*шаджара-хā*)?...» (27:60). К обоим терминам применимы сходные определения, указывающие на то, что стволы деревьев столь плотно примыкают друг к другу, что их густые кроны переплетаются между собой – *джаннāt алфāф* (78:16), *ҳадā'иқ гулб* (80:30). Однако коранические контексты позволяют выявить и смысловое различие в этих терминах. Так, в *джанна* могут произрастать как финиковые пальмы, так и виноградные лозы: «Или будет у тебя сад с пальмами и виноградом (*джанна мин нахйл ўа-а'нāб*)» (2:266). *Хадā'иқ* же как будто бы противопоставляются виноградникам: «Ведь для богобоязненных есть место спасения, сады (*ҳадā'иқ*) и виноградники (*а'нāб*)» (78:31–32).

В «Сйре» данный термин употреблен всего один раз в элегии Хассāна б. Сāбита, оплакивающего сподвижников Мухаммада, погибших в битве у селения Му'та в 629 г. В одной строке стиха представлены оба сопоставляемых термина в форме мн. ч. (*джинāн, ҳадā'иқ*), в духе коранической эсхатологии обозначающих вечное местопребывание праведников. Однако здесь же отражена, по-видимому, принципиальная характеристика *ҳадā'иқ* – пышность зелёной листвы крон:

И выпала ему [Джа'фару б. Абй Тāлибу] вместе с другими
убиенными награда – плодовые сады и зелёные густые заросли.
*фа-сāра ма'а л-мусташхидйна саўāбу-ху // джинāнун ўа-
мултаффу л-ҳадā'иқи аҳдару*

(Хассāн б. Сāбит,
Ибн Хишām 1990. Т. 4: 24).

В доисламской поэзии слова *ҳадйқ* (мн. *ҳадā'иқ*) используются достаточно редко. Во фрагменте из *му'аллақи* Тарафы, превозносящего свою верблюдицу, мы видим, что *ҳадйқа* в меньшей степени похож на рукотворный огороженный сад с плодовыми деревьями и гораздо ближе по смыслу термину *раўда*:

Весну она провела на двух холмах среди стельных верблюдиц, оскудевших молоком, пасясь на лугах, орошённых весенним дождём, в низинах, где самые нежные сочные травы.

*тарабба ‘ати л-қуффайни фй ш-шаўли тарта ‘й // ҳадā ‘иқа
маўлийи л-асиррати ағйади*

(Ғарафа, м.: 15;
Die Sieben Mu‘allaқāt... 1891: 6)

Термин *раўда* в Коране относится исключительно к потустороннему миру: «Те, которые веровали и творили добрые дела, – они в саду (*раўда*) будут ублажены» (30:15); «А те, которые веровали и творили добрые дела, – на лугах райских садов (*фй раўдāти л-джаннāти*)»* (42:22). Интересной параллелью и даже некоторым образом «толкованием» к этим *āйатам* могут служить яркие строки хузайлитского поэта:

Так неужели ты отступишься от меня, ведь ты на лугу, который с высокой горы орошает ручей, питаемый источником.

*фа-хал тантахй ‘анн-й ўа-анта би-раўдатин // мина т-таўди йасқй-
хā мина л-‘айни джадўалу*

Живёт этот счастливчик в довольствии, где бы ни пожелал, пшено его заправлено маслом, есть и гроздь винограда и барашек, идущий качая головой.

*йа ‘йшу с-са ‘йду айна-мā ши ‘та бурру-ху // би-самнин ўа-
‘унқўдун ўа-кабшун мудалдилу*

Простирает он руки между пальмами, с которых срезали финики, и окружающей их стеной. На здоровье тебе то, что хранишь и расходуеть!

*йамудду л-йадайни фй сарймин ўа-ҳā ‘итин // хани ‘ан мари ‘ан мā
туриббу ўа-туқфилу*

У тебя в сосуде¹⁰⁹ чистое и терпкое питье и изюмная вода жгучая, с мёдом смешанная.

*шарāбу-ка маҳдун фй л-инā ‘и ўа-қāрисун // ўа-мā ‘у забйбин
ҳāзиқун ўа-му ‘ассалу*

(Умаййа б. Абй ‘А’из, 100:9–13;
Kosegarten 1854: 216)

Значение термина *раўда* прекрасно раскрывают строки Абў Зу‘айба и ‘Алқамы б. ‘Абады, с наблюдательной точностью описывающих поведение диких животных. В первом случае речь идёт о диких ослах:

¹⁰⁹ Ср. 76: 15: «И будут обходить их с сосудами из серебра (*би-āнийатин мин фаддатин*)...».

[Черноспинный (джун ас-сарāt)] щипал сочную траву и, словно древко копья, длиннотелая самка следовала ему, и пастбище наполняло их радостным оживлением.

акала л-джамйма ўа-таўа ‘ат-ху самҳаджун // мислу л-қанāti ўа-аз ‘алат-ху л-амру‘у

Ослабевший ливень заполнил углубления в низинах за тот короткий период, пока он шёл, не переставая.

би-қарāри қй ‘āнин сақā-хā ўāбилун // ўāхин фа-асджама бурхатан лā йуқли‘у

И провели они некоторое время, брыкаясь на лугу:

иногда он был основателен в своих ударах, а иногда – игрив.

фа-лабисна хйнан йа ‘талиджна би-раўди-хи // фа-йуджидду хйнан фй л-‘илāджи ўа-йашма‘у

(Абӯ Зу‘айб, СХХVI:16–18;
The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 859)

‘Алқама б. ‘Абада рассказывает о страусе, который во время дождя помчался к кладке, опасаясь, что яйцо погибнет от переохлаждения:

Быстроходный он, его грудь как основа лютневых струн, и словно жаба (?) он устремляется к [запруженным водой] луговым низинам.

ўаддā ‘атун ка-‘исиййи ш-шир‘и джу‘джу‘у-ху // ка-анна-ху битанāхй р-раўди ‘улджўму

(‘Алқама б. ‘Абада, СХХ: 24;
там же: 804)

В приведенных выше поэтических строках, принадлежащих Умайе б. Абй ‘А‘изе, мы видим и используемый в Коране термин, обозначающий пальмы, с которых срезали финики: «Мы испытали их так, как испытали владельцев сада (асхāб ал-джанна), когда те поклялись, что непременно срежут его (ла-йасримунна-хā) наутро. <...> И наутро был он точно срезан (фа-асбаҳат ка-с-сарйми). <...> „Пойдем же на ваш сбор (‘алā харси-кум), если вы собираетесь срезать (ин кунтум саримйна)!“» (68:17, 20, 22).

Исходя из приведённых выше прямых поэтических параллелей для коранических фрагментов можно сделать вывод, что семантические поля коранических терминов, которые обычно переводят как «сад», включают в себе ряд признаков, вскрываемых лишь контекстным анализом и в значительной части не совпадающих с теми, которые очевидны для нас

сегодня. Термин *джанна* имеет наиболее широкое общее значение «сад», термин *хадйқа* – это в первую очередь пространство с сочной молодой зеленью → луг, сад; *раўда* – в первую очередь – зеленое пространство, окруженное возвышенностью и изобилующее водой, → луг; *сарйм* – сад, плоды которого сняты. Праведникам в Коране обещаны не только плодовые сады, но и луга, полные живительной влаги.

Следует отметить также образ стены, который защищает финиковый сад как в мире этом, так и в будущем, и близость организации возделываемых территорий, которая описана в Коране, с тем, что нам сообщают европейские путешественники XIX в. и с тем, что можно увидеть в Аравии сегодня.

3.2.3. Финиковая пальма

«Одним из великих завоеваний в истории культурных растений является разводима с древнейших времен финиковая пальма. <...> Она сделала возможной жизнь людей в пустынях, определила тип оазисного земледелия, тип географического ландшафта Аравии, Египта, Нубии и Берберии; она была и остается хлебом бедных людей этой зоны. Ничто не могло бы там плодоносить, если бы финиковая пальма, это единственное дерево пустынных, засоленных, выжженных зноем земель, не создала защитный зелёный покров, под тенью которого стало возможным возделывать хлебные злаки, некоторые овощи и бахчевые растения. Таким образом, благодаря пальме были освоены под растениеводство огромные территории», – писал П. М. Жуковский (1888–1975), выдающийся отечественный ботаник и автор фундаментального труда по систематике культурных растений (Жуковский 1971: 598).

Финиковая пальма (собир. *наҳл*, и. ед. *наҳла*, мн. *наҳйл*) – одно из наиболее древних одомашненных растений. В течение тысяч лет финики были одним из ключевых продуктов питания на Ближнем Востоке и в долине

Инда¹¹⁰. Специалисты разделились в отношении того, жители какого из двух этих регионов впервые одомашнили пальму в 6–7-м тыс. до н. э. В Аравии, как и во многих других странах Ближнего и Среднего Востока и Африки, финики являлись важнейшим элементом рациона питания. Кроме того, для разных нужд использовались все её части. Древесина – для строительства (из неё делали двери и потолочные перекрытия), ветви – для покрытия крыш (вплоть до настоящего времени в некоторых прибрежных районах Омана встречаются хижины, построенные из пальмовых листьев (Richardson, Dogg 2003: 106)), из стеблей и листьев изготавливалась плетёная утварь, в том числе и матрасы, из волокна скручивали веревки, ткали саваны для умерших, волокном подбивались кожаные подушки.

Когда племени стало трудно двигаться по тропе, словно по плетёнке из пальмовых ветвей, изготовленной в йеменских горах,
*изā таджāхада сайру л-қаўми фй шаракин // ка-анна-ху шаґабун
би-сарўи мармўлу*

По ровной дороге, вдоль которой ты видишь россыпи яиц рябков, лежащих в ямках и похожих на бутылки), –
наҳджин тарā ҳаўла-ху байда л-қатā қубасан // ка-анна-ху би-л-афāҳйси ҳаўāджилу

Бутылки оголённые, заполненные маслом, нет на них оболочек из пальмовых листьев
*ҳаўāджилун мули’ат зайтан муджаррадатун // лайсат ‘алай-хинна
мин ҳўсин саўāджйлу*

(‘Абда б. ат-Ғабйб, XXVI:13–15;
The Mufaḏḏaliyāt... 1918. Vol. 1: 273)

П. М. Жуковский отмечает, что «символика финиковой пальмы очень демонстративна. Самое название “Phoenix” связывают с символом возрождения из собственного пепла (очевидно, имея в виду развитие отпрысков от погибающего ствола пальмы)» (Жуковский 1971: 603). «Поистине, Аллāх – дающий путь зерну (*ал-ҳабб*) и финиковой косточке (*ан-наўā*); изводит живое из мертвого и выводит мертвое из живого!»* (6:95). В «Сйре» сообщается, что жители Наджрāна поклонялись высокой пальме и

¹¹⁰ Работы по расшифровке генома финиковой пальмы, успешно проводимые в Катаре, позволяют приблизиться к решению проблемы. См.: Date Palm Draft Sequence. Version 3. Weill-Cornell Medicine-Qatar. URL: <http://qatar-weill.cornell.edu/research/datepalmGenome/download.html> [дата обращения: 03.09.2016].

ежегодно чествовали её, наряжая в «лучшие одежды и женские украшения» (Ибн Хишām 1990. Т. 1: 48). Первым «одеянием» Ка‘бы были плотные полотнища (*хаҗаф*), сплетённые из стеблей пальмовых веток (там же: 40).

Плоды финиковой пальмы едят свежими, сушёными, из них выжимают сок, из которого изготовлялся довольно крепкий и приятный на вкус напиток: «И из плодов пальм (*нахйль*) и лоз (*а‘наб*) вы берете себе напиток пьянящий (*сакар*) и хороший удел (*ризқ хасан*). Поистине, в этом – знамение для людей разумных!» (16:67). В «Сахйх ал-Бухārй» неоднократно упоминаются такие свадебные угощения, как *нақй*¹¹¹ – сироп, неферментированное питье из вымоченных в воде сушеных фиников¹¹¹ и *хайс/хайса* – сладкая паста из смеси сушеных фиников без косточек, очищенного масла (*самн*) и сухого курда (*ақит*), которую подавали на кожаном листе (*ниҗа*)¹¹². По преданию, пророк рекомендует съесть семь фиников сорта ‘аджўа в первой половине дня в качестве противоядия и профилактики возникновения любых недугов¹¹³. Употреблялась в пищу и нежная белая мякоть сердцевины молодых пальм *джуммār*¹¹⁴, с которой Сурақа б. Мāлик б. Джу‘шум сравнивает опирающуюся на кожаное стремя голень пророка, сидящего верхом на верблюдице (Ибн Хишām 1990. Т. 2: 131).

Высокая ликвидность фиников превращала их в вариант «денег»: их производитель мог погашать ими свои долги¹¹⁵. Салмāн ал-Фāрсй выкупил себя у хозяина тремястами пальмами, побеги (*ўадийй*) которых сам пророк помогал ему высадить в специально вырытые углубления (*фақйр*) (Ибн Хишām 1990. Т. 1: 248–249).

Культурная финиковая пальма (*Phoenix dactylifera*) – двудомное растение высотой до 30 м (обычно 8–10 м) и до 2 м в диаметре ствола у

¹¹¹ Например: The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī... 1997. Vol. 7: 80 (5183), 288–289 (5597).

¹¹² Например: там же: 71 (5163), 75 (5169), 194 (5387), 210 (5425).

¹¹³ Например: там же: 219 (5445), 367 (5769), 371 (5779).

¹¹⁴ Например: там же: 219 (5444).

¹¹⁵ Например: The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī... 1997. Vol. 3: 514 (270).

основания – прекрасно развивается и плодоносит в сухом и жарком климате и легкой песчаной почве, однако нуждается в постоянном увлажнении прикорневой зоны. Материнское растение окружают многочисленные отпрыски. При размножении с помощью отростков последние вырываются в нижней части ствола, высаживаются заново или остаются как ответвление от материнского ствола. Когда материнский ствол падает, его заменяют на новый. Вероятно, об этом идёт речь в тех случаях, когда Коран говорит о «пальмах из одного корня и не из одного корня, которые поят одной водой» (*синўāн*, 13:4).

Крону пальмы составляют 40–60 крупных перистых листьев длиной 4–6 м. Листья ветро- и пылеустойчивы. Мужские растения образуют в пазухах листьев 6–8 мужских многоцветковых метелок; женские растения – мощные соцветия – метелки с женскими цветками. Помимо естественного оплодотворения посредством ветра и насекомых практикуется и искусственное, которое было открыто за несколько тысяч лет до н. э., о чём свидетельствуют ассирийские и древнеегипетские барельефы (Жуковский 1971: 600).

На пальме одновременно образуется от трех или шести до двадцати крупных соплодий, на каждом из которых формируется урожай от 7 до 18 кг, а с дерева в среднем получают до 250 кг фиников. Пальма вступает в плодоношение с четвертого-пятого года и может жить 100 лет и более. Калорийность плодов очень высока: 281–340 ккал на 100 г. Различают сорта мягкие, полусухие и сухие (близ Медины отмечали до 40 сортов). На Аравийском полуострове в мае созревают ранние сорта, плоды которых потребляют в свежем виде. Финики не созревают все сразу, поэтому свежие плоды доступны в течение нескольких месяцев, а в период сбора урожая они необыкновенно вкусны и тают во рту как мёд. Максимальный сбор созревших фиников путем срезания соцветий приходится на июль.

Термин *лйна*, также обозначающий финиковую пальму, упоминается в Коране один раз в *āйате* 59:5: «Что вы ссекли из пальм (*лйна*) или оставили

стоящим на своих корнях – то по соизволению Аллāха и чтобы Он посрамил нечестивых». Речь идет об изгнании банū надīр из Йасриба. Уже ко времени Ибн Хишāма точное значение термина *лїна* было утрачено. Так, в «Сїре», с одной стороны, приводятся слова Ибн ‘Убайды, который полагает, что пальма *лїна* из тех сортов, что не приносят фиников хорошего качества, таких как желтовато-красные округлые *барнийй* и тёмные ‘аджўа, а с другой – цитируется *байт* поэта Зў-р-Руммы, сравнивающего свою высокую верблюдицу с подобной пальмой:

Остов моего седла на ней, словно птичье гнездо на пальме (*лїна*)
длинностволой, когда раскачиваются её бока.

ка-анна қутўд-й фаўқа-хā ‘уссу тā’ирин // ‘алā лїнати саўқā’а
тахфў джунўбу-хā

(Зў-р-Румма, 8:22;

The Dīwān of Ghailān Ibn ‘Uqbah... 1919: 69)

Вероятно, *лїна* – это вид йасрибских пальм, финики которых по мере созревания резко изменяют свой цвет. И вследствие того что созревание происходит неравномерно, такая пальма радует глаз многоцветием плодов. «Прекрасно зелёное зрелище оазиса после обжигающих бесплодных песков пустыни. Я видел тысячи пальмовых крон, отяжелевших теперь от обилия поспевших багровых, желтых и красных соплодий...» (Doughty 1921. Vol. 1: 507).

Взгляни, мой друг! Ты видишь путешественников в кузовах женщин? Они отправились поздним утром [по тропе] между двумя каменистыми холмами у источника Ша‘аб‘аб.

табассар халїл-й хал тарā мин за ‘ā’инин // салакна дуҳаййан
байна ҳазмай ша‘аб‘аби

Они покрыли [свои кузова] антāкийской шерстью поверх красной узорчатой ткани, похожей на срезанные с пальмы финики или на фруктовый сад в Йасрибе.

‘алаўна би-антāкиййати фаўқа ‘икматин // ка-джирмати наҳлин аў
ка-джаннати йасриби

(Имру’ ал-Қайс, 4:5–6;

The Divans of the Six Ancient Arabic Poets... 1870: 116)

Для обозначения ствола пальмы в Коране используются два термина. А‘джāз (ед. ‘аджўз, 54:19; 69:7) используется только метафорически в

рассказах о божественном наказании. Стволы здоровых финиковых пальм очень гибкие и столь прочно укреплены разрастающимися пучками веревковидных придаточных корней, что, сгибаясь к земле, не ломаясь, они способны противостоять даже самым сильным ураганам, которые, однако, могут сильно повредить крону и верхушечную почку, в результате чего пальма погибает. Слушатели Мухаммада, вероятно, были повергнуты в ужас, узнав о мощи божественного наказания, постигшей ‘адитов, которые лежали, поверженные ветром, «как будто стволы пальм выкорчеванных» (*а‘джāзу нахлин мунқа‘ирин*, 54:20) или «словно стволы полых пальм» (*а‘джāзу нахлин хāўийатин*, 69:7). Термин *джиз‘* (мн. *джузў‘*) мы встречаем в стандартном значении в историях о спасении Марйам (19:23) и жестокости Фир‘аўна (20:71).

Серия терминов связана с обозначением элементов системы размножения и плодоношения женской пальмы. *Тал‘* – соцветие с утолщенной осью (початок) (6:99; 26:148; 37:65; 50:10), окружённое оберткой, кроющими листьями *акмām* (ед. *кумм*): «К Нему возводится знание о часе; не выходят плоды из обёрток (*самарātин мин акмāми-хā*), не понесет самка и не сложит иначе, как с Его ведома» (41:47, см. также 55:11). *Қинўāн* – финиковые соплодия, характеризуются в Коране как «близко спускающиеся» (*дāнийа*) (6:99), как и виноградные соплодия *қутўф* (69:23; 76:14). *Джанā* – поспевшие финики (19:25; 55:54), *рутаб* – свежие сочные финики как противопоставление высушенным плодам *тамр* (19:25). Термин *‘урджўн* обозначает засохшую пальмовую ветвь, с которой сняты плоды (36:39).

Наўā – финиковое ядро: «Поистине, Аллāх – дающий путь зерну (*ал-хабб*) и финиковой косточке (*ан-наўā*); изводит живое из мёртвого и выводит мёртвое из живого!» (6:95). На верхней стороне жесткого ядра имеется прорезь по всей длине. В этой выемке *нақйр* находится тонкая нить *фатйл*, которая удерживает тонкую мембрану *қитмйр*, окружающую все ядро. Лексемы *фатйл*, *нақйр* и *қитмйр* употребляются в Коране для обозначения

чего-либо очень незначительного. Таким образом, ложные божества «не владеют и кожицей финиковой косточки» (*қитмір*, 35:13), праведники в день Страшного суда «не будут обижены и на бороздку финиковой косточки» (*накїр*, 4:124; ср. 4:53) и «на финиковую плевую» (*фатїл*, 4:49; 4:77; 17:71).

Как говорилось выше, различные пальмовые волокна шли на изготовление веревок. *Масад* – «бытовая» веревка, из волокна листовых черешков пальмовых листьев: «И жена его [тоже] – носильщица дров, на шее у неё – [только] верёвка из пальмовых волокон» (111:1). Термин *дусур* (ед. *дисār*) – верёвка из пальмового волокна, традиционно используемая в арабийском судостроении для скрепления между собой досок корпуса судна: «И понесли Мы его на сделанной из досок и вервей (*зāti алўāхин ўа-дусурин*)»* (54:13).

Значение пальмы для экономики Аравии трудно переоценить. Для нас здесь важно отметить богатство номенклатуры коранических терминов, связанных с пальмой. Она, несомненно, богаче соответствующей номенклатуры, связанной с верблюдоводством (даже если трактовать последнюю максимально широко и включить в неё набор терминов, связанных с кожей и средствами передвижения).

3.2.4. Зерно и посевы

В середине 2015 г. *āйат* 2:261 – «Те, которые расходуют свои имущества на пути Аллāха, подобны зерну, которое вырастило семь колосьев, в каждом колосе сто зерен. И Аллāх удваивает, кому пожелает. Поистине, Аллāх объемлющ, знающ!» – средства массовой информации стали цитировать особенно часто. Именно тогда запрещенная в Российской Федерации группировка ИГИЛ (ДА‘ИШ) объявила о вводе в оборот золотых *дїнāров*. На реверсе монет номиналом в один *дїнāр*, которые, как оказалось, в массовом порядке производились на подпольном «монетном дворе» в г. Газиантеп на юге Турции, изображены семь колосьев.

В Коране обращает на себя внимание множество образов, связанных с посевами и зерном, несмотря на то что Ибрāхīm поселил своего сына Исма‘йла, «отца арабов», «в долине, не имеющей злаков» (*би-ўāдин ғайри зй зар‘ин*) подле священного дома Ка‘бы (14:37). Впрочем, довольно сложно определить, насколько Мекка и прилегающие районы испытывали сезонный или циклический дефицит продовольствия, поскольку подобный дефицит являлся естественной частью ритма повседневной жизни и во многих других регионах Ближнего Востока. В тексте Корана не содержится прямых указаний относительно излишне строгой экономии. При этом Коран изобилует прямыми и косвенными сообщениями о земледелии и растениеводстве до такой степени, что если выбрать и объединить множество интересующих нас здесь контекстов, то читатель увидит мир людей, чьи жизненные интересы связаны с земледелием по преимуществу. Это противоречит широко распространенному взгляду на общество Аравии времен пророка как на общество кочевников и купцов-караванщиков. Многие, однако, объясняют тот известный факт, что чуть менее половины, десять из двадцати двух лет пророческого служения (622–632), Муҳаммад жил и проповедовал в Йасрибе, крупном земледельческом оазисе.

Посевы (*харс*) причислены к числу наиболее притягательных ценностей «жизни сей» (3:14), и потому неправильное поведение человека в этой жизни, причиняющее ему вред, сравнивается в Коране с вихрем, поразившим посевы (3:117; см. также 10:24). Созвучна этому сравнению любопытная притча о владельцах сада, которые, обнаружив его опустошенным за ночь, осознали свое преступление против Бога (68:17–33). Угроза потери ценного имущества или же его фактическая утрата подчеркивают тонкий баланс между достатком и нуждой в повседневной жизни Аравии. Сходным смыслом обладают и фрагменты, обещающие возделанные поля в будущей жизни (*харс ал-āхира*, 42:20).

Земледелие на Ближнем Востоке возникло практически одновременно со скотоводством. Важно, что развитие земледелия требовало перехода от

кочевого образа жизни к оседлому. Это, в свою очередь, привело к увеличению численности населения, что вызвало повышение спроса на продукты питания. Использование запасов зерна для выращивания зерновых культур обеспечило увеличение посевных площадей (Origins of Agriculture 1977: 543–567, 941–944).

Исследования последних лет подтвердили тот факт, что «родиной» пшеницы стала область, расположенная на северо-западе Большой Аравии. Данные археологии и молекулярной биологии позволяют сделать вывод о том, что полба проникала на территорию Аравии и с севера (через Сирию), и с юга (через Эфиопию) (Arranz-Otaegui et al. 2018: 7925–7930). Ко времени возникновения ислама местные земледельцы имели как минимум полуторатысячелетний опыт возделывания злаковых растений.

В число коранических терминов, связанных с производством злаковых культур, входят: *хабб* (собир.), *хабба* (и. ед.) – зерно, семя; *сунбул* (собир.), *санабил* (мн.), *сунбула* (и. ед.), *сунбулāt* (мн.) – колос, колосья; *‘асф* – листья, окружающие колос; *шат’* – побег, росток; *асāра* (IV) – приводить в движение; пахать; *хараса* – пахать, возделывать землю; работать; *харс* – вспахивание, возделывание земли; обрабатываемая земля, пашня; посев; награда; урожай; *зара‘а* – сеять, сажать; пахать; возделывать, обрабатывать; *зар‘* – посев; растение; хлеба, травы; *зуррā‘* (ед. *зāри‘*) – сеятели; земледельцы; *хасада* – косить, жать, снимать, собирать жатву; *хаcād* – жатва; время жатвы; *хаcīд* – урожай; жнивье.

Следует помнить, что злаковые культуры (ячмень, крупный овёс, шедший на приготовление хлеба, дурра, пшеница, просо) высевались внутри садовых участков в тени финиковых пальм: «Приведи им притчей двух человек: одному Мы устроили два сада из виноградников, окружили их пальмами и устроили между ними посе́вы» (18:32). Необходимо отметить также, что урожай предназначался в пищу не только человеку, но и скоту (см. 32:27), свидетельства тому можно найти в поэзии, например у современника пророка Маққāса ал-‘А’изй:

Кони твои вспоминали ячмень по вечерам, мы же люди, привыкшие кормить [своих скакунов] сухой травой.

*тазаккарати л-хайлу ш-ша 'йра 'ашиййатан // ўа-куннā унāсан
йа 'лифўна л-айāсирā*

(Маққās ал-'А'изй, XXXV:3;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 610)

С самых древних времён и вплоть до сегодняшнего дня цикл земледельческих работ изменений не претерпел. Всегда было необходимо вовремя обработать почву, подготовив её к посеву, посеять семена, ухаживать за посевами в период роста и развития, собрать урожай, сохранив его часть для будущего посева. В Коране так или иначе представлены все основные этапы земледельческого цикла:

– пахота («Она – корова не укрощённая, которая пашет землю (*инна-хā бақратун лā залўлу тусйру л-арда*) и не орошает пашню (*ўа-лā тасқй л-харса*)...» (2:71); «Разве они не ходили по земле и не видели, каков был конец тех, кто был до них? Они были мощнее их силой, и распахали они землю (*ўа-асāрў л-арда*), и заселили её больше, чем заселили они. Пришли к ним их посланники с ясными знамениями. Аллāх не был таков, чтобы их тиранить, но они сами себя тиранили!»* (30:9));

– посев («Видели ли вы, что возделываете (*тахрусўна*)? Вы ли это сеете (*а-антум тазра 'ўна-ху*), или Мы сеем (*ам нахну з-зāри 'ўна*)» (56:63–65));

– жатва («И давайте должное во время жатвы (*хиқād*), но не будьте неумеренны. Поистине, Он не любит неумеренных!», (6:141; ср. строку 'Алқамы б. 'Абады: «Короткие железные кольчуги шелестят на них, словно южный ветер шелестит высохшим жнивьём (*йабс ал-ҳақād*)») ('Алқамы б. 'Абада, СХІХ:28; там же: 783);

– в истории о Йусўфе сообщается о хранении зерна про запас: «Сказал он: „Будете вы сеять (*тазра 'ўна*) семь лет, трудясь по обычаю. Что вы сожнете (*ҳақадтум*), оставляйте то в колосе (*сунбул*), помимо немногого, что вы съедаете“»* (12:47). Повсеместно выращиваемые плёнчатые сорта зерна (пшеница, полба и ячмень) сохранялись в колосьях, поскольку твёрдая

внешняя шелуха являлась естественной защитой от насекомых и вредителей. Сообщается также о практике подношения части скота и выращенных семян Богу, что может быть указанием на потребность в его сохранении (6:136).

Нужно также подчеркнуть, что включенность в образную систему Корана тропов, связанных с посевами и зерном, свидетельствует о важности для слушателей пророка этих элементов окружавшей их действительности. Несмотря на то, что значительные территории Внутренней Аравии были крайне засушливыми, а другие принадлежали к зоне рискованного выращивания сельскохозяйственных культур, развитые системы орошения и многовековая традиция искусного оазисного земледелия обеспечивали здесь значительные объемы сельскохозяйственного производства, которые по большей части были достаточны для покрытия внутреннего спроса. Оазисы ал-Йамāмы – богатой земледельческой области, через которую проходили караванные пути, соединявшие Наджрāн с Ираком и Хиджāз с восточной Аравией, и сирийские провинции Византии, за редким исключением, исправно покрывали дефицит зерна, необходимого для приготовления ряда важнейших блюд жителей Внутренней Аравии.

3.2.5. Дикорастущие кустарниковые деревья

В тексте Корана мы встречаем названия одних из самых распространённых видов дикорастущих кустарниковых деревьев, приспособленных к местным климатическим условиям и специфике почв: *асл* (34:16), *сидр* (34:16; 56:28) / *сидра* (и. ед.) (53:14, 16) и *талх* (56:29). Несмотря на эпизодический характер употребления данных терминов, само упоминание о визуально различимых и экономически полезных растениях пустыни, обозначаемых ими, имеет важное функциональное значение.

В истории о разрушении Ма'рибской плотины (34:15–16), приведшей к запустению плодоносных рукотворных садов, процветавших благодаря искусственному орошению, «плоды терпкие» (*укул хамт*) традиционно

идентифицируются с формирующей заросли вдоль кромки *ўадӣ* сальвадорой персидской (*Salvadora persica L.*, араб. *арāk*), древесина, кора и корни которой обладают уникальными антисептическими свойствами: из них изготавливают зубные щетки *сиўāk* или *мисўāk*, с древнейших времен используемые для гигиены полости рта на Ближнем Востоке. При этом здесь речь может идти и о плодах других представителей аравийской аридной флоры.

Асл, тамариск безлистный (*Tamarix aphylla (L.) Karst.*) – крупный кустарник высокой от 3–5 до 18 м, обладает достаточно разветвлённой корневой системой, позволяющей проникать глубоко в засоленные и щелочные почвы для насыщения влагой. Ветви этого кустарника густо покрыты крошечными чешуеобразными листьями, способными выделять соль. Ночью соль поглощает воду, которая, в свою очередь, испаряется на утреннем солнце, создавая приятную прохладу для любого спящего под его сенью. В Аравии из прочной древесины тамариска безлистного (*асл*) изготавливались потолочные балки для каменных домов (Doughty 1921. Vol. 1: 143, 288) в то время как, например, древесина других более мелких видов из семейства тамарисковых – *тарфā*’ используется в качестве топлива¹¹⁶.

Ну‘мāн!¹¹⁷ Ты коварный обманщик, и твои помыслы скрывают нечто, помимо того что ты обнаруживаешь

ну‘мāну инна-ка хā’инун ҳади‘ун // йухфӣ дамйру-ка ғайра мā тубдӣ

Так если тебе пришло на ум обтесать наш тамариск, то вот он перед тобой, если ты в тебе есть упрямство!

фа-изā бадā ла-ка наҳту аслати-нā // фа-‘алай-ка-хā ин кунта зā харди

(Йазӣд б. ал-Ҳаззāқ, LXXVIII:3-4;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 594)

Сидр, зизифус колючий (*Ziziphus spina-christi (L.) Willd. (Rhamnaceae)*) – вечнозелёное кустарниковое дерево с раскидистой пышной кроной, ветви

¹¹⁶ «И далеко уходили их дровосеки, пока не достигали зарослей тамариска, [возвышающихся] над бесплодными землями (*ўа-ас‘адати л-хуттāбу хаттā тақāрабу // ‘алā хушуби ғ-тарфā’и фаўқа л-аўāфири*)» (Салама б. ал-Хуршуб, V:5; The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 35).

¹¹⁷ Поэт обращается к ан-Ну‘мāну III б. ал-Мунзиру (правил в 582 – ок. 602 гг.), правителю ал-Хйры.

которого покрыты небольшими шипами, формирующимися у прилистника таким образом, что один шип прямой, а другой слегка изогнутый. Влекущий пчёл нектар цветущего *сидра* является основой для одного из самых ценных сортов мёда. Небольшие, приятные на вкус желтоватые плоды съедобны и высоко ценятся: в сушёном виде они используются для изготовления густой пасты, которая в зимнее время заменяет хлеб.

В доисламской поэзии мы встречаем упоминание *сидра* в контекстах, живописующих особенности естественного аравийского ландшафта:

Кому принадлежат жилища на горе ал-Хаджр, пустующие в течение долгого времени?

ли-ман д-дийāри би-қуннати л-ҳаджри // ақўайна мин ҳиджаджи ўа-мин шахри

<...>

Безлюдны они там, где водные потоки стекают по желобам с двух склонов, поросших деревьями *дāl*¹¹⁸ и *сидр*.

қафран би-мундафа ‘и н-наҳā’ити мин // дафаўай ўлāти д-дāли ўа-сидри

(Зухайр, 4:1, 3;

The Divans of the Six Ancient Arabic Poets... 1870: 81)

Очень точно отмечая траекторию движения грозы один из немногих поэтов-мухадрамов Сā‘ида б. Джу‘аййа ал-Хузалӣ изображает мощь проливных дождей через образ уничтоженных стихией деревьев:

И *сидры* сотрясались, и к Набāту из ‘Айна прибывали плывущие *ас‘абы* (?)

фа-с-сидру мухталиджун ўа-унзила тāфийан // мā байна ‘айна илā набāта л-ас‘абу

Из Са‘йā и Халйи сошли тамариски и потоки в аш-Шуджūне и ‘Улйабе смыли *даўм-пальмы*

ўа-л-аслу мин са‘йā ўа-ҳалйата мунзалун // ўа-д-даўму джā’а би-хи ш-шуджūну фа-‘улйабу

(Сā‘ида б. Джу‘аййа ал-Хузалӣ, 1:18–19;

Абӯ Са‘йд ас-Суккарй 1965. Т. 1: 1005)

В ещё одной *қасйде* этого поэта и снова в сцене грозы мы встречаем «поваленные *сидры* и *талҳи*», которыми поросли обозначенные топонимами

¹¹⁸ Согласно Б. Левину *дāl* обозначает два различных вида кустарниковых деревьев, один из которых дикий *сидр*, а другой – его разновидность, произрастающая в Йемене (Abū Ḥanīfa d-Dināwarī 1953: 43).

локации (*фа-рахбун фа-а‘лāму л-фуру‘ти фа-кāфирун // фа-нахлату таллā талху-хā ўа-судўру-хā*) (Сā‘ида б. Джу‘аййа ал-Хузалī, 10:11; Абў Са‘йд ас-Суккарī 1965. Т. 2: 1177).

Упоминание *сидры* в метафорическом контексте – «И видел он Его при другом нисхождении у *сидра* крайнего предела (*сидрат ал-мунтахā*). У Него – сад прибежища. Когда покрывало *сидр* (*ас-сидра*) то, что покрывало. Не уклонилось его зрение и не зашло далеко: он действительно видел из знамений своего Господа величайшее (53:13-18) – связано с сакрализацией этого кустарника, достигающего иногда высоты до 40 метров, не только на территории внутренней Аравии, но в Сиро-Палестинском регионе. У ал-Бухārī мы встречаем информацию об обычае омовения усопших перед погребением отваром листьев *сидра* (The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī... 1997. Vol. 3: 61 (1849-1851)). «Сīра» содержит указание на то, что *сидр*, подобно финиковой пальме (Ибн Хишām 1990. Т. 1: 47), являлся объектом культа аравийский язычников: «Сказал ал-Ḥāрис б. ал-Мāлик: „Отправились мы вместе с посланником Аллāха в Ḥунайн, ещё пребывая в невежестве. У неверных қурайшитов и других арабов было огромное зелёное дерево, которое они называли *владельцем подвесок* (*зāт анўāt*). Каждый год они приходили к нему и развешивали на нём своё оружие, резали жертвенных животное близ него и посвящали ему целый день. Идя же с Посланником Аллāха, мы вдруг увидели огромную зелёную *сидру* и, обступив со всех сторон на дороге, все вместе стали призывать его: „Устрой нам *владельца подвесок* на подобие их *владельца подвесок*“ (*идж‘ал ла-нā зāт анўāt ка-мā ла-хум зāт анўāt*). Ответил он: „Великий Аллāх! Клянусь Тем, в Чьих руках душа Муḥаммада! Вы просите, как просил у Мўсы народ его: „Устрой нам божество наподобие их божеств“ Ответил: „Вы ведь народ невежественный (*идж‘ал ла-нā илāхан ка-мā ла-хум āлихатун кāла инна-кум қаўмун таджхалўна*)¹¹⁹, раз следуете обычаям тех, кто был до вас“» (Ибн Хишām 1990. Т. 4: 85-86). В «Сīре» также сообщается, что по пути в ат-

¹¹⁹ 7:134.

Тā'иф перед осадой города в 8 г. хиджры пророк сделал привал под *сидрой* в местечке ас-Сāдир (там же: 120-121).

Единственное в Коране употребление термина *талх* в паре с *сидр* связано с эсхатологическим сюжетом. Согласно 56-й *суре* в день Суда люди будут разделены на три группы. Две из них представлены праведниками – «предварившими» (*ас-сāбиқун*: 56:61), приближенным к Господу (*ал-муқаррабун*: 56:11, 88) и удостоившимися «садов благодати» и изысканной роскоши (56:10-26), за которыми следуют «владыки правой стороны» (*асхāб ал-маймана*: 56:8; *асхāб ал-йамйн*: 56:27, 38, 90, 91). Обитель последних скромнее: они обретут покой сидя на подстилках в прохладной тени *сидров* и *талхов*, не испытывая недостатка в воде и плодах (56:27-58). К третьей же группе относятся упорствовавшие в грехе «владыки левой стороны» (*асхāб ал-маш'ама*: 56:9, *асхāб аш-шимāl*: 56:41), караемые в том числе и поеданием плодов загадочного *заққума* (56:52-53). Фантастические и наводящие ужас описания этого адова дерева (37:62-66; 44:43-46), а также безуспешные попытки найти ему в природе какой-либо аналог и объяснить название ещё раз подтверждают важный коранический тезис о том, что все живое на земле создано мудрым Творцом исключительно во благо человека. Здесь мы видим не только наличие оппозиции «праведник/награда/рай – грешник/наказание/ад», но также и важное сообщение об иерархичной структуре рая, о мерах праведности и о различии в уровнях довольства в зависимости от степени приближенности к Господу. *Сидры* и *талхи*, следовательно, – это неотъемлемые элементы «уровня рая», находящегося ниже, чем «сады благодати».

В связи с единственным упоминанием *талха* в описании воздаяния «владыкам правой стороны» и не совсем прозрачным значением данного ему определения *мандуд* от корневой основы *н-д-д* «последовательно складывать что-либо одно поверх другого»¹²⁰ некоторые авторитетные классические и современные комментарии и словари к Корану идентифицируют *талх* либо

¹²⁰ Ср. *сиджджйл мандуд* (11:82); *тал' надйд* (50:10).

как аравийскую акацию, либо как растение, относящееся к роду банан *Musa L.*, известное и культивируемое в Средиземноморском регионе приблизительно в период возникновения ислама (Rippin 2011: 42–43)¹²¹.

В то же время, контексты употребления термина *талх* в произведениях поэтов, живших на рубеже VI–VII вв., подтверждают его идентификацию с двумя видами камеденосной акации – *Acacia raddiana (Savi) Brenan* и *Acacia gerrardii Benth.* (Mandaville 2011: 246–247), произрастающих на каменистых почвах в низинах аравийских *йәдй*, образуя чистые или смешанные редколесья¹²². Так, быстроту своего коня Лабйид сравнивает с полётом хищной птицы, «подхваченной южным ветром, стремительно бросающейся вниз к укрытию среди *талхов* и *тандубов*¹²³ (*хаўиййа гудәфин хайяджат-ху джунубу-ху // ҳасйсин илā азрā’и талхин ўа-тандуби*)» (Лабйид, 9:35; Dīwān Labīd al-‘Āmirī... 1880: 42).

Однажды представитель северо-ҳиджазского племени ал-балаўйй простодушно спросил у Даути о том, какое впечатление на него производят арабы. Желая польстить собеседнику, английский путешественник уподобил аравийских кочевников *талху* – прекрасному и дикому, «громადине рядом с бесполезной древесиной» (Doughty 1921. Vol. 1: 390). Подобные акации представляют собой деревья высотой от 3 до 10 м, выделяющиеся довольно крупными стволами и широкими плоскими кронами, создающими благостную тень. Их ветви покрыты острыми шипами, листья довольно мелкие, что позволяет деревьям экономить накопленную влагу; белые или слабожёлтые цветы образуют плотные головчатые соцветия, наполняющие воздух едва уловимым сладостным ароматом, привлекающим диких пчёл

¹²¹ Обсуждение сюжетов, связанных с отсутствием чего-либо в тексте Корана, выходит за рамки темы нашего диссертационного исследования. Подробное обоснование отсутствия упоминания о бананах в Коране см.: Kudriavtseva 2018 (в печати).

¹²² *Талх* является распространенным народным названием акации вида *Acacia seyal Del.*, характерной для засушливых саванн зоны Сахель. Ее также можно обнаружить в Египте и в восточной Африке от Судана до Мозамбика. Из твердой и прочной древесины этого растения древние египтяне изготавливали сохранившиеся до наших дней гробы, в Судане женщины считают дым горячей акации благовонным и окуривают им свои одежды. Особую ценность представляет употребляемая в пищу свежая камедь этого дерева (Firewood Crops... 1980: 104–105).

¹²³ Каперс низбегающий, *Capparis decidua (Forssk.) Edgew.*

(там же: 380). Среди других акаций Аравии *талх* выделяется своей чрезвычайно твёрдой и прочной древесиной, используемой для изготовления различных предметов повседневного назначения (сёдла, палаточные колья, посуда) (Doughty 1921. Vol. 2: 91)¹²⁴. Семена, находящиеся в изогнутых коричневатых стручках *талха*, являлись лакомством для обитавших здесь некогда аравийских страусов (Lane 1863: 1865, 2132):

Страусихи пасутся в поросшей акациями низине вместе с мелкоголовым и тонкошеим самцом, напоминающим собирателя стручков в *Зў-т-Талхе*¹²⁵, который отщипывает их, не повреждая [листву и ветви].

*турā‘й би-зй л-гуллāни са‘лан ка-анна-ху // би-зй т-талхи джāнй
‘уллафин гайру ‘āдиди*

(Музаррид б. Дирār, XV:5;
The Mufaḏḏaliyāt... 1918. Vol. 1: 129)

Оживляющие пустынные пейзажи густые заросли акаций и других кустарниковых деревьев свидетельствуют о наличии грунтовых вод, залегающих неглубоко от поверхности земли, и отрадны для взора смотрящего (Doughty 1921. Vol. 2: 462). В *қақйдах* Лабйда тамариск *асл* и акация *талх* становятся частью излюбленного образа кочевниц, скрытых за яркими тканями водруженных на верблюдов кузовов с высоко разлетающимися дугообразными рамами, похожими на крылья (Musil 1928: 68–69). Их появление на линии горизонта среди розовых дюн в прозрачной голубоватой дымке напоминает поэту, остро ощущавшему красоту природы, и об островках дикой растительности в пустыне, и о садах оазиса, изобилующего водой:

¹²⁴ Благодаря особым свойствам древесина таких видов акаций, как *Acacia nilotica (L.) Delile* и *Faidherbia albida (Delile) A. Chev.* использовалась для создания каркаса переносного храма и основных элементов святилища израильтян (Исх. 36–38), древние египтяне изготавливали из неё речные и морские суда, мебель, предметы декора и гробы.

¹²⁵ Данный топоним встречается в «Сйре» в стихе, высмеивающем Ахнаса б. Шарйқа ас-Сақафй, который из опасения вернулся в Мекку и не принял участия вместе с қурайшитами в битве при Бадре:

Подними своих животных, о Басбас! В *Зў-т-Талхе* нет пристанища.

ақим ла-хā судўра-хā йā басбасу // лайса би-зй т-талхи му‘аррасу

И нет загонов в пустыне Гумайра, чтобы там привязать скакунов племени [в случае войны].

ўа-лā би-саҳрā’и гумайрин маҳбису // инна мағāйā л-қаўми лā туҳаййасу

Разумнее отправить их в путь. Господь даровал победу, а Ахнас бросился бежать.

фа-хамлу-хā ‘алā т-тарйқи акайсу // қад насарā л-лāху ўа-фарра ахнасу

(‘Адй б. Абй аз-Зағбā’, Ибн Хишām 1990. Т. 2: 284/179).

Верблюдов своих понукая, они растворялись в мареве знойном, словно рассеянные валуны и тамариски долины Бйша.

хуфизат ўа-зййала-хā с-сарāбу ка-анна-хā // аджзā'у бйшата аслу-хā ўа-рудāму-хā

И зачем вспоминать Наўār?.. Она ушла и разорваны с ней верёвки прочные и слабые.

ўа-мā тазаккару мин наўāра ўа-қад на'ат // ўа-тақатта'ат асбāбу-хā ўа-римāму-хā

Будучи сама мурриткой, она селилась то в Файде, то соседствовала с обитателями Хиджāза... Так в каком же месте тебе искать её?

муриййатун ҳаллат би-файда ўа-джāўарат // ахла л-ҳиджāзи фа-айна мин-ка марāму-хā

(Лабйд, м.: 15–17;

Die Sieben Mu'allakāt... 1891: 16)

Отправляясь на рассвете в путь, женщины в кузовах походят на талх у водотоков в середине ар-Раўда или на 'ушар'¹²⁶,

ка-анна аз'āну-хум фй с-субҳи гāдийатан // талху с-салā'или ўаста р-раўди аў 'ушару

Или на нежные [финиковые пальмы] с тёмными ветвями, даже летом прохладной водой полны их насаждения, благодаря которым процветает Хаджар.

аў бāриду с-сайфи масджўру мазāри'у-ху // сўду з-заўā'иби ми-ммā матта'ат хаджару

Короткие, приземистые и высокие, сгибающиеся под тяжестью свисающих гроздьев, заключённые в обёртки...

джа'лу қисāру ўа-'айдāну йанў'у би-хи // мина л-каўāфири макмўму ўа-мухтасару

(Лабйд, 12:3–5;

Dīwān Labīd al-'Āmirī... 1880: 51–52)

Эти тенистые деревья до сих пор естественным образом являются местом отдыха путешественников по Аравии, каждый раз напоминая знающим Коран о воздаянии «владыкам правой стороны», удостоенным вечного привала у кромки ўāдй, так непохожего на райские кущи «предваривших»: «Потрескивающий и сладко пахнувший бивачный костер воздвиг чудную ротонду из света вокруг нас, сидевших на чистом песке и вдыхавших горный воздух среди мрачных утесов и пустынных акаций. Сплошь усеянное мерцающими звездами небо глубокого синего цвета

¹²⁶ Калотропис высокий, *Calotropis procera* (Aiton) Dryand.

„улыбалось, созерцая этот богатый приём в честь нашей бедности“¹²⁷: мы были гостями Ночи и бескрайней Природы. Мы извлекли наши припасы – финики, сыр, хлеб и наполнили чашу чистой водой ат-Тā’ифа» (Doughty 1921. Vol. 2: 527).

3.3. Животные и их роль в хозяйственном обороте

В Коране зафиксировано около двухсот контекстов, так или иначе связанных с животными. Упоминания о шести из них вошли в названия *сӯр*. Это *ал-Бақара* («Корова», 2); *Ан’ām* («Скот», 6); *ан-На’л* («Пчёлы», 16); *ан-Намл* («Муравьи», 27); *ал-’Анкабӯт* («Паук», 29); *ал-Фйл* («Слон», 105).

Наиболее общий коранический термин для животных в целом и для сухопутных животных в частности – *дāбба* (мн. *даўāбб*) – встречается в 18 случаях. Согласно Корану Бог – творец каждого существа на земле (2:29), Он заботится обо всех своих тварях и обеспечивает их (11:6; 29:60). Животные, обитающие на небесах и на земле, суть божественные знаки могущества Господа: «Из Его знамений – творение небес и земли и тех животных, что Он там рассеял» (42:29; см. также 2:164; 25:49; 31:10; 42:29; 45:4). Они сотворены из воды, как и всякая «вещь живая» (*шай’ хайй*, 21:30), и являют различия своим способом перемещения: «Из них есть такие, что ходят на животе, и есть из них такие, что ходят на двух ногах, и есть из них такие, что ходят на четырёх» (24:45).

Номенклатура коранических животных очень разнообразна: свинья (*хинзйр/ханāзйр*), собака (*калб*), волк (*зи’б*), обезьяна (*қирада*), слон (*фйл*), лев, который обозначается редко употребимым термином *қасўара* («побеждающий», 74:51). Несколько раз в тексте Корана упоминаются конкретные виды птиц (*тайр* и *тā’ир*): перепел (*салўā*), угод (*худхуд*), ворон (*гурāб*). Сюда следует добавить «стаи птиц» (*абāбйл*, 105:3), однако точное значение этого слова остается неясным. Обращают на себя внимание

¹²⁷ Фрагмент стихотворения “In Praise Of Angling” Henry Wotton (1568-1639).

термины, обозначающие дичь (*сайд*); хищного зверя (*сабу*) и охотничьих животных (*джаўāрих*). Рептилии, насекомые и земноводные в Коране – это два типа змей (*су‘бāн* и *хаййа*); муравьи (*намл / намла*); муха (*зубāб*), комар (*ба‘ўда*), вши (*қуммал*), саранча (*джарād*), мотыльки (*фарāш*), пчела (*наҳл*), паук (*анкабўт*), термит (*дāббат ал-ард*), лягушки (*дафāди*). В этот список можно добавить и «животное из земли» (*дāбба мин ал-ард*), которое явит себя в Судный день (27:82). Общий термин для рыбы – *хўт/хйтāн*, гигантское животное, проглотившее Йўнуса, называется *нўн* (кит?).

3.3.1. Верблюд

Богатство кочевника, его гордость и жизненные устремления связаны с разведением стадных животных. *ан‘ām* – общий и наиболее употребительный термин для их обозначения в Коране. В трех фрагментах, регламентирующих употребление в пищу мяса, домашний скот называется *бахйMAT ал-ан‘ām*. «О вы, которые уверовали! Будьте верны в договорах. Дозволено вам всякое животное из скота (*ухиллат ла-кум бахйMATу л-ан‘āму*), кроме того, о чем читается вам, без дозволения для вас охоты, когда вы в *харāме*. Поистине, Аллāх решает то, что захочет!» (5:1; ср.: 22:28; 22:34)¹²⁸. Стадные животные, в том числе домашние, составляли важную часть имущества человека, а для кочевника – основную. Это прежде всего верблюды (*ибил*), овцы (*да‘н*), козы (*ма‘з*) и коровы (*бақар*). Именно благодаря этим животным людям доступны «согревание и польза»,

¹²⁸ В своём исследовании, во многом основанном на материалах *тафсйров* ат-Табарй, ал-Қуртубй, ар-Рāзй и Ибн Касйра и посвященном статусу животных в Коране, С. Тили отмечает, что *ан‘ām* и *бахйMAT ал-ан‘ām* часто считаются синонимами, но добавление слова *бахйMA* к слову *ан‘ām* породило различия во мнениях толкователей. Особый интерес представляет текст ат-Табарй, согласно которому некоторые считают, что *бахйMA* относится к «утробному плоду *ан‘ām*, вынашиваемому самкой в момент её убоя», и таким образом мясо плода становится дозволенным посредством акта убоя их матери, следовательно сам плод не требуется закалывать. Сам же ат-Табарй склонен понимать термин *бахйMAT ал-ан‘ām* относящимся ко всей группе *ан‘ām*, в том числе к их внутриутробным плодам, молодняку и взрослым животным. Значение слова *бахā‘им* (мн. от *бахйMA*) для него – это просто «потомство» (*аўлāд*), однако оно относится как к молодым, так и взрослым животным этих видов, поскольку равным образом понятие *ўилāда* (рожденный у определенного животного) применимо к такому животному и после достижения им зрелости. Таким образом, под двумя этими терминами подразумеваются верблюды, овцы, козы и крупный рогатый скот, а добавление слова *бахйMA* подчеркивает тот факт, что мясо всех этих четырех видов животных дозволено на всех этапах их жизни, в том числе на стадии утробного развития (Tili 2012: 79–80; Abū Ja‘far Muḥammad b. Ja‘fir al-Ṭabarī. 1422/2001: 12–16).

возможность питаться и перевозить грузы на большие расстояния. Если лошади (*хайл*) использовались лишь как средство передвижения, то верблюды (*ибил*), мулы (*биғәл*) и ослы (*хамйр*) пригодны и для перевозки грузов.

Айаты 88:17–20 подчеркивают совершенно особое положение, которое занимал верблюд в образе мироздания Мухаммада и его современников: «Разве они не посмотрят на верблюдов (*ибил*), как они созданы, и на небо, как оно возвышено, и на горы, как они водружены, и на землю, как она распростерта. Напоминай же, ведь ты – только напоминатель!». Невозможно не привести любопытное объяснение причины того, что именно верблюд выделен среди других животных как одно из знамений всемогущества Господа, предлагаемое философом и экзегетом ар-Рәзй: «Коран был ниспослан на языке арабов, которые часто путешествовали [в поисках пастбищ], так как их земли были бесплодны. Чаще всего они совершали свои путешествия верхом на верблюдах вдали от людей. Обычно, когда человек остается один, и ему не с кем поговорить и нечем занять слух и зрение, он занимает себя размышлением. Когда путешествующий араб начинает размышлять, то первым перед его взором оказывается верблюд, на котором он едет, – удивительное создание. Если он посмотрит вверх, то увидит небо. Если он посмотрит по сторонам, увидит горы, а если посмотрит вниз, то увидит землю, как если бы Господь велел ему думать во время уединения и пребывания вдали от других людей лишь об этих предметах, чтобы чувства гордыни и зависти не отвлекали бы его от абстрактных размышлений. Поскольку верблюд, небо, горы и земля – единственные объекты его созерцания в пустыне, неудивительно, что Господь привёл эти четыре знамения в одной *суре*» (Фахр ад-Дйн ар-Рәзй 1401/1981: 159).

Найденная в конце 1980-х гг. на юге красноморского побережья Аравии нижняя челюсть одногорбого верблюда (*Camelus dromedarius*)¹²⁹, чей

¹²⁹ Подробнее о расселении, физиологии, возможностях хозяйственного использования *Camelus Dromedarius* см.: Mukasa-Mugerwa 1981.

возраст оценивается в семь тысяч лет (Grigson, Gowlett, Zarins 1989: 355–362)¹³⁰, является самым ранним естественнонаучным доказательством присутствия здесь диких популяций этих животных¹³¹. Даже приблизительное время одомашнивания верблюда в Аравии является предметом ожесточенных споров. Наиболее взвешенная точка зрения сводится к тому, что одногорбые верблюды были впервые одомашнены в Центральной или Южной Аравии, приблизительно во 2-м тыс. до н. э.¹³², при этом наскальные рисунки трехтысячелетней давности на Аравийском полуострове ещё изображают охоту на очевидно диких верблюдов. Ассирийский обелиск, посвященный битве при Каркаре (853 г. до н. э.) упоминает тысячу аравийских наездников на верблюдах. В те времена верблюд нес двух всадников. Передний был занят управлением верблюдом, второй стрелял из лука. Такие изображения можно видеть в частности на рельефах эпохи Ашурбанипала (661–631 гг. до н. э.) в Нимруде.

Изобретение во второй половине 1-го тыс. до н. э. на севере Аравийского полуострова верблюжьего седла, позволявшего одному всаднику и управлять верблюдом, и стрелять, резко повысило военную эффективность верблюжьей кавалерии, привело к серьезным изменениям в тактических приемах ведения войны, значительному росту вклада жителей Аравии в региональную экономику и серьезным экономическим изменениям и трансформации транспортной системы¹³³. Отряды воинов на верблюдах были важнейшим элементом баланса сил в этом районе Ближнего Востока.

¹³⁰ О происхождении дромадера см. также: Peters 1997: 559–565.

¹³¹ Х. Лерно пришел к выводу, что верблюжьи кости из Арада, относящиеся к раннему бронзовому веку, принадлежали животным, на которых охотились ради мяса. Ю. Заринс отмечает наличие сцен охоты на верблюдов на наскальных рисунках в Хиджāзе 1-м тыс. до н. э. (Rosen, Saidel 2010: 74).

¹³² Анализ Э. Хоха выбракованных образцов из совокупности 200 верблюжьих костей начала III тыс. до н. э. из Умм ан-Нар в Абū-Забии говорит именно о начальной стадии одомашнивания. Изображения животных и кости верблюдов этого периода в других регионах Персидского залива говорят о том, что восточная Аравия была ранним очагом одомашнивания. Ю. Заринс предполагает, что процесс эксплуатации проходил в такой последовательности: до 2200 г. до н. э. верблюды были дикими; период с 2200 г. до н. э. по 1500 г. до н. э. характеризуется начальной стадией одомашнивания, при которой животных стали доить; заключительная фаза одомашнивания связана с использованием верблюдов для верховой езды и перевозки грузов (там же: 75).

¹³³ Р. Бюлье отмечает важные различия между южноаравийским седлом, когда всадник сидит за горбом, и североаравийским, когда всадник сидит на вершине горба. Североаравийское седло обеспечивает

Верблюд в Аравии – непревзойденное транспортное средство. На протяжении многих веков Ближний Восток последовательно делал выбор в пользу верблюда, а не колеса¹³⁴. Обходясь длительное время без воды (до 25 дней под вьюком в прохладную погоду, до пяти дней в жару и несколько месяцев – без нагрузки), самец может нести груз весом порядка 150–225 кг в течение длительного похода и порядка 500 кг на короткие расстояния. Средняя скорость верблюда составляет 5–5,5 км/ч (при ускорении – до 16 км/ч, при преодолении дюн – 1,5 км/ч). Стандартный переход каравана нагруженных поклажей верблюдов составлял около 40 км (при этом боевые верблюды развивают среднюю скорость 20–25 км/ч) (Rosen, Saidel 2010: 72).

Начиная с самых ранних упоминаний с конца III – начала II тыс. до н. э., одомашнивание дромадера и появление палатки находятся в хронологической близости, и это не может быть лишь совпадением. Полные функциональные возможности верблюда и палатки реализовались лишь в сочетании друг с другом. Они составляют единое целое в технологической эволюции. Последствия «взаимной адаптации» верблюда и палатки невозможно переоценить. С внедрением палатки возросла мобильность, ограниченная ранее проживанием в хижинах из тростника или кустарника. С экономической точки зрения высокая подвижность в засушливых зонах является важным фактором в поддержании поголовья скота. Стало возможным накапливать имущество, связанное с палаткой, перевозимой верблюдом. Это сочетание стимулировало интенсивность накопления без обязательного перехода к оседлости. Стали доступны новые формы более интенсивного освоения районов, расположенных в глубине пустынных зон. Появилась возможность поддерживать связь с основными зонами оседлости

превосходный контроль над животным. Военный потенциал кочевников-верблюдоводов связан с внедрением седла именно этого типа (Bulliet 1983: 52–59).

¹³⁴ Блестящее исследование, посвященное этому феномену и основанное на материалах археологии, истории искусства, антропологии, лингвистики, и верблюдоводств, принадлежит проф. Р. Булье. Основной недостаток верблюда заключен в неэффективности ежедневного навьючивания и развьючивания. Несмотря на это, Булье предположил, что утрата значения колесных транспортных средств на Ближнем Востоке в средние века произошла в результате принципиально большей эффективности верблюдов в дальней грузоперевозке, учитывая засушливую и полупустынную среду (Bulliet 1975).

на больших расстояниях, чем это было возможно ранее. Подвижность, создаваемая симбиозом верблюда и палатки, наделила аравийских кочевников политической автономностью, которой они пользовались до конца Первой мировой войны (там же: 76–77)¹³⁵.

Верблюд снабжал жителя Аравии молоком (до 6,6 кг в день в период лактации, которая может длиться целый год), мясом (в среднем 600 кг живого веса), шерстью, волосом и кожей, верблюжьи кости использовались для изготовления палаточных колышков и других орудий, верблюжий кизяк служил топливом. Верблюд – важнейшее «средство обмена» и «средство производства»: он был основой караванной торговли, сдавался внаём оседлым жителям, которые использовали его для пахоты, орошения, молотбы зерна и перевозки грузов. Наконец, домашний скот (прежде всего верблюды) – это один из символов богатства и эффективный инструмент накопления.

Свои накопления бедуины традиционно инвестировали в увеличение поголовья и в серебряные украшения: и скот, и драгоценности могли использоваться в торговых сделках на рынках – местах сбора оседлых жителей и кочевников. Неудивительно, что для обозначения верблюда в доисламской поэзии использовались многие десятки терминов¹³⁶, которые описывают отдельные аспекты внешности верблюда, его функциональные особенности или различные стадии его жизненного цикла.

В Коране в лексико-семантическую группу, объединенную родовым понятием *ибил*, входит 16 терминов: *ибил*, *джамал* (мн. *джимāла*)¹³⁷, *нāқа*,

¹³⁵ Ср. концепцию «мобильного модуля» (караван грузовых нарт, олений обоз/чум) у А. В. Головнева (Головнёв 2017: 10–11).

¹³⁶ Так, в словаре поэтов племени ‘абс насчитывается 299 слов для обозначения верблюда (Полосин 1995: 579–580).

¹³⁷ GML: n.p. gml camel (Beeston et al. 1982: 49).

ба‘йр¹³⁸, ‘ишār, дāмир, рикāб, хамўла, фарш, баҳйра¹³⁹, сā‘иба, ўасйла, хāмй, будн, хадй¹⁴⁰, хйм.

Термин *ибил* обозначает верблюдов в их совокупной множественности: «И из верблюдов (*ал-ибил*) – двое, и из коров – двое. Скажи: „Самцов обоих Он запретил или самок? Или то, что заключают в себе утробы самок?“» (6:144; ср. 88:17). Такое значение термин проявляет, например, в стихе ал-Джумайха:

Когда увидела она, что среди моих верблюдов мало [верблюдиц]
дойных и весь год для них был годом уклонения.
ламма ра’ат ибил-й қаллат халубату-хā // ўа-куллу ‘āмин ‘алай-хā
‘āму таджнйби

(ал-Джумайх, IV:8;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 28)

Стих ‘Антары прекрасно иллюстрирует базовые значения терминов *джамал* и *нāқа* (верблюд и верблюдица):

Может быть, мой дядя по отцу проявит щедрость в обретении
мною желаемого и одарит верблюдами и верблюдицами.
‘асā-ху йаджўду л-й би-мурāди ‘амм-й // ўа-йун‘иму би-л-
джимāли ўа-би-н-нийāқи

(‘Антар, 99:18;
‘Антар б. Шаддād... 1893: 56)

Термин *джамал* (мн. *джимāла*), употреблен в Коране дважды: «Поистине, те, которые считали ложью Наши знамения и превозносились над ними, не откроются им врата неба, и не войдут они в рай, пока не войдет верблюд (*джамал*) в игольное ушко» (7:40; ср. 77:33)¹⁴¹.

Термин *нāқа*, согласно уточняющим толкованиям (Musil 1908: 257; 1928: 330–336; Hess 1938: 76) относящийся к верблюдице четырех-пяти лет, в первую очередь предназначенной для верховой езды, появляется в историях пророка Сāлиха и самўдян: «Пришло к вам ясное свидетельство от вашего

¹³⁸ В‘R: n.s. & coll. b‘r cattle; head of cattle (там же: 26).

¹³⁹ ВҲR: n. bḥr, P. ‘bḥr sea; coast, coastal land; lowland; plain; n.d. bḥrn, P. bḥwr floor of multistorey house; v. hbḥr dig out a well; set aside, earmark animal as a sacrifice; n. mbḥr feature of a tomb, ‘pit?’ ‘cistern (там же: 27–28).

¹⁴⁰ HDY: n. hdy-m caravan-leader, guide; ?n.v.? hdy leader / lead caravan (там же: 55).

¹⁴¹ Существует вариант прочтения – *джуммал*, т. е. толстая веревка (Rippin 1980: 107–113). Ср. также: Мф. 19:24, Мк. 10:25, а также Лк. 18:25.

Господа: это – верблюдица (*нāқа*) Аллāха для вас знамением; оставьте её пастись на земле Аллāха, не касайтесь её со злом, чтобы вас не постигло мучительное наказание» (7:73; см. также 11:65; 17:59; 26:155; 54:27; 91:13).

Термин *ба‘йр* – общее обозначение для вьючного верблюда, не важно, самца или самки, упомянут в Коране в связи с историей о Йўсуфе исключительно в связи с поклажей (грузом): «Вот товар наш нам возвращён; мы прокормим свою семью и сохраним нашего брата и прибавим на груз [одного] верблюда (*кайл ба‘йр*). Это – груз лёгкий»* (12:65). Или: «Мы разыскиваем чашу царя; тому, кто принесет её, – груз верблюда (*химл ба‘йр*)» (12:72). Именно о таком верблюде *ба‘йр* идет речь в *му‘аллақе* Имру’ ал-Қайса, рассказывающего о том, как он однажды залез к возлюбленной в предназначенный для женщин кузов, установленный на спине такого животного:

Говорила она (а кузов с нами вместе накренился): «О Имру’-л-Қайс, загубил ты мне верблюда, сойди же!
тақұлу ўа-қад мāла л-ғабйту би-нā ма‘ан // ‘ақарта ба‘йр-й йā-имра’-л-қайси фа-анзили

(Имру’ ал-Қайс, м.: 14;
Die Sieben Mu‘allaқāt... 1891: 2)

В апокалипсическом описании Судного дня термин *‘ишāр* (ед. *‘ушарā*) обозначает «верблюдиц на десятом месяце беременности», которые останутся без присмотра (81:4), что было совершенно немислимо в обычной жизни и являлось ярким образом хаоса. Забота о жерёбых верблюдицах – основа будущего благосостояния, стоимость таких верблюдиц была особенно высока. Так, вождь племени ‘абс Қайс б. Зухайр (ум. 631 или 632) искупил убийство верблюдицами – частично только что ожеребившимися, частично жерёбыми на десятом месяце (Jacob 1897: 146). Если их дарят гостю или режут в его присутствии, «когда весь год засушливый, голодный» (*ладā кулли джаҳратин мимхāли*) (ал-Хутай’а, 40:8; Goldziher 1893: 49), то это считается признаком невероятной щедрости, свидетельствующей о высоком статусе племени.

Прежде чем зарезать верблюда, ему сперва перерубают сухожилия задних ног, чтобы он не мог двигаться, а затем перерезают горло (ср. *āyat* 22:36, где говорится о «тучных» (*ал-будн*): «А когда их бока повергнутся, то ешьте их»). Об этом неоднократно упоминается в Коране в связи с убиением верблюдицы *самӯдянами* (7:77; 11:65; 26:157; 54:29; 91:14). В стихе ‘Амра б. ал-Ахтама подробно описывается подобная практика:

Я подошел к стаду верблюдов, лежащих во сне, но верблюдицы с крутыми огромными горбами – прекрасными башнями, отгородились [от меня]

ўа-қумту илā л-барки л-хаўāджиди фа-ттақат // мақāхйду кўмун ка-л-маджāдили рўқу

Белой верблюдицей, что должна жеребиться ранней весной, похожей на крупного жеребца, когда предстала перед другими верблюдицами, жеребыми десятый месяц.

би-адмā’а мирбā’и н-нитāджи ка-анна-хā // изā ‘арадат дўна л-’ишāри фанйқу

От удара по голени – ранения зияющего, кровоточащего – у неё перед плечами рубец [в груди].

би-дарбати сāқин аў би-наджлā’а сарратин // ла-хā мин амāми л-манкибайни фатйқу

Затем пошли к ней два свежевальщика и взобрались, чтоб снять с неё шкуру, а она на последнем издыхании.

фа-қāма илай-хā л-джāзирāни фа-аўфадā // йутйрāни ‘ан-хā л-джилда ўа-хийа тафўқу

Затем притащили нам её вымя, горб и породистого, сияющего белизной жеребёнка, пытающегося встать,

фа-джурра илай-нā дар’у-хā ўа-санāму-хā // ўа-азхару йаҳбў ли-л-қийāми ‘атйқу

Вырезанного из утробы, а брат, связанный со мной братством праведных, верный товарищ, очистил его мечом от оболочки.

бақйрун джалā би-с-сайфи ‘ан-ху гишā’а-ху // ахун би-ихā’и с-сāлихйна рафйқу

И ночью в тёмную пору было у нас и у [наших] гостей насыщенное жиром жаркое из мяса той верблюдицы и питьё в изобилии.

фа-бāта ла-нā мин-хā ўа-ли-д-дайфи маўхинан // шиўā’ун самйнун зāхиқун ўа-ғабўқу

(‘Амр б. ал-Ахтам, XXIII:12–18; The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 250–251)

Эпитет *дāмир* (букв. «с худощавыми боками») из *āйата* 22:27: «И возвести среди людей о *ҳаджже*: они придут к тебе пешком и на всяких тощих (*йа'тӯ-ка риджāлан ўа-'алā кулли дāмирин*), которые приходят из всякой глубокой расщелины» – в равной степени может относиться к любому верховому животному, в поэзии, например, данным эпитетом мог называться и боевой конь:

И отряды совершающих набег – многочисленные, как полчища саранчи – я сдерживал до наступления утра верхом на дальнотворком с худощавыми боками.

ўа-муғйратин саўма л-джарāди ўаза'ту-хā // қабла с-сабāхи би-шаййи'āнин дāмири

(Са'лаба б. Су'айр, XXIV: 20;
там же: 674)

Термин *рикāб* (от корневой основы *р-к-б* «садиться верхом») обозначает «верховых верблюдов»: «И что дал Аллāх в добычу о них Своему посланнику, для этого не приходилось вам гнать ни коней, ни верблюдов (*фа-мā аўджафтум 'алай-хи мин ҳайлин ўа-лā мин рикāбин*), но Аллāх даёт власть Своим посланникам, над кем хочет. Аллāх мощен над каждой вещью!» (59:6). Речь идет о изгнании из Йасриба банū надйр, которое случилось в месяц *рабй' ал-аўўал* четвертого хода *хиджры*. После двухнедельной осады члены этого племени вынуждены были выселиться только с движимым имуществом, оставив победителям свои дома. Т. е. мусульманам ради получения добычи не было необходимости отправлять в дальний поход ни конницу, ни верблюжью кавалерию.

Неужели ты решила расстаться, ведь ваши верховые взнузданы даже ночью мрачной!

ин кунти азма'ти л-фирāқа фа-инна-мā // зуммат рикāбу-куму би-лайлин музлими

Меня лишь страшит, что вьючные её племени щиплют меж жилищ ягоды *химхим* (?).

мā рā'а-нй иллā ҳамўлату ахли-хā // ўаста д-дийāри тасуффу ҳабба л-химхими

Среди них сорок восемь тёмных дойных, как сокрытые перья чёрного ворона.

фй-хā иснатāни ўа-арба ўна ҳалўбатан // саўдан ка-ҳāфийати л-гураби л-асҳами

(‘Антара, м.: 10–12;
Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 27)

Интересна оппозиция терминов *ҳамўла* (от *ҳ-м-л* «носить, возить») и *фарш* (от *ф-р-ш* «расстилать, раскладывать на поверхности земли»), которые могут в равной степени относиться к различным видам домашнего скота в зависимости от «хозяйственной ипостаси». Согласно ат-Табарӣ *ҳамўла* обозначает домашний скот, способный перевозить груз, а *фарш* – это животные, дающие молоко, мясо которых пригодно в пищу (Абӯ Джа‘фар Муҳаммад б. Джарӣр ат-Табарӣ 1422/2001: 618–622). В словаре сабейской эпиграфики единственный термин *frs²t*, производный от корневой основы *FRS²*, зафиксирован со значением “cultivated countryside” (Beeston et al. 1982: 46). С подобным значением данного термина мы встречаемся во фрагменте стихотворения ҳиджāзского поэта-хузайлита Абӯ Саҳра: «[Гроза] медленно тянется вдоль побережья Ирака, по его равнине и по тропам Зӯ Қӯса тёмными ливнями... (*фа-джарра ‘алā сйфи л-‘ирақи фа-фарши-хи // фа-‘лāми зй қӯсин би-адхама сāкиби*)» (Абӯ Саҳр ал-Хузалӣ, 250:43; Wellhausen 1884: 77). Таким образом в *āйате* 6:142: «И из скота – вьючного и распростёртого (*ўа-мина л-ан‘āми ҳамўлатан ўа-фаршан*) вкушайте то, что даровал вам Аллāх, и не следуйте по стопам сатаны!»*, очевидно, подчёркиваются различия между животными, используемыми для транспортировки людей или грузов, и животными, предназначенными для сельскохозяйственных или ирригационных работ на обрабатываемых участках земли, либо животными, распростёртыми либо перед стрижкой шерсти, либо перед убоем и, следовательно, предназначенными в пищу (Lane 1863: 2369-2370).

Следующие коранические термины напоминают о доисламских практиках ритуального посвящения животных. Так, *āйат* 5:103 запрещает посвящение богам стадных животных, выступающих объектами бескровного

жертвоприношения: «Аллāх не устраивал ни *бахйры*, ни *сā'ибы*, ни *ўасйлы*, ни *хамй*, но те, которые не уверовали, измышляют на Аллāха ложь, и большая часть их не понимает». Такие животные находились в привилегированном положении: они жили либо в особом «заповеднике» (*химā*), либо оставались при стаде и помечались особым образом. Их нельзя было ни доить, ни резать, ни использовать для верховой езды и ношения груза.

Согласно Т. Фахду *бахйра* – верблюдица «с надрезанным ухом», приносившая приплод в течение пяти лет, и ее пятый детеныш-самка (детеныша-самца съедали) (Fahd 2001: 401–404). В знак неприкосновенности таких верблюдиц им в длину надрезали уши. Биограф пророка Ибн Исхāк (Ибн Хишām 1990. Т. 1: 105–107) отмечает, что молоко *бахйры* можно было предложить гостю или нуждающемуся человеку. *Айат* 11:64 указывает, что верблюдица, посвященная таким образом (*нақат ал-лāхи*), была знаком пророческой миссии Сāлиха, ей позволялось пастись на «земле Аллāха» в полной безопасности.

Сā'иба – верблюдица, «отпущенная на волю» по обету, принятому в надежде на исцеление болезни или на благоприятный исход дела. Ее нельзя было использовать ни в каких целях. Ибн Исхāк отмечает, что верблюдицу, родившую за пять лет десять самок и ни одного самца, также называли этим термином.

Термин *ўасйла* связан с посвящением седьмого по счёту приплода: самца приносили в жертву, самку оставляли в стаде; при рождении разнополой двойни самца в жертву не приносили. Таким образом, считается, что *ўасйла* – это самка, рождение которой сохраняло жизнь самцу из одного с ней помёта. Ибн Хишām сообщает, что термин применяется к верблюдице, родившей подряд исключительно десять самок в результате пяти беременностей.

Хамй или *хамй захра-ху*, т. е. «защитником своего хребта», называли верблюда-самца, давшего большое потомство. Такое животное больше не

использовалось для верховой езды и перевозки грузов и могло свободно пастись. Ибн Исхāқ применил этот термин к верблюду-самцу, который породил подряд десять верблюдиц без единого самца.

В *āйате* 22:36–37 жертвенных верблюдов (мн. *будн*, ед. *бадана*) называют отмеченными (*ша‘ā’ир*)¹⁴² для Бога: «Тучных (*будн*) Мы сделали для вас из отмеченных для Аллāха; для вас в них благо».

Животных метят с помощью надреза в ухе *занма* (см. 4:119)¹⁴³. В языческой Аравии подобным образом помечались особо ценные особи¹⁴⁴, жертвенные верблюды и священные животные (Wellhausen 1897: 118; Henninger 1950: 182). Сатана, искушая людей, напоминал им языческие обычаи: «И прикажу им, и пусть они будут обрезать уши у скота (*āзāна л-ан‘āми*), и прикажу им, и пусть они будут изменять творение Аллāха!» (4:119).

В число жертвенных животных (*хадй*), упомянутых в *āйатах* 2:196, 5:2, 5:95, 5:97 и 48:25, несомненно входили верблюды: «Установил Аллāх Ка‘бу, священный дом, утверждением для людей, и священный месяц, и жертвенное животное, и нашейные знаки (*қалā’ид*)» (5:97)¹⁴⁵.

Верблюд – основа основ караванной торговли, самое необходимое среди вьючных животных (*хамўлāt*), которых Бог создал на пользу человеку (6:142; 16:7; 40:80). В нескольких местах Корана верблюд отождествляется с кораблем. Они равно переносят (*ракиба*) человека на значительные расстояния: «Аллāх – тот, который даровал вам животных (*ал-ан‘ām*), чтобы вы ездили на одних, а от других питались. Для вас в них есть польза; и чтобы

¹⁴² 2:158; 5:2; 22:32; 22:36.

¹⁴³ В *āйате* 63:13 присутствует однокоренное слово *занйм* – «Не повинуйся же всякому любителю клятв, презренному, хулителю, бродящему со сплетнями, препятствующему добру, врагу, грешнику, грубому, после этого безродному (*ба‘да зāлика занймин*), хотя бы он и был обладателем достояния и сыновей» (68:10–14). Согласно Лейну, глагольный корень *з-н-м* связан с нанесением породистому верблюду отметины на ухе в виде небольшого надреза и с принятием человека в сообщество, к которому он не принадлежит. *Занйм* – бесполезный, как отметина *занама* (Lane 1863: 1259).

¹⁴⁴ «И прислана к ним различная добыча из имущества ваших отцов и из верблюжат с надрезанными ушами (*фа-асбаха йухдā фй-химу мин тилāди-кум // мағāниму шаттā мин ифāлин музаннами*)» (Зухайр, м.: 25; Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 14).

¹⁴⁵ В Коране же термин *қилāда* обозначает особый ошейник (для овец – серебряный или железный, имитирующий зёрна ячменя, для верблюдов – из других материалов), который надевали на животных, предназначенных в жертву (Fahd 2001: 403).

вы достигали на них того, что нужно вашей груди, и на них и на кораблях вас перевозят (*ўа-‘алай-хā ўа-‘алā л-фулки туҳмалўна*)» (40:79–80, см. также 23:22; 17:70; 43:12). Вспомним, что важным принципом организации торговли на Пути благовоний было активное взаимодействие верблюжьих караванов и кораблей, которые дополняли друг друга. Кроме того, бескрайние просторы пустыни с впадинами и возвышениями разворачиваются перед глазами наблюдателя как бушующее море. К полудню, когда на землю ложится раскаленный воздух, его мерцание создает впечатление далекой водной глади, на поверхности которой верблюды плывут словно корабли. Следует отметить, что возвышающиеся на спинах верблюдов каркасы кузовов, поверх которых натянуты ткани, выглядят как паруса:

Кому принадлежат кузова, которые несут верблюды, качающиеся в предполуденной солнечной дымке, словно *дўм*-пальмы или плывущие по морю корабли?

ли-мани з-зу‘ну би-д-дуҳā тāфийāтин шибху-хā д-дўму аў ҳалāйā сафйнй

(ал-Мураққиш ал-Акбар, XLVIII:1;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 467)

Текст Корана демонстрирует глубокое знание и вовлечённость в жизнь кочевников-скотоводов. При этом во многих случаях лексика, связанная с кочевым бытом, имеет отрицательные коннотации. Например, при описании поведения упрямых язычников: «Те, которые не веруют, подобны тому, который кричит на тех, что не слышат ничего, кроме зова и призыва: глухи, немые, слепые, – они и не понимают!» (2:171) или о джиннах и людях, призванных в ад: «Они – как скоты, даже более заблудшие. Они – находящиеся в невнимательности» (7:179). Грешников однажды приведут к адскому огню подобно тому, как бедуины ведут скот к воде: «Он [Фир‘аўн] придет во главе своего народа в день воскресения и отведет их на водопой к огню (*фа-аўрада-хуму н-нāра*). Скверен водопой, к которому ведут (*ўа-би‘са л-ўарду л-маўрўду*)!» (11:98, см. также 19:86; 21:98).

Напоить скот – обязанность весьма трудоёмкая. Бедуины постоянно находятся в поисках водопоя, особенно во время жарких летних месяцев,

когда животные могут обходиться без воды лишь короткое время. Кочевникам известно расположение колодцев (*би'р*, 22:45), в которых собираются грунтовые или дождевые воды. Часто их края выложены камнями или обвалованы. Человек спускает в колодец веревку (*масад*, 111:5), черпаком служит *далъ*. «Тот спустил ведро свое (*фа-адлā далъа-ху*)» (12:19) – говорится в Коране об одном из путников, который обнаружил Йўсуфа на дне колодца. А. Музиль описывает *далъ* бедуинов руўалла как небольшую ёмкость диаметром 40 см, глубиной 30–50 см. Её основой является круглая деревянная рама, к которой прикреплены кожаными ремнями две пересекающиеся деревянные планки. В их пересечении фиксируется веревка, на которой ведро спускается в колодец. Подобные ведра бывают разных размеров и в основном изготавливаются из овечьей кожи (Musil 1928: 71–72; Hess 1938: 64).

Воду переливают либо в кожаные корыта, либо в вырытые канавы, из которых затем пьют верблюды. Если место для водопоя лишь одно, то необходимо дожидаться, пока предыдущая группа не напьётся. Караван, который мог растягиваться на километры, обычно был поделён на части из 25–30 верблюдов. Караванщики перед выходом тянули жребий, определявший последовательность движения групп внутри каравана. Тот, кто приходил первым, наслаждался чистой водой, последние же могли иногда довольствоваться лишь грязной жижей.

Обычно вода наполняет корыта или канавы очень медленно, измученные жаждой животные начинают терять терпение. Они наскакивают друг на друга, кусаются, опрокидывают корыта, загрязняют воду... В стихе ал-Ҳāдиры приводится описание истощенных от длительного путешествия верблюдов:

И лишенных сна от усталости я подгонял, дав им покой, к изменившимся видом хромающим верблюдам.

ўа-мусаххадйна мина л-калāли ба'асту-хум // ба'да л-калāли илā саўāхима зулла'и

Путешествие лишило их плоть всякого жира, так что ты бы подумал, что они обезумевшие от жажды с надрезанными венами передних ног.

аўдā с-сифāру би-римми-хā фа-тахāлу-хā // хйман муқатта‘атан хибāлу л-азру‘и

С кожаными сёдлами они длинными шагами пересекают безводные равнины, и каждый бежит со знатным воином в изодранной рубахе от долгого пути.

тахиду л-файāфийа би-р-рихāли ўа-куллу-хā // йа‘дў би-мунхариқи л-қамйси самайда‘и

(ал-Хāдира, VIII:22–24;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 60–61)

Хуйāм – заболевание, распространённое среди верблюдов, возникающее в том числе вследствие того, что животные пили застойную воду, и проявляющееся в неистребимой жажде, от которой животные погибают в мучительной агонии. Лечили их при помощи кровопускания в области голеней. Именно этот образ лежит в основе описания участи грешников в аду, которые будут «пить, как пьют истомленные жаждой (*ўа-шāрибўна шурба-л-хйми*) (56:55)».

У каждого племени есть собственное тавро (*ўасм*), которым метится принадлежащий ему скот. Раскаленное железо прикладывается к бедру, щеке, шее или уху лежащего на земле и связанного животного. Клеймо углубляется повторным дожиганием (Hess 1938: 81). В восклицании Муҳаммада, обращенном к противнику, звучит угроза в высшей степени болезненного наказания за его клеветнические слова: «Заклеймим Мы его морду (*са-насиму-ху ‘алā л-хуртўми*)»* (68:16).

Отрицательные коннотации использования лексики, связанной с кочевым бытом, вновь встречаются в *āйатах* 9:34–35: «А те, которые собирают золото и серебро и не расходуют его на пути Аллāха, – обрадуй их мучительным наказанием в тот день, когда в огне геенны будет это разожжено и будут заклеены этим (*фа-тукуўā би-хи*) их лбы, и бока, и хребты!» – слово *каўā* может означать как «выжженный знак», так и

«исцеление болезни прижиганием». Этот болезненный метод лечения людей и животных был распространен в Аравии до самого недавнего времени¹⁴⁶.

Верблюдов, страдающих чесоткой, также лечат калёным железом (Doughty 1921. Vol. 2: 263), однако чаще всего животных обрабатывают можжевельным дёгтем (*қатирāн*). Вследствие этого они специфически пахнут и имеют безобразный, отталкивающий вид: грешники в Коране стоят в оковах, «одеяние их из смолы, лица их покрывает огонь» (14:50) (Jeffery 1938: 241). Здесь нельзя не вспомнить строку из *му‘аллақи Тарафы*, которого изгнали сородичи, оставив одного, «словно [больного] верблюда, покрытого дёгтем (*ал-ба‘йр ал-му‘аббад*)» (Тарафа, м.: 54; Die Sieben Mu‘allakāt... 1891: 8).

Если верблюды особенно упрямы, в носу выжигается или вырезается отверстие, куда вставляется повод. Возможно, когда в Коране говорится об изуродованных лицах грешников, имеется в виду именно такая процедура: «И лица в тот день мрачные – можно подумать, что сделаны в них отверстия (*йуф‘алу би-хā фақйратун*)»* (75:24–25).

3.3.2. Лошадь – мул – осёл

Благодаря форме головы, крупным глазам и хвосту, высоко поднимаемому при быстром аллюре, лошади арабской породы являются одними из наиболее узнаваемых в мире. Эта порода также считается одной из древнейших (Edwards 1973: 28). Археологические данные свидетельствуют, что лошадь с характерными чертами арабской породы была одомашнена в Аравии около 4500 лет назад, т. е. ненамного позднее верблюда. Доказано, что аравийские наскальные рисунки и граффити, изображающие лошадей, были созданы около 3500 лет назад¹⁴⁷. Распространение предков арабской

¹⁴⁶ Йеменские коллекции МАЭ содержат набор инструментов для лечебного прижигания. В архиве СОЙКЭ сохранились многочисленные фотографии людей с рубцами, оставленными таким лечением.

¹⁴⁷ См. информацию об археологических находках в ал-Магар (юг Саудовской Аравии, 120 км. от *ўādī Даўāсир*: Saudi Commission for Tourism and National Heritage (SCTH): “The Roots of Purebred Arabian Horses”. URL: <http://www.scta.gov.sa/en/Antiquities-Museums/ArcheologicalDiscovery/Pages/GI-AlmagarSite.aspx> [дата обращения: 22.11.2017].

лошади на территории Аравии, как предполагают исследователи, брало начало с севера исторической Сирии и юго-востока современной Турции, либо происходило с юга Аравийского полуострова (Bennett 1998: 4–7; Edwards 1973: 6–7).

Арабская лошадь обязана своим возникновением климатическим особенностям мест разведения (маловодье и резкие перепады температур от дня к ночи) и культуре обитателей этих мест. В условиях пустыни лишь человек мог снабдить лошадь питьем и кормом, зачастую бедуины кормили своих лошадей финиками и верблюжьим молоком (там же: 24; Archer 1992: 2–4). Лошадь издавна жила в тесной связи с человеком. Чтобы уберечь коней от кражи, непогоды и хищников, их зачастую содержали в палатке вместе с жёнами и детьми (Upton, Van Lent Jr. 1999: 19) и делили с ними питьё и пищу:

Я непрестанно холил его и лелеял и проявлял к нему такую щедрость, с какой одаривает богач любезного друга.

дāўайту-ху кулла д-диўā'и ўаридту-ху // базлан ка-мā йу'тī л-ҳабйба л-мўси'у

Скудные остатки молока беременных верблюдиц доставались ему, и пока его вскармливают в палатке, покрывала с него не снимают.

фа-ла-ху дарйбу ш-шаўли иллā су'ра-ху // ўа-л-джуллу фа-хуўа мураббабун лā йуҳла'у

(Мутаммим б. Нуўайра, IX:24–25;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 73)

В результате характерными чертами лошадей арабской породы стало доверие к человеку и высокая обучаемость. Бедуины издавна использовали лошадей прежде всего для военных нужд, что стало важным фактором в формировании породы. В результате многовекового отбора благодаря прекрасному уходу и жизни в условиях полупустынь возникла некрупная, плотно сбитая, очень выносливая (до 48 часов без воды, способна проходить до 160 км в сутки) и резвая лошадь (до 60 км/ч и выше на коротких дистанциях), являющаяся также долгожителем среди пород домашних лошадей. Многие из представителей породы доживают до тридцати лет, а

кобылы плодови́ты и сохраняют способность к размножению до глубокой старости. Порода сыграла огромную роль во всемирном коневодстве.

Во времена пророка вследствие недостатка подходящих выгонов Аравия не могла хвалиться изобилием лошадей. Они чрезвычайно ценились и выводились в качестве основного инструмента набега. Кобылами при этом дорожили больше, ибо они были спокойнее жеребцов, а по прочим качествам им не уступали. Продавали их очень редко, а дарили лишь тем, кому хотели оказать наивысшую милость:

Утром я оказывался там, куда стремглав несла меня плывущая кобылица, и осколки стрелок её копыт тверды, как финиковые косточки,

*ғадаўту би-хи тудāфи ‘у-нй сабу̇хун // фарāшу насӯри-хā
‘аджамун джарйму*

Она из тех, которых оглядывают [с восторгом] с обеих сторон, даже когда пот [от бешеной скачки] смачивает её брюхо.

*мина л-муталаффитāти би-джāнибай-хā // изā мā балла маҳзима-
хā л-хамйму*

И подпруга опускается к её коротким ребрам прямо туда, где повязывается женский пояс,

*изā кāна л-ҳизāму ли-қусрайай-хā // имāман ҳайсу йамтасику л-
барйму*

Ударяя по кончикам её сосков. Иногда её бег отклоняется и вновь становится прямым.

*йудāфи ‘у л-ҳадда тубйайа-хā ўа-ҳйнан // йу‘āдилу-ху л-джирā’у
фа-йастақйму*

Она гнедая, несомненная окрасом, но как будто бы кожу повторно пропитали [красной] краской *сирф*.

*кумайтун ғайру муҳлифатин ўа-лāкин // ка-лаўни с-сирфи ‘улла
би-хи л-адйму*

Три её ноги соперничают друг с другом в белизне бабок, а одна нога целиком тёмная,

*та ‘ādā мин қаўā’ими-хā салāсун // би-таҳджйлин ўа-қā’иматун
бахйму*

Словно на ногах по две полоски из чистейшего серебра, серьги из которого возвысили бы ушко, такое нежное, что хочется оторвать.

*ка-анна масйхатай ўариқин ‘алай-хā // наMAT қуртай-химā узунун
ҳазйму*

Она защищена заклинаниями, не поразит её недуг, ведь к обручу на её шее привязан оберег.

*ту‘аўўазу би-р-руқā мин ғайри ҳаблин // ўа-ту‘қаду фй-қалā’иди-
хā т-тамйму*

И когда мы охотимся, она даёт нам власть над ревущим [диким ослом], в которого буйство вселили сочные пастбища.

*ўа-тумкину-нā изā наҳну қтанаснā // мина ш-шаҳҳāджи ас‘ала-ху
л-джамйму*

(Салама б. ал-Хуршуб, VI:4–12;
там же: 41–44)

С другой стороны, желанной целью набега был как раз захват лошадей: они и ценились выше, и уйти от погони с ними было проще, чем с верблюдами: «Какой набег мы совершили! Он небезуспешен: и мулы, и лошади, и ослы! (*фй-хā л-биғāлу ўа-фй-хā л-хайлу ўа-ҳумуру*)» (Ибн Хишām 1990. Т. 4: 231). Ср. (16:8): «И коней, и мулов, и ослов (*ўа-л-хайла ўа-л-биғāла ўа-л-ҳамйра*), чтобы вы на них ездили, и для украшения. И творит Он то, чего вы не знаете».

Собирательный термин *хайл*¹⁴⁸, единственный в Коране для обозначения лошади¹⁴⁹, употребляется в тексте в основном при описании военных действий: «И приготовьте для них, сколько можете, силы и отрядов конницы (*ўа-мин рибāти л-хайли*); ими вы устрашите врага Аллāха, и вашего врага, и других, помимо них» (8:60); «Соблазняй, кого ты можешь из них, твоим голосом и собирай против них твою конницу (*хайл*) и пехоту (*раджил*), участвуй с ними в их богатствах и детях и обещай им, – поистине, обещает Шайтāн только для обмана!» (17:64); «И что дал Аллāх в добычу о них Своему посланнику, для этого не приходилось вам гнать ни коней (*хайл*), ни верблюдов (*рикāб*), но Аллāх дает власть Своим посланникам, над кем хочет» (59:6)¹⁵⁰.

¹⁴⁸ NYL: n. *hyl*, *hl*, P. *'hyl* power, might; material resources (Beeston et al. 1982: 64).

¹⁴⁹ Косвенно сравнительное значение лошади и верблюда в жизни Аравии накануне и во времена начального ислама показывает составленный Вл. В. Полосиным предметно-тематический указатель к поэзии племени ‘абс: для обозначения верблюда насчитывается 299 терминов, для обозначения лошади – 108 (Полосин 1995: 579–580, 583–584).

¹⁵⁰ «Посланник Аллāха удерживал в осаде обитателей Хайбара в двух крепостях – ал-Ўатйх и ас-Сулāлим. Когда они убедились в неизбежной гибели, то обратились к нему с просьбой позволить им уйти и избежать кровопролития. Он так и сделал. А посланник Аллāха уже захватил все их владения – аш-Шиққ, Нафāt и ал-Катйба и все крепости, кроме тех, что примыкали к этим двум крепостям. Обитатели Фадака, услышав о том, как они поступили, направили посланнику Аллāха прошение о возможности уйти, избежать кровопролития и оставить для него все владения. Он так и сделал. <...> Когда обитатели Хайбара согласился

Айат 100:1–5: «Клянусь мчащимися, задыхаясь, и выбивающими искры, и нападающими на заре... И они подняли там пыль, и ворвались там толпой» – напоминает характерные для доисламской поэзии описания атак всадников, поднимающих столбы пыли. Искры, о которых здесь говорится, вероятно, разлетаются из-под ног кобыл, неистово бьющих копытами по земле, усыпанной галькой. Возможно, речь идёт и о подковах или, скорее, накопытниках (*на‘л*), состоявших из тонкой пластинки железа с небольшим отверстием посередине, покрывавшей всю внутреннюю поверхность копыта и подогнанной по её форме. Накопытник имел с каждой стороны по три отверстия для гвоздей, которые крепились к подошвенной поверхности копыта. Очень часто животных специально подковывали перед набегом:

И устремились мы туда навстречу неведомому верхом на скакунах с крепкими копытами, исполненными отваги,
фа-ракибна-хā ‘алā маджхūли-хā // би-җилаби л-арди фй-хинна шаджа‘

<...>

И ты увидишь, как вихрем несутся вперед обутые кузнецом в подковы, которые защищают их от ударов [о камни].
фа-тарā-хā ‘усуфан мун‘алатан // би-ни‘āли л-қайни йакфй-хā л-ўақа‘

(Суўайд б. Абй Кāхил, XL:25, 27;
 The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 390–391)

Согласно Корану лошадь занимает место среди наивысших, но преходящих ценностей этого мира¹⁵¹: «Разукрашена людям любовь страстей: к женщинам и детям и нагроможденным *қинтāрам* золота и серебра, и меченым коням (*ал-ҳайл ал-мусаўўама*), и скоту, и посевам...» Исходя из контекста употребления в доисламской поэзии эпитета *мусаўўам* можно

на эти условия, они просили посланника Аллāха разрешить им обрабатывать владения с отдачей половины урожая. Они говорили: „Мы лучше знаем это дело, чем вы, и дольше здесь проживаем“. Посланник Аллāха примирился с ними на половине урожая с условием „если мы пожелаем изгнать вас, то изгоним“. И обитатели Фадака также примирились с ним на подобных условиях. Хайбар стал добычей мусульман, в то время как Фадак достался одному Посланнику Аллāха, поскольку им не пришлось гонять ни коней (*хайл*), ни верблюдов (*рикāб*)» (Ибн Хишām 1990. Т. 4: 286–287).

¹⁵¹ Названия и первые стихи *сўр ан-Нāзи‘āt* («Вырывающие», 79), *ал-‘Адийāt* («Мчащиеся», 100) и в меньшей степени *сўр ас-Сāффāt* («Стоящие в ряд», 37), *аз-Зāрийāt* («Рассеивающие», 51) и *ал-Мурсалāt* («Посылаемые», 77) могут быть связаны с лошадьми (Eisenstein 2001: 94).

сделать вывод, что здесь подразумеваются животные с набором физических признаков, особенно ценных в бою:

С раннего утра до наступления ночи ты увидишь лишь лошадей, выдающихся по своим качествам, помеченных [доблестными всадниками]...

*ладун гудўатан ҳаттā атā л-лайлу мā тарā // мина л-ҳайли иллā
ҳāриджийан мусаўўима*

(ал-Ҳусайн б. ал-Ҳумām, XII:1;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 106)

Затем мы подошли к меченым короткошёрстым лошадям, их гривы в наших руках – полотенца.

*суммата қумнā иллā джурдин мусаўўаматин // а‘рāфу-хунна ли-
айдī-нā манādīлу*

(‘Абда б. ат-Ғабīb, XXVI:51;
там же: 285)

И враги, и друзья знали лучших лошадей по их именам, количество лошадей было основным знаком, указывающим на истинную военную силу сторон: «Ибн Хишām передает: «Мне рассказали некоторые знатоки, что с мусульманами в день битвы при Бадре были лошади (*ал-ҳайл*): конь Марсада <...> ал-Ғанаўй по кличке ас-Сабал, конь ал-Миқдāда <...> ал-Бахрāнī по кличке Ба‘заджа (или Сабҳа), конь аз-Зубайра б. ал-Аўўāма по кличке ал-Йа‘сўб”. <...> У язычников было сто лошадей» (Ибн Хишām 1990. Т. 2: 306–307). Или: «Ибн Исхāқ рассказывает: «Қурайшиты тоже подготовились к сражению [ал-Ҳандақ]; их было три тысячи человек, у них было двести коней (*фарас*)”» (Ибн Хишām 1990. Т. 3: 29).

И верблюды, и арабская лошадь обладали своим набором особых качеств, необходимых для организации военных действий в условиях аравийских полупустынь и пустынь. Имеется свидетельство того, что каждый воин правильным образом экипированного отряда имел при себе и верхового верблюда, и лошадь: «Потом Посланник Аллāха отправил ‘Алī б. Абī Ғалиба с напутствием: „Иди по следам людей и посмотри, что они делают и к чему склоняются. Если они держат в стороне лошадей (*ал-ҳайл*) и садятся на верблюдов (*ал-ибил*), то это значит, что они отправляются в

Мекку. Если они едут верхом на лошадях (*ал-хайл*) и ведут верблюдов (*ал-ибил*), то направляются в Медину. Клянусь тем, в чьих руках моя душа, если они направляются в Медину, то я выступлю против них в Медине и буду биться!“ ‘Алӣ сказал: „И вот я отправился по их следам, наблюдая за тем, что они делают. Они отстранили лошадей (*ал-хайл*), сели на верблюдов (*ал-ибил*) и направились в Мекку“» (там же: 56–57).

Мулы (*биғāl*)¹⁵² упоминаются в Коране лишь один раз. Согласно преданию верховым животным пророка была белая мулица (*багла байдā*) (Ибн Хишām 1990. Т. 4: 42–43, 88, 234). На муле ездил и Джибрїл: «Когда наступил полдень к посланнику Аллāха явился Джибрїл, как рассказало мне аз-Зухрї, в чалме (*имāма*) из узорчатой парчи (*истабрақ*) на мулице (*багла*), седло на ней было покрыто куском мягкой ткани (*қатїфа*) из шелка (*дїбāдж*)» (Ибн Хишām 1990. Т. 3: 183–184). В этой связи характерно и то, что ал-Бурāқ, в мусульманской мифологии верховое животное, на котором Мухаммад совершил ночное переселение из Мекки в Иерусалим (см. 17:1), представляет собой нечто среднее между мулом и ослом: «Пророк сказал: „Когда я спал в *хиджре*, ко мне пришел Джибрїл. Он толкнул меня ногой, и я сел. Я ничего не увидел. Я вернулся к своему ложу (*маджжа*). <...> Пришёл ко мне в третий раз и толкнул меня ногой. Я сел, и он взял меня за предплечье. Я встал вместе с ним. Он вышел к двери мечети. Там стояло белое животное (*дāббат абїад*) – нечто среднее между мулом (*ал-багл*) и ослом (*ал-химār*), на боках его были два крыла, с помощью которых он приводил в движение ноги, выставляя лишь самый кончик передних ног. И посадил меня на него. Потом вышел со мной: он меня не покидал, и я от него не уходил“» (Ибн Хишām 1990. Т. 3: 183–184).

Петроглифы, зафиксированные в Аравии, свидетельствуют, что на диких ослов, или онагров, здесь охотились со времен неолита. Ослы были одомашнены много раньше, чем это произошло с лошадьми. Это первые животные, которых древний человек научился использовать для перевозки

¹⁵² BGL: n. bgl mule (Beeston et al. 1982: 27).

грузов. Важно, что все виды одомашненных ослов имеют африканское происхождение, в то время как попытки приручить азиатских ослов остались безуспешными. Египет был важнейшим источником распространения одомашненных ослов по всему Ближнему Востоку (Veja-Pereira et al. 2004: 1781; Kimura et al. 2011: 50–57).

Ослы (ед. *ҳим̄ār*, мн. *ҳам̄йр*, *ҳумур*) в Коране упоминаются пять раз в самом разном контексте: человеку, воскрешенному через 100 лет, Бог велел взглянуть на осла (*ҳим̄ār*: «Посмотри на кости, как мы их поднимаем, а потом одеваем мясом», – дабы он оценилмогущество Бога» (2:259); ослы (*ҳам̄йр*), наряду с мулами и лошадьми, созданы для езды и в качестве украшения (*ли-таркабӯ-хā йа-зйнатан*) (16:8); «самый неприятный из голосов – конечно, голос ослов (*ҳам̄йр*)» (31:19); не следовавшие законам Торы евреи уподобляются ослу (*ҳим̄ār*), несущему книги (62:5); в день суда грешники будут похожими на «ослов (*ҳумур*) распуганных, что убежали от „побеждающего“ (*қасўара*, лев?)» (74:50–51).

Оседлое население Хиджāза всегда высоко ценило мулов и ослов, однако бедуины относились и относятся к ним с презрением, хотя как транспортные животные они очень эффективны в гористой местности¹⁵³. «Сйра» рисует нам живую картину подготовки к сражению при Хунайне: «Когда Мāлик б. ‘Аўф ан-Наҗри остановился в *йāдй* Аўтāс, вокруг него собрались люди и среди них Дурайд б. аҗ-Ғимма в деревянном кузове, в котором его перевозили (*фй шаджāри ла-ху йуқāду би-хи*). Спустившись на землю, он спросил: «В каком *йāдй* вы находитесь?» Ответили: «В *йāдй* Аўтāс». Он сказал: «Хорошее место для конницы (*ал-хайл*): нет каменистых бугров и ложбинок, нет равнины с вязкой почвой. Но что же? Я слышу рёв

¹⁵³ См., например: «Когда люди встали в ряды, Ўахриз сказал: „Покажите мне их царя!“ Ему сказали: „Ты видишь человека на слоне (*ал-фйл*), завязавшего на голове свою корону, и между глазами его красный гиацинт (*байна ‘айнай-хи йāкўту-ху хамрā’у*)?“ Ответил: „Да“. Сказали: „Это их царь“. Он сказал: „Оставьте его!“ Стояли они долго. Потом он спросил: „На чем он?“ Ответили: „Он пересел на коня (*ал-фарас*)“. <...> Потом он спросил: „На чем он?“ Ответили: „Он пересел на мулицу (*ал-багла*)“. Ўахриз сказал: „На дочь осла (*бинт ал-ҳим̄ār*)? Презрен он и презренно царство его!“» (Ибн Хишām 1990. Т. 1: 78).

верблюда (*ругā'a л-ба'йр*), крик осла (*нухāқа л-хамйр*), плач младенца (*букā'a л-сағйр*) и блеяние овец (*йу'ār аш-шā'*)» (Ибн Хишām 1990. Т. 4: 81–82).

Во времена пророка отчётливо понималось функциональное различие между дикими и одомашненными ослами, что нашло свое отражение в пищевых запретах:

«Мусульмане ели мясо домашних ослов (*лухӯм ал-ҳумур ал-ахлиййа*), которые принадлежали обитателям Хайбара. Тогда Посланник Аллāха поднялся и запретил людям совершать некоторые дела, которые он им назвал. Мне рассказал 'Абдуллāх б. 'Амр б. Дамра ал-Фазārй со слов Абдуллāха б. Абӯ Сулайта, со слов своего отца, который говорил: „К нам поступил запрет Посланника Аллāха есть мясо домашних ослов (*лухӯм ал-ҳумур ал-инсиййа*), когда котлы кипели с варевом из него, и мы перевернули те котлы вверх дном“.

Мне рассказал 'Абдуллāх б. Абӯ Наджйх со слов Макхӯла, что Посланник Аллāха запретил им тогда брать беременных пленниц, поедать домашних ослов (*ал-ҳимār ал-ахлийй*) и всяких зверей, имеющих клыки (*кулли зй нāбин мина с-сибā'и*) <...> Мне рассказал Саллām б. Киркира со слов 'Амра б. Дйнāра, со слов Джāбира б. 'Абдуллāха ал-Ансārй, а Джāбир не присутствовал при Хайбаре, что когда посланник Аллāха запрещал людям поедать мясо ослов (*лухӯм ал-ҳумур*), то разрешил им поедать мясо лошадей (*лухӯм ал-хайл*)» (Ибн Хишām 1990. Т. 3: 278–290).

При этом дозволялось питаться мясом диких ослов: «Абӯ Қатāда как-то спросил: „О Посланник Аллāха, я поразил [на охоте] дикого осла (*аҗабту ҳимāра ўахшин*), и у меня есть ещё от него остаток мяса“, на что тот ответил: „Ешьте то, что осталось от мяса“» (The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī... 1997. Vol. 3: 45–46 (1821)).

3.3.3. Крупный и мелкий рогатый скот

Находки древнейших ископаемых останков одомашненной безгорбой коровы (*Bos taurus*) сделаны на территории раннеолитических поселений в северной Сирии и юго-восточной Турции и относятся к 8-му тыс. до н. э.¹⁵⁴ Археологические участки 3–5-го тыс. до н. э., расположенные на аравийском побережье Персидского залива и в Йемене, свидетельствуют о присутствии здесь как *Bos taurus*, так и *Bos indicus* (зебу). Сегодня большая часть крупного рогатого скота на юге Аравии это зебу, однако в горных районах можно встретить и некрупных безгорбых коров, представленных также и на Сокотре (Gridson 2009: 45–48, 66–74). При этом как в древности, так и сегодня мелкий рогатый скот (овцы, козы)¹⁵⁵ составлял и составляет в регионе абсолютное большинство.

В хозяйственной жизни бедуинов разведение крупного рогатого скота не могло иметь существенного значения из-за нехватки подходящих выгонов, поэтому в доисламской поэзии коровы упоминаются крайне редко:

Клянусь жизнью того, кому пригоняют бьющих копытами
верблюдов и стадо тучного рогатого скота.
инн-й ла-‘амру ллазй хаттат манасиму-хā // йахдй ўасйқа илай-хā
л-бāқиру л-гуйулу

(ал-А‘шā, II: 61;
Zwei Gedichte von Al-’A‘šā... 1919: 18)

Поэты-хузайлиты под терминами *бақар* и *бāқир* подразумевали диких ориксов или антилоп¹⁵⁶. Известно, что молочных коров разводили в Йемене, и аш-Шанфарā, принадлежащий к одной из ветвей йеменского племени ал-азд, сравнивает поднятые вверх мечи с хвостами телят, выходящих из водоёма (*ка-азнāби л-ҳасйли саўāдиран*)» (аш-Шанфарā ал-Аздй, XX:26; The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 205).

¹⁵⁴ Молекулярно-генетический анализ данных находок позволяет сделать вывод, что всё поголовье нынешних коров произошло от 80 туров, прирученных в этих поселениях (Edwards et al. 2007: 1377–1385; Bollongino et al. 2012: 2101–2104).

¹⁵⁵ Одомашнены в Передней Азии соответственно десять и девять тыс. лет назад (Мерперт, Мунчаев 1971: 141–169).

¹⁵⁶ «Они словно стадо рогатых антилоп, которых успокаивают пастбища (*ка-анна-хум баўāқиру джұлхун асканат-хā л-марāти‘у*)» (Қайс б. ал-‘Айзāра, 114:4; Kosegarten 1854: 248); «Антилопа стоит неподвижно на лугу просторной низины (*бақарун би-нāсифти л-джиўā’и рукўдун*)» (Қайс б. ал-‘Айзāра, 116:12; там же: 262).

К кораническим терминам, обозначающим крупный рогатый скот, относятся *бақар* (собир.), *бақара* (и. ед.), *бақарāt* (мн.)¹⁵⁷ и *‘иджл*.

В *сӯре ал-Бақара* («Корова») Мӯсā приводит своему народу описание животного, предназначенного по велению Аллāха на заклание: «Она – корова, не старая и не тёлка, средняя по возрасту между этим (*инна-хā бақаратун лā фāридун ўа-лā бикрун ‘аўāнун байна зāлика*)» (2:68); «Она – корова жёлтая, светел цвет её, радуется она смотрящих (*инна-хā бақаратун сафрā’у фāқи’ун лаўну-хā тасурру н-нāзирйна*)» (2:69); «Она – корова не укрощённая, которая не пашет землю и не орошает пашню, она сохранена в целостности, нет отметины на ней (*бақаратун лā залўлун тусйру л-арда ўа-лā таскй л-харса мусалламатун лā шийата фй-хā*)» (2:71). В *сӯре ал-Ан’ām* («Скот») содержатся сведения о пищевых предписаниях: «Восемь – парами: из овец – две, и из коз – две. Скажи: „Самцов обоих Он запретил или самок? Или то, что заключают в себе утробы самок? Сообщите мне со знанием, если вы говорите правду“. И из верблюдов – двое, и из коров – двое» (6:143–144). И, наконец, коровы упоминаются в *сӯре «Йўсуф»*: «И сказал царь: „Вот, вижу я семь коров тучных (*инн-й арā саб’а бақарāтин симāнин*), поедающих их семь тощих; и семь колосов зелёных и других – сухих. О, знать! Дайте решение о моем видении, если вы можете толковать видения!“» (12:3; ср. 12:46).

Термин *‘иджл*¹⁵⁸ в основном относится к тельцу, которому стал поклоняться народ Мӯсы, сделав его из своих украшений (2:51, 54, 92–92; 4:153; 7:148, 152; 20:87). В двух случаях этот термин указывает на кушанье, предложенное Ибрāхймом посланникам Аллāха: «Вот вошли они к нему и сказали: „Мир!“ Сказал он: „Мир! Люди неведомые!“ И вышел он к своей семье, и принес жирного телёнка (*‘иджл самйн*), и предложил им, сказав: „Не покушаете ли?“» (51:25–27).

¹⁵⁷ BQR I: n. s. & coll. bqr bovines, large cattle; head of cattle (Beeston et al. 1982: 30).

¹⁵⁸ «Я подвожу тебя, но не индийский меч и прочная телячья кожа щита племён (*а-ўāқиду лā алў-ка иллā муханнадан // ўа-джилда абй ‘иджлин ўасйқа л-қабā’или*)» (Абӯ Ҳирāш, 6:2; Абӯ Са’йд ас-Суккарй 1965. Т. 3: 1210).

С некоторой натяжкой можно предположить, что термин *‘иджл*, связанный с ветхозаветной историей (т. е. с Великой Сирией и Египтом), обозначал безгорбых коров (*Bos taurus*), а термин *бақар* – зебу (*Bos indicus*), т. е. коров и быков африканского происхождения – небольших, но сильных и костистых, с характерным жировым горбом. В последнем случае можно говорить о сравнительно развитой терминологии, обозначающей животных разного возраста, о приоритетной масти (жёлтой), о том, что существовали как одомашненные (и помеченные) особи, так и дикие. Крупный рогатый скот этого типа использовался как тягловая сила (пахота, извлечение воды из колодца) и как источник мяса: «Тем, которые обратились в иудейство, Мы запретили всех имеющих копыто, а из рогатой скотины – крупной и мелкой (*ўа-мина л-бақари ўа-л-ғанами*) – запретили Мы им жир (*шухўм*), кроме носимого их хребтами (*иллә мә ҳамалат зухўру-хумā*) или внутренностями, или того, что смешался с костями»* (6:146).

Аравия издавна славилась изобилием мелкого рогатого скота. Вспомним слова Иезекииля, сказанные о торговле Тира: «Аравия и все князя Кидарские производили мену с тобою: ягнят и баранов и козлов променивали тебе» (Иез. 27:21).

Передвижения со стадами овец и коз на значительные расстояния невозможны. Они намного прихотливее верблюдов в отношении пищи и воды. При этом овцы и козы занимают разные ниши: в пустынных и полупустынных районах для овец необходимы пусть небогатые, но обширные пастбища¹⁵⁹; козы по своей природе – горные животные и могут пастись в местах, недоступных для другого скота. Они могут довольствоваться ещё более скудными пастбищами. В Аравии значительная часть рациона (молочные продукты, мясо, жир) и потребности в коже и шерсти могли быть обеспечены лишь при активном использовании мелкого рогатого скота. Останки овец вместе с веретенами и другими предметами,

¹⁵⁹ В условиях Аравии результатом длительного процесса domestikации стало появление местной породы овец, известной как *надждй* (Alamer, Al-Hozab 2004: 71–84).

связанными с ткацким производством, постоянно обнаруживаются на неолитических стоянках Ближнего Востока. При этом, чем современнее стоянка, тем такая связь становится более устойчивой.

Мелкий рогатый скот *ғанам*¹⁶⁰ представлен в Коране терминами, *на'джа* (мн. *ни'адж*) (овцы-самки), *да'н* (овцы)¹⁶¹ и *ма'з* (козы).

К мелкому рогатому скоту *ғанам*, выпасаемому Мӯсой (20:18) и повредившему ниву, о которой судили Сулаймāн и Дāўўд (21:78), относятся овцы (*да'н*) и козы (*ма'з*) (6:143). Эти два термина противопоставляются друг другу по признаку волосяного покрова (у *ма'з* – волос, у *да'н* – шерсть). Предание приписывает Мухаммаду слова: «Гордость и высокомерие – у владельцев лошадей и верблюдов (*ахл ал-хайл ўа-л-ибил*)... а кротость – у владельцев мелкого рогатого скота (*ахл ал-ғанам*)» (The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī... 1997. Vol. 4: 58–59 (3301)). Владение мелким рогатым скотом предполагает определенный образ жизни: полукочевой или оседлый. При сезонных перекочевках издавна существовала практика временной передачи стад мелкого рогатого скота полуоседлым соплеменникам. По обыкновению утром скот выгоняют на пастбище и вечером приводят домой: «Для вас в них – красота, когда вы их гоните на покой и когда выпускаете» (16:6). Иногда стада остаются на ночь под надзором в загоне (*ҳазйра*). Загон в основном сооружается из прутьев, веток и густого кустарника. По поводу наказания самўдян в Коране сообщается: «Вот, Мы послали на них единый вопль, и они стали, как трава строителя оград (*ка-хашйми л-муҳтазири*)» (54:31).

Термин *на'джа* (мн. *ни'адж*), обозначающий овцу от трех до семи лет, употреблен лишь в кораническом отрывке о двух братьях, обратившихся к Дāўўду с просьбой разрешить их спор. В *āйатах* 38:21–24 Коран пересказывает библейскую историю (II Цар. 12:1 и сл.) о Давиде и пророке Нафане: «А дошел ли до тебя рассказ о врагах?.. Вот они вошли к Дāўўду...

¹⁶⁰ ḠNM: v. gnm take as booty; v. gnm give booty; n. gnm, gnmt, P. 'gnm booty, plunder (Beeston et al. 1982: 54).

¹⁶¹ D'N: n.coll. ḡ'n sheep (там же: 40).

Сказали они... „[мы] – два врага – один из нас злоумыслил на другого. Рассуди нас по истине... Вот это – брат мой (ах), у него девяносто девять овец, а у меня одна овца (на‘джа). И сказал он: ‘Поручи мне её!’ – и победил меня в речи“. Сказал он [Даўўд]: „Он обидел тебя, прося твою овцу (на‘джа), к своим. Ведь многие из совладельцев (ал-хулаṭā) злоумышляют друг на друга...“»*

Здесь термин *ал-хулаṭā* обозначает круг родственников, «имевших согласно традиции право на совладение имуществом, в данном случае скотом. Родственники, между которыми идет тяжба, названы „братьями“ (ах), и хотя термин ах может иметь значение „соплеменник“, здесь, по-видимому, говорится о родных братьях. В канву библейского сюжета Мухаммад вкладывает ситуацию, типичную для мекканского общества: распад патриархальной семьи, неравный дележ имущества между входившими в нее малыми семьями, братьями, которые становятся „врагами“ и „злоумышляют друг на друга“» (Резван 2001: 112).

В поэзии *на‘джа* – дикое животное:

Следы стоянки в ал-Джаўнāне не желают меняться, хотя к прошедшему году добавили ещё целый год,

абā р-расму би-л-джаўнайни ан йатаҳаўўалā // ўа-қад зāда ба‘да л-ҳаўли ҳаўлан мукаммалā

Получив взамен Лайлы там, где они жила, степных антилоп, пасущихся в ад-Даҳўле и Ҳаўмале,

ўа-буддила мин лайлā би-мā қад таҳуллу-ху // ни‘āджа л-малā тар‘ā д-даҳўла фа-ҳаўмалā

Пестрящих пятнышками, с тёмно-коричневыми щеками, будто бы на них белые длиннополые накидки из города Сāбир.

муламма‘атан би-ш-шāми суф‘ан ҳудўду-хā // ка-анна ‘алай-хā сāбирийан музаййалā

[Рога их] напоминают копья, которые воткнули в землю воины, сделав утром привал: они высятся прямо и криво.

ка-анна джунўдан ракказат ҳайсу асбаҳат // римāхан та‘ālā мустақман ўа-а‘салā

(Ҳарāша б. ‘Амр ал-‘Абсī, СХХI:1–4;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 823–824)

3.3.4. Охота

Об «охоте на суше» (*сайд ал-барр*) в Коране сообщается в связи с запретом на этот промысел во время пребывания в *ҳараме* (5:2, 95–96). На протяжении тысячелетий охота на диких животных в Аравии была не только важным дополнительным источником жизнеобеспечения, но и демонстрацией мужества, ритуальным действием, посвященным богам, развлечением и способом защиты соплеменников и пастбищ.

Древние наскальные изображения и эпиграфические надписи, описания сцен охоты в доисламской поэзии и ранние западноевропейские этнографические данные достаточно информативны в отношении предпочитаемых в качестве дичи крупных животных. Это в первую очередь аравийская (белая) газель (*Gazella Arabica*) – *забй, ғазал, рйм*¹⁶²; аравийский орикс (*Oryx leucoryx*) – *ал-махā ал-‘арабй, бақар ўаҳшй*; нубийский горный козел (*Capra ibex nubiana*) – *ўа‘л*; сирийский страус (*Struthio camelus syriacus*) – *на‘āма, ра‘л*; сирийский кулан (*Equus hemionus*) – *ҳимār ал-ўаҳш* или *ҳимār ал-ўаҳшй*; *‘айр, фара‘, ‘ард*; сирийская косуля (*Capreolus capreolus*) – *‘аййил* (Maraqten 2015: 208–234). Охота на некоторые виды травоядных носила сезонный характер и велась в определенных областях, славившихся изобилием животных в периоды их миграции.

Охотились аравитяне как верхом на верблюдах и лошадях, так и пешими. Распространенным охотничьим вооружением были лук со стрелами (*рамй, римāйа*), метательная дубинка с металлическим наконечником (*ми‘рād*) (The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī... 1997. Vol. 7: 234 (72, 3)), а также упоминаемое в Коране копьё (*румх*) (Schwarzlose 1886: 38–71): «О вы, которые уверовали! Конечно, Аллāх будет испытывать вас добычей, которую получают на охоте ваши руки и ваши копья, чтобы узнать Аллāху, кто боится Его втайне. А кто преступит после этого, тому – болезненное наказание» (5:94). Даути отмечает, что на мелких животных, например зайцев, бедуины охотились при помощи метательных камней или

¹⁶² Об этом свидетельствуют как данные археологии, так и развитая терминология, связанная с обозначением животных разного пола, возраста, окраса и т. п.

глиняных шаров (*бундуқа*) (The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī... 1997. Vol. 7: 233 (72, 2)), которыми они весьма искусно выстреливали через духовую трубку (Doughty 1921. Vol. 2: 238).

Дичь обычно подстерегали в засаде либо пытались разыскивать её с помощью специально обученных животных (*джāриḫа*, мн. *джаўāриḫ*)¹⁶³: «Они спрашивают тебя: что им дозволено? Скажи: „Дозволены вам блага и то, чему вы научили, натаскивая, хищных животных (*ўа-мā ‘алламтум мина л-джаўāриḫи мукаллибйна*), которых учите тому, чему научил вас Аллāх. Ешьте же то, что они схватят для вас, и поминайте над этим имя Аллāха; и бойтесь Аллāха, – поистине, Аллāх скор в расчёте!..“* (5:4). В первую очередь арабийским охотникам помогали благородные борзые *салўқй*, пользовавшиеся особым расположением по сравнению с обычными домашними собаками¹⁶⁴, поскольку они обладали превосходным зрением, быстротой и необходимым боевым духом.

Когда стрелки отчаялись [поразить свою жертву], они послали обученных вислоухих, поджарых, в сырмятных ошейниках.
*ҳатта иза йа ’иса р-румма̀ту ўа-арсалў // гудфан даўāджина
кāфи́лан а ‘сāму-хā*

(Лабй̄д, м.: 49;
Die sieben Mu‘allaqāt... 1891: 18)

Их шеи обвивают звенящие цепи (*ўа-аклўбун тақалқалу фй̄ а ‘нāқи-хинна с-салāсилу*) (Музаррид б. Дирāр, XVII:65; The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 180), а на добычу они набрасываются с безудержным нетерпением» (*ўа-килāбу с-сайд фй̄-хинна джаша ‘*) (Суўайд б. Абй̄ Кāхил, XL:55; там же: 398). Лабй̄д описывает ловчих собак как свирепых животных, стремительных как стрелы, с окровавленной грудью (*‘аўāбиса ка-н-нушўби тадмā нуҳўру-*

¹⁶³ В средние века этот термин стал применяться исключительно в отношении ловчих птиц. В доисламской поэзии засвидетельствовано несколько заимствованных терминов, обозначающих хищных птиц (*бāз, сакр, аджал, қутāмийй, саўзāниқ*), при этом свидетельств практики соколиной охоты обнаружить не удалось. Упоминания о соколиной охоте встречаются в поэзии умайядского периода (Stetkevych J. 1999: 122). В Южной Аравии, вероятно, использовали и охотничьих гепардов (*фахл*) (Maraqten 2015: 224, 227).

¹⁶⁴ «Две борзые *салўқй* составляли всю его жизнь, но они умерли, и сам он погибал, впадая в оцепенение. И уверился он, когда они умерли, в наступлении голода и разочарования (*банātu салўқиййайни қāнā хайāта-ху // фа-мāтā фа-аўдā шахсу-ху фа-хуа хāмилу // фа-айқана из мāтā би-джў‘ин ўа-хайбатин*)» (Музаррид б. Дирāр, XVII:67–68; The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 180).

хā), сравнивая их с тонкими пылающими трутами (*ка-анна-хā диқāку ш-ша 'йли*) (Лабїд, XL:29–30; Die Gedichte des Lebīd... 1891: 20).

Термин *мукаллиб* употребляется в поэзии в схожем контексте:

Пока не выпали на долю его [молодого самца газели] ловчие собаки, подготовленные натаскивателем, с которыми худощавый [охотник] устремляется [к добыче] словно волк.

*хаттā ушибба ла-ху дирā'у мукаллибин // йас'ā би-хинна ақаббу
ка-с-сирхāни*

(Лабїд, 13:22;
Dīwān Labīd al-'Āmirī... 1880: 68)

Для поимки крупных животных использовались и веревочные сети (*хибāла*), и глубокие ямы-ловушки (*джубб*), с которыми связаны сохранившиеся до наших дней на территории Аравии и Великой Сирии масштабные (протяженностью до 10 км) древние сооружения, так называемые “desert kites”, представляющие собой две сходящиеся каменные стены, образующие узкий вход в круглый загон или яму. В них за один раз можно было направить сотни мигрирующих газелей. Расположение таких ловушек вблизи водных источников доказывает, что их целенаправленно возводили с учетом местной топографии, знания периодов передвижения диких стад и выпадения дождевых осадков, собирающихся в водохранилища и привлекающих животных (Maraqten 2015: 228–231)¹⁶⁵.

С одной стороны, аравийская поэзия содержит многочисленные красочные описания сцен охоты (*тарадиййа*), но с другой – она свидетельствует о том, что люди, живущие исключительно за счет охоты, относились к беднейшим слоям аравийского общества, поскольку не владели скотом¹⁶⁶. Так, злосчастный охотник в стихе Музаррида б. Дирāра возвращается домой после гибели своих собак, и жена предлагает ему утолить голод водой из колодца (*хазā т-таўиййу ўа-мā'у-ху*) и куском сморщенной сухой кожи годичной давности (*мухтариқун мин хā'или л-*

¹⁶⁵ См. также: The GLOALKITES research project. URL: <http://www.globalkites.fr> [дата обращения: 04.10.2018].

¹⁶⁶ С тех пор популяция диких животных сократилась еще сильнее. Даути замечает, что бедуины были преисполнены удивлением, как представители племени *сулайб* могут выжить в пустыне только за счёт охоты (Doughty 1921. Vol. 2: 466).

джилди қāхилу) (Музаррид б. Дирāр, XVII:72; The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 181)¹⁶⁷, а у охотника в стихе Рабī‘а б. Мақрӯма в ответственный момент лопаются тетива, а ведь «если он не добудет для своих детей свежего мяса из шеи дикого животного, им придется голодать (*изā лам йаджтазир ли-банī-хи лаҳман // ғарīдан мин хаўādī л-ўаҳши джā‘ў*)» (Рабī‘а б. Мақрӯм, XXXIX:29; там же: 380). Охота, в первую очередь сезонная, позволяла бедуину разнообразить скудное питание. При этом во многих случаях незначительная добыча едва окупала затраченное время и приложенные усилия.

Термин *сайд* обозначает в Коране не только охоту, но и рыбную ловлю, которая не имела значения в повседневной жизни Внутренней Аравии и потому практически не получила отражения в доисламской поэзии. Более того, кочевники избегали употреблять рыбу в пищу (Jacob 1897: 25; Euting 1914: 103). Однако с незапамятных времён было известно, что моря, омывающие берега Аравии, изобилуют рыбой, черепахами, другими морскими животными. Во многих местах морское и речное (где это было возможно) рыболовство на протяжении столетий являлось основным источником пищи и дохода прибрежного населения. Коран, демонстрируя широкий географический кругозор, неоднократно подчёркивает, что человеку дозволено извлекать из обеих морей – сладкого и солёного – «свежее мясо» (*лаҳм тарийй*, 16:14; 35:12). Также он позволяет верующим во время паломничества, когда охота на суше запрещена, ловить – «дичь моря» (*сайд ал-бахр*, 5:96) – и питаться ею.

Сведения об использовании собственно рыбы (*хўт*, мн. *хйтāн*) в пищу встречаются в Коране в контекстах, связанных с иудейскими преданиями: «И спроси у них о селении, которое было около моря, как они не чтили субботу, когда их рыбы (*хйтāн*) появлялись на поверхности в день субботний, и

¹⁶⁷ Ср.: «Мы люди из арабов. Пребывали мы в тяжкой беде и суровом несчастье: от голода мы лизали кожу и обсасывали финиковые косточки, носили одежду из верблюжьей шерсти и козьего волоса и поклонялись деревьям и камням (*наҳну унāсун мина л-‘араби куннā фī шақā’ин шадīдин ўа-балā’ин шадīдин намассу л-джилда ўа-н-наўā мина л-джў’и ўа-налбису л-ўабара ўа-ш-ша‘ара ўа-на‘буду ш-шаджара ўа-л-ҳаджара*)» (The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī... 1997. Vol. 4: 244 (3159)).

скрывались в остальные дни. Так Мы испытываем их за то, что они нечестивы!»* (7:163); «А когда они [Мӯсā и юноша] дошли до соединения между ними [двумя морями], то забыли свою рыбу, и она направила свой путь, устремившись в море. Когда же они прошли, он сказал своему юноше: „Принеси нам наш обед (*гадā*)», мы испытали от этого нашего пути тяготы“. Он сказал: „Видишь ли, когда мы укрылись у скалы, то я забыл рыбу. Заставил меня забыть только Шайтāн, чтобы я не вспомнил, и она направила свой путь в море дивным образом“»* (18:61–63).

В целом Коран демонстрирует естественную вовлечённость жителей оседлых центров в жизнь кочевников-скотоводов, в первую очередь имея в виду верблюдоводство в разных вариациях, а также разведения мелкого рогатого скота, которое было связано с полуоседлым, полукочевым образом жизни и служило основным источником получения мяса и молока. «Размытость границ» оседлости позволяет утверждать, что во многих случаях жители оазиса обеспечивали себя мясом и молочными продуктами самостоятельно.

3.4. Система питания

Тема пищи и питания в Коране связана с такими глагольными корнями, как ʾ-к-л («есть», «съесть», «пожирать»); т-ʿ-м («есть», «питаться»; «вкушать», «пробовать»); з-ў-қ («пробовать на вкус»), ш-р-б («пить»), с-қ-й («поить»; «орошать», «поливать»), р-з-қ («обеспечивать пропитанием», «наделять средствами к существованию»), а также қ-ў-т («питать, кормить»)¹⁶⁸, производные формы которых употребляются в целом ряде случаев производные формы которых употребляются во множестве случаев. Дополняют их и однократно встречающиеся глаголы *таджарраʿа* (V) «пить

¹⁶⁸ В Коране: *ақўāt* (ед. *қўт*, 41:10) и *муқйт* (4:85).

небольшими глотками»; «глотать (жидкость)» (14:16); *бали‘а* (I) «глотать» (11:44) и *асāга* (IV)¹⁶⁹ «легко проглатывать», «усваивать» (14:17)¹⁷⁰.

В Коране можно выделить целый ряд четких сюжетных линий, в которых тем или иным образом отражена тема пищи и питания.

Пища и питье как знамение созидательного могущества Господа – Кормителя (*муқйт*, 4:85) и Подателя надела (*раззāк*, 51:58), низвергнувшего с небес воду (*мā’*), смешавшего с нею всевозможные растения (*набāt*) земли, насыщающие всё живое, и даровавшего в пользование людям животных, от которых они получают различные виды мяса (*лахм*), молоко (*лабан*) и мед (*‘асал*). В этом сюжете реализуется сходный смысл нескольких общих терминов – *ризк*, *ма‘йша/ма‘йиша* и *ақўāt* (ед. *қўт*): «[Он] землю сделал для вас ковром, а небо – зданием, и низвел с неба воду, и вывел ею плоды (*самарāt*) пропитанием (*ризк*) для вас» (2:22); «Мы разделили среди них их довольствие (*ма‘йша*) в жизни ближней и возвысили одних степенями над другими, чтобы одни из них брали других в услужение»* (43:32); «Мы утвердили вас на земле и устроили вам там довольствие (*ма‘йиша*)»* (7:10, ср. 15:20); «И устроил Он на ней [земле] прочно стоящие сверху её; и благословил её и распределил на ней её пропитание (*ақўāt*) в четыре дня – равно для всех просящих» (41:10).

Пищевые предписания и запреты, которые в Коране касаются, с одной стороны, вина и ряда продуктов животного происхождения, а с другой – особенностей соблюдения ритуального воздержания (*саўм*, *сийām*).

Социально-этические нормы, такие как обеспечение питанием нуждающихся и соблюдение умеренности в еде и питье в качестве повседневной практики¹⁷¹.

¹⁶⁹ В форме действительного причастия I породы *сā’ига* («легко глотаемый, усваиваемый»; «приятный») в *айатах* 16:66; 35:12.

¹⁷⁰ Следует также отметить глагольный корень *м-д-г* («жевать») – *мудга* («кусочек мяса»; «зародыш») (22:5; 23:14).

¹⁷¹ Коран порицает ростовщичество: «Те, которые пожирают рост (*йа’кулūна р-риба*), восстанут только такими же, как восстанет тот, кого повергает *Шайгāн* своим прикосновением...» (2:275, ср. 3:130); несправедливое или напрасное пожирание имущества: «И не поедайте ваших достояний меж собой попусту (*ўа-лā та’кулūна амўāла-кум байна-кум би-л-бāтили*) и не отдавайте его судьям, чтобы съесть часть

Отдельного внимания заслуживает тема пища и питье в раю и аду.

Пища как сущностный признак: Бог не нуждается в жертвоприношении – «Он питает, а Его не питают (*’а-ху’а йут’иму ’а-ла’ йут’аму*)» (6:14; ср. 6:136; 20:132; 22:37; 51:56)¹⁷², но Его посланники обладают человеческой природой со всеми её потребностями – «Мы не делали их телом, не вкушающим пищу, и не были они вечными» (21:8; ср. 5:75; 23:33, 51; 25:7–8, 20).

Пища в повествованиях о ветхо- и новозаветных персонажах – об Адаме (вкушение запретного плода, 7:22)¹⁷³, о Мӯсе (низведение манны и перепелов, 2:57), Йӯсуфе (толкование снов, 12: 46), Марйам (финиковая пальма и ручей в пустыне, 19:23–25) и об ‘Йсе (трапеза с неба, 5:112).

3.4.1. Голод

Жизнь в аравийских степях и полупустынях, способных дать кочевнику лишь самое скудное пропитание, никогда не была лёгкой. Её очень частым спутником был голод. Одно из самых ярких описаний голода в доисламской поэзии, несомненно, принадлежит аш-Шанфару, одному из поэтов-изгоев (*су’лӯк*), который представил преодоление тягот одинокой жизни в пустыне в качестве идеального образца терпения и храбрости:

Я затягиваю отсрочку голоду так, что умерщвляю его;
вспоминаю о нем я ударяю по боку и не обращаю больше
внимания.

*удйму митāла л-джӯ’и ҳаттā умйта-ху // ’а-адрибу ’ан-ху з-зикра
сафҳан фа-узхалу*

<...>

Я бегаю по утрам и при скудной пище, как бегают поджарый
тёмно-серый, которого передают друг другу пустыни.

*’а-агдӯ ’алā л-қӯти з-захйди камā гадā // азаллу тахādā-ху т-
танā’ифа атҳаллу*¹⁷⁴

достояния людей преступно (*ли-та’кулӯна фарйқан мин амӯ’али н-нāси би-л-исми*), в то время как вы знаете» (2:188).

¹⁷² Ср. 112:3: «[Он] не родил и не был рожден (*лам йалид ’а-лам йӯлад*)».

¹⁷³ См. также: 36:72–73, 16:5, 6:142; 20:28, 36

¹⁷⁴ Пер. И. Ю. Крачковского (Крачковский 1956а: 241).

(аш-Шанфарā, 17:22, 27;
Дйўāн аш-Шанфарā... 1996: 62–63)

Тема голода в Коране и доисламской поэзии связана с важнейшими для Аравии той поры проблемами – обеспечением выживаемости популяции и «социальным регулированием» внутри племенной общности (Bravmann 1963: 28–50). Диетические образы играют важнейшую роль в кораническом дискурсе о посмертном воздаянии: это касается как условного «приготовления пищи» на огне, так и самих «яств», ожидающих грешников в аду и праведников в раю. Между тем анализ коранических сюжетов этого рода и связанной с ними лексики позволит в некоторой степени описать и «бытовые реалии» общества Аравии времён пророка.

В коранической проповеди о грехопадении представлены важнейшие характеристики рая, побуждающие человека на протяжении всей земной жизни к стремлению его обрести: «Ведь тебе можно не голодать там (*а-лā таджў‘а фй-хā*), и не быть нагим (*ўа-лā та‘рā*), и не жаждать там (*лā тазма‘у фй-хā*), и не страдать от зноя (*ўа-лā тадхā*)» (20:118–119).

Чувство голода (*джў‘*), непременно сопряженное с состоянием страха (*хаўф*), относится в Коране к явлениям земного мира, которыми управляет Господь: «Мы испытываем вас кое-чем из страха (*хаўф*), голода (*джў‘*), недостатка в имуществе (*амўāl*) и душах (*анфус*) и плодах (*самарāt*)» (2:155); «Дал вкусить ему Аллāх одеяние голода (*либās ал-джў‘*) и боязни (*хаўф*) за то, что они совершали» (16:112); «Пусть же они поклоняются Господу этого дома, накормил их после голода (*ат‘ама-хум мин джў‘ин*) и обезопасил после страха (*хаўф*) (106:3–4). Грешников в аду также ожидает пища, достойная их земных деяний (77:46), однако же, как сказано в *āйатах* 82:6–7, она «не утучняет (*лā йусмину*) и от голода (*ўа лā йўғнй мин джў‘ин*) не избавляет».

Термин *махмаҫа* обозначает длительный голод, истощающий человека и вынуждающий его ради сохранения жизни нарушать пищевой запрет (5:3). Употребление в поэзии именных форм с корнем *х-м-ҫ* связано в первую очередь с впалым животом, наблюдаемым при голодании:

Я скручиваю при голодовке кишки, как скручиваются нити искусника, которые свертывают и свивают.

*ўа-атўй̄ ‘ал̄ л-хамси л-ҳаўай̄я̄ ка-м̄ антаўат // хуйўтату м̄рийан туг̄ару ўа-туфталу*¹⁷⁵

(аш-Шанфар̄, 17:26; там же: 63)

В Коране этот термин употребляется в описании отказавших в поддержке пророка жителей Медйны и тех, «кто кругом них из бедуинов (*ал-а‘р̄аб*)», которых «не постигала ни жажда (*зама*’), ни усталость (*насаб*), ни истощение от голода (*махмаса*) на пути Алл̄аха»* (9:120).

Состояние голода, сопровождающееся предельным измождением, обозначается термином *масгаба*: «Отпустит раба или накормит в день голода (*масгаба*) сироту из родственников или бедняка оскудевшего» (90:13–16). Созвучна этим *айатам* и строка *З̄у-л-Исба̄’*, обращающегося к некому ‘Амру, сыну дяди по отцу (*ибн ‘амм*):

Ты не накормишь моих домочадцев в день голода и сам не защитишь меня в беде.

ўа-л̄ тақўту ‘ий̄ал-й̄ йаўма масгабатин // ўа-л̄ би-нафси-ка ф̄й л-‘азз̄а’и такф̄й-ни

(*З̄у-л-Исба̄’*, XXXI:5;
The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 322)

Обращаясь в теме голода в доисламской поэзии, позволяющей в некоторой степени определить существенные черты жизни кочевников, Бравманн отмечает зафиксированный у разных поэтов мотив противопоставления ночного голодания (*б̄ата ‘ал̄а т-таў̄а*) дневной деятельности, а также обычай трехдневного воздержания от пищи, обусловленный периодом охоты или совершения набегов, с последующим обильным поглощением мяса. Таким образом, пост трех дней, упоминаемый в Коране (*фа-сий̄аму сал̄асати ай̄амин*, 2:196; 5:89), отражает традиционные представления о человеческих возможностях при воздержании от пищи (Bravmann 1963: 296–300).

¹⁷⁵ Пер. И. Ю. Крачковского (там же: 241).

С темой голода в доисламской Аравии связана многократно упоминаемая в поэзии и запрещенная в Коране игра *майсир* – важнейшая форма бескорыстной и безвозмездной помощи голодающим сородичам. Участники игры разыгрывали между собой стрелы, соотнесенные с частями верблюдицы, приготовленной к убою. Проигравшие оплачивали стоимость верблюдицы, а её мясо передавалось в пользу нуждающихся (Jamīl 2004: 48–90).

Терминология, связанная с игрой, наполнена символическими смыслами. *Рибāба* («кровнородственный договор») обозначает и мешок, куда игроки в *майсир* кладут десять стрел. Это как бы «объединенное тело» кровнородственной группы (‘*ашйра* / *ма‘шар* от основы с базовым значением «брать одно из десяти»). *Рибāба* подразумевает совершение её членами «коллективного выкупа» – *фидā’*. Соблюдение этических норм «коллективного выкупа» требовало от мужчин жертвовать собой в соревновании ради обеспечения выживания членов племени, подтверждая свою щедрость и благородство¹⁷⁶. *Қидāх* («стрелы для игры в *майсир*») обозначали членов кровнородственного коллектива, *рихāн* («метки на стрелах») – ставки, тождественные жизням. Строки Лабīда свидетельствуют, что жизнь человека – это *рахн* («ставка») по отношению к тому, кто побеждает в игре (*ўа-нафсу л-фатā рахнун би-қамрати му’риби*) (Лабīд, 9:9; *Dīwān Labīd al-‘Āmirī... 1880: 32*). *Майсир* обладал непосредственной связью с представлениями о дуализме вселенной, где над вечной борьбой жизни и смерти довлеет рок (*дахр*).

Являясь частью древнейших языческих практик, *майсир* оказался несовместим с коранической проповедью о вере в единого всемогущего Бога – единственной основе внутриобщинной этики – и выступил антагонистом *закāту*, регулярному сбору в пользу нуждающихся мусульман, введенному пророком: «И питайтесь тем, чем наделяет вас Аллāх, дозволенным, благим. И бойтесь Аллāха, в которого вы веруете! Аллāх не

¹⁷⁶ Бистон очень точно определил *майсир* как “act of competitive prestige-seeking” (Beeston 1975: 1–6).

взыскивает с вас за легкомыслие в ваших клятвах, но Он взыскивает с вас за то, что вы связываете клятвы. Искуплением этого – накормить десять бедняков средним из того, чем вы кормите свои семьи, или одеть их (*кисъату-хум*), или освободить раба. А кто не найдет, то – пост трех дней. Это – искупление ваших клятв, которыми вы поклялись. Охраняйте же ваши клятвы! Так разъясняет Аллāх вам Свои знамения, – может быть, вы будете благодарны! О вы, которые уверовали! Вино, *майсир*, жертвенники, стрелы – мерзость из деяния сатаны. Сторонитесь же этого, – может быть, вы окажетесь счастливыми! Шайтāн желает заронить среди вас вражду и ненависть вином (*ал-хамр*) и *майсиром* и отклонить вас от поминания Аллāха и молитвы. Удержитесь ли вы? Повинуйтесь же Аллāху и повинуйтесь посланнику и берегитесь! А если вы отвернетесь, то знайте, что на Нашем посланнике только ясная передача» (5:88–91, см. также 2:219).

3.4.2. Пищевые запреты и диетические предписания

Набор пищевых запретов отличает одну религиозную общину от другой, а их соблюдение для верующего становится одним из определяющих факторов на пути к спасению. Возникновение ислама привело к становлению среди мусульман системы пищевых запретов и диетических предписаний, которые стали отражением как собственного внутриаравийского опыта, так и многовекового процесса культурного взаимодействия народов Ближнего Востока.

Согласно Корану грехопадение первых людей произошло вследствие нарушения символического пищевого запрета, ведь Бог разрешил Āдаму и его жене питаться любыми плодами, произрастающими в раю, но запретил приближаться к дереву вечности (*шаджарат ал-хулд*), «чтобы не оказаться из неправедных» (2:35; 7:19; 20:120). Āдам и Ҳаўўā’ (её имя в тексте Корана отсутствует) были изгнаны из рая, но пищевые запреты велено соблюдать и их потомкам: «О люди! Ешьте то, что на земле, дозволенным, благим, и не

следуйте по стопам Шайтāна, – ведь он для вас враг явный! Он приказывает вам только зло и мерзость и чтобы вы говорили на Аллāха то, чего не знаете»* (2:168–169; ср. 6:142).

Диетические предписания, установленные для мусульман в Коране, не столь всеобъемлющи, как у иудеев, и, по мнению М. Дуглас, связаны с непосредственным послушанием Богу (Douglas 1966: 41–57). К запрещенным продуктам животного происхождения в Коране относятся мертвечина (*майта*), пролитая кровь в результате надлежащим образом произведенного акта убоя (*дамм масфӯҳ*), мясо свиньи (*лаҳм ҳинзӣр*)¹⁷⁷, мясо животных, заколотых без призывания Аллāха и заколотых на языческих жертвенниках, а также мясо, разыгранное в *майсир*.

Что касается запрещенной к употреблению в пищу мертвечины, то, согласно Корану, к ней относятся задушенные животные (*мунҳаниқа*), забитые до смерти (*маўқӯза*), разбившиеся при падении (*мутараддийа*), забоданные до смерти (*натӣҳа*) и «те, что ел дикий зверь» (*мā акала с-сабу‘у*) (5:3; 6:145). При этом Бог прощает человека за поедание недозволенного мяса, особенно если его вынуждают к этому такие обстоятельства, как страх перед голодом (*махмаса*), или же в нарушении запрета отсутствует заведомо греховный умысел (5:3, ср. 2:173; 6:145). Через пищевые запреты устанавливаются социальные различия между верующими и теми, кто следует по стопам Шайтāна (6:142).

В *āйате* 5:5 решается вопрос о дозволенной пище последователей христианства и иудаизма, признающих единство Бога: «Сегодня разрешены вам блага; и пища тех, кому даровано Писание, разрешается вам и ваша пища разрешается им» (ср. 3:93: «Всякая пища была дозволена сынам Исрā’йла, кроме того, что запретил Исрā’йл сам себе раньше, чем была ниспослана Тора»). В Коране напоминаются и основные запреты, предписанные иудеям: «Мы запретили всех имеющих когти (*зӣ зуфурин*), а из коров (*ал-бақар*) и

¹⁷⁷ Негативные коннотации, связанные со свиньями присутствуют в *āйате* 5:60: «Тот, кого проклял Аллāх и на кого разгневался, и сделал из них обезьян и свиней (*ўа-джа‘ала мин-хуму л-қирадата ўа-л-ханāзӣра*), и кто поклонялся *тағуту*. Эти – злостнее по месту и более сбившиеся с ровного пути».

овец (*ал-ғанам*) запретили Мы им жир (*шухӯм*), кроме носимого их хребтами (*зухӯр*) или внутренностями (*ҳаўаййā*), или того, что смешалось с костями (*‘азм*)»* (6:146).

Иудейская и исламская традиции едины в религиозном запрете употреблять в пищу свинину. Это табу, являясь одним из наиболее значимых маркеров как этнической принадлежности, так и религиозного кода, уходит своими корнями в древнюю историю Ближнего Востока. И. Ш. Шифман полагает, что причину этого запрета следует искать лишь в религиозной сфере, поскольку экологические и экономические причины не что иное, как «приписывание древним законодателям современных воззрений, которых они иметь не могли» (Шифман 1984: 37).

Р. А. Лоббан-мл. предлагает междисциплинарный подход к данной проблеме, построенный на анализе «сложного синергического взаимодействия и конкуренции нескольких видов одомашненных животных, изменения экологии в результате вмешательства человека, политической эволюции и символизма в религии и мифологии» (Lobban Jr. 1994: 58).

Согласно Лоббану-мл., в Древнем Египте задолго до Династического периода одомашненные свиньи обитали в идеальных для их существования болотистых экосистемах дельты Нила и Фаюмского оазиса, они хорошо размножались, и их мясо было доступным продуктом питания. В Нижнем Египте свинья считалась тотемным животным, но когда возникла необходимость развития сельского хозяйства и ирригации для повышения поголовья крупного рогатого скота, овец и коз, среда обитания свиней претерпела изменения и была нарушена. При этом импульс к формированию государственности исходил из Верхнего Египта, где был свой тотем – царский сокол, олицетворявший Гора. В начале Династического периода свинья в сознании жителей долины Нила была связана с Сетом – притеснителем Гора и убийцей Осириса, который стал воплощением зла и предательства. За тысячелетнюю историю египетского общества неприязненное отношение к свиньям подверглось дальнейшей

трансформации, этому способствовал период владычества в Египте кочевников-гиксосов, установивших культ Сета. Ко времени становления Нового царства (XVI в. до н. э.) табуирование свинины прежде всего касалось знати, при этом она по-прежнему входила в рацион простолюдинов (Lobban Jr. 1994: 57–75; Maraqtan 2015: 218).

На основании исторической реконструкции Лоббан полагает, что, вероятно, в период правления фараона Рамзеса II еврейский пророк Моисей занимал должность высокопоставленного чиновника и, таким образом, следовал диетическим предписаниям людей своего круга. Вследствие конфликта с властями Моисей бежал со своим народом в синайскую пустыню, не отказываясь от принятого в Египте табу. В качестве маркера высокого социального статуса и, позже, еврейской идентичности строгое соблюдение запрета на свиное мясо приобрело идеологическую основу. По мнению исследователя, отношение к свинье и свиному мясу в обществе (иногда даже вне зависимости от религиозных предписаний) также обусловлено климатическими особенностями региона. Таким образом, зародившееся в Древнем Египте табу на свиное мясо было заимствовано иудаизмом, соблюдалось ранними христианами, а затем в упрощенной форме получило новое рождение в исламе.

В Коране для обозначения опьяняющих напитков используется три термина сиро-арамейского происхождения: *хамр* (виноградное вино: 2:219; 5:90–91; 12:36, 41; 47:15), *сакар* (крепкий напиток: 16:67) и *рахйк* (особо ценное выдержанное вино превосходного качества, запечатанное мускусом (*хитāму-ху мискун*) и смешанное с влагой *таснйма* – «источника, из которого пьют приближенные»: 83:25–28¹⁷⁸; иносказательно – божественный кубок с питьём из чистого источника, которое не опьяняет: 37:45; 56:18–19)¹⁷⁹. Так в

¹⁷⁸ Ср. 76:5–6, 17–18.

¹⁷⁹ Согласно Джеффри исходные значения терминов *хамр* – «закваска», *рахйк* – «дальний, удалённый» (заимствован в пехл. со значением «старинный, древний»), *сакар* – «крепкий сброженный напиток» (Jeffery 1938: 125, 141–142, 172–173). Упоминания о виноградном вине, называемом *рахйк*, встречается, например, у Абū Зу'айба, местом происхождения которого поэт называет сирийские 'Азри'āt и Ёādй Джадар (*фа-мā ин рахйкун сабат-хā т-тиджāру мин азри'āтин фа-ёādй джадар*) (Абū Зу'айб, 9:11; Абū Са'йд ас-Суккарй 1965. Т. 1: 115), а также у ал-Мумаззақа ал-'Абдй – «Таким он стал, что не могут исцелить

«Сйре» в поэтическом фрагменте о разрушении йеменских замков (*хусун ал-йаман*) Байнун, Силхйн и Гумдн, приписываемом Зу Джадану ал-Химйарй, термин *рахйк* употребляется в качестве атрибута вина (*хамр*), который указывает на его превосходные качества:

Мы пьянели под пение певиц, напиваясь выдержанным вином.
ладā ‘азфи ал-қийāни из нташйнā // ўа-из нусқй мина л-хамри р-рахйқи

И вино мне пить совсем не стыдно, если мои собутыльники не осуждают на меня за это.

ўа-шурбу л-хамри лайса ‘ала-йй ‘āран // изā лам йашку-нй фй-хā рафйқ-й

Ведь смерти не избежать ни воздержанному, хотя бы он и пил лишь пряные снадобья.

фа-иннā л-маўта лā йанхā-ху нāхин // ўа-лаў шурбу ш-шифā’и ма ‘а н-нашўқи

Ни богобоязненному на столпе, у ограды которого гриф отложил яйца.

ўа-лā мутараххибун фй устуўāнин // йунāтиху джудру-ху байда л-унўқи

(Зу Джадан ал-Химйарй;
Ибн Хишām 1990. Т. 1: 53)

Аравия была издревле связана с культурой Средиземноморья, о чем свидетельствует, например, история о Йўсуфе: «И вошли вместе с ним в темницу два юноши. Один из них сказал: „Вот, вижу я себя, как я выжимаю вино (*а‘сиру хамран*)“, и сказал другой: „Вот, вижу я себя, как я несу на голове хлеб, который едят птицы (*ахмилу фаўқа ра’с-й хубза та’кулу т-тайру мин-ху*)... Сообщи нам толкование этого. Поистине, мы видим, что ты – из числа действующих хорошо“» (12:36). «О товарищи по темнице! Один из вас будет поитьсвоего господина вином (*фа-йасқй рабба-ху хамран*), а второй будет распят, и птицы будут есть у него с головы (*фа-йуслабу фа-та’кулу т-тайру мин ра’си-хи*). Решено дело, о котором вы спрашиваете!» (12:41).

Традиция винопития в Мекке и Йасрибе, как и по всей Внутренней Аравии, являлась, по-видимому, одним из побочных результатов

его от сердечной раны ни дождь, изливающейся с облаков, ни процеженное выдержанное вино (*ўа-асбаха лā йашфй ла-ху мин фу’āди-хи // қитāру с-сахāби ўа-р-рахйқу мураўўақу*)» (ал-Мумаззақ ал-‘Абдй, LXXXI:2; The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 602).

распространения здесь христианства, иудаизма и христианства. Вино не только производилось в Хиджāзе, но и завозилось как с севера из сāsāнидских и византийских пределов¹⁸⁰, так и из Южной Аравии, где виноградарство было довольно развитой отраслью сельского хозяйства, учитывая благоприятный климат и распространенность оросительных систем в этом богатом регионе. Посредниками в этом процессе выступали в основном иудейские, реже христианские общины.

Замечательной иллюстрацией процесса доставки благородного и дорогого красного вина (*рāх*) из Сирии (аш-Шām) в Хиджāз и Тихāму могут служить строки поэта-хузайлита Абū Зу'айба:

И не вино – то сирийское вино, прибывшее пленником для продажи, о нем возвещает знак, влекущий благородных.

*ўа-лā р-рāху рāху ш-шāми джā'ат сāби'атан // ла-хā гāйатун тахдй
л-кирāма 'уқāбу-хā*

Пьянящее вино, чей кровавый сок – не терпкий и не едкий – пламенем опаляет нутро вкушающих его.

*уқāрун ка-мā'и н-нй'и лайсат би-хамтатин // ўа-лā ҳаллатин
йакўй ш-шурўба шихāбу-хā*

Виноторговцы на время объединились со всадниками, приняв покровительство, и этот договор обеспечивал им безопасность.

*таўассалу би-р-рукбāни ҳйнан ўа-ту'лифу л-джиўāра ўа-йуғшй-хā
л-амāна рибāбу-хā*

И пребывали они с теми людьми до тех пор, пока явно не увидели сакйфитов с их купольными кожаными палатками, разбитыми на бугристой земле ал-Ашā'.

*фа-мā бариҳат фй н-нāси ҳаттā табаййанат // сакйфан би-зйзā'и л-
ашā'и қибāбу-хā*

Окружили вино сыны рода му'аттиб: купить или взять его силой было им одинаково трудно.

*фа-тāфа би-хā абнā'у āли му'аттибин // ўа-'азза 'алай-хим бай'у-
хā ўа-ғтисāбу-хā*

Но поняв, что вино придало купцам твёрдости, и невозможно им напасть на них и захватить его,

*фа-ламмā ра'ў ан аҳкамат-хум ўа-лам йакун // йаҳиллу ла-хум
икрāху-хā ўа-ғилāбу-хā*

¹⁸⁰ Ср. мнение М. Декера, который отмечает, что распространение вина в Северной и Центральной Аравии не имело ничего общего с достижениями византийской дипломатии или христианской церковью (Decker 2009: 248–251).

Они заплатили высокую цену, которую те потребовали, и завладели им, и, таким образом, стало оно доступным и пить его было приятно.

*атаў-хā би-рибҳин хāўалат-ху фа-асбаҳат // тукаффату қад ҳаллат
ўа-сāга шарāбу-хā*

(Абӯ Зу'айб, 2:8–14;

Абӯ Са'ид ас-Суккарӣ 1965. Т. 1: 44–48)

Система торговли вином предусматривала обеспечение безопасности дорогих винных караванов через заключение соглашения (*ўалā' джиўār*), которое предполагало защиту без учета кровнородственной принадлежности (Резван 2001: 143), с одним из кочевых племен. При этом любопытно, что караван с высококачественным сирийским вином прибыл к *сақйфитам*, жившим в окрестностях ат-Тā'ифа. Известно, что здесь существовали необходимые условия для выращивания винограда. Во времена пророка ат-Тā'иф славился производством *мā' аз-зайб*: сброженное изюмное сусло разбавляли водой и получали кислотоватую, приятную на вкус, но очень крепкую «изюмную воду» (Burckhardt 1963: 171, 674). Основываясь на анализе позднеантичных источников, эпиграфических документов и сообщений арабских географов и историков, М. Бухарин предполагает, что в Индию из Аравии экспортировалось в том числе и вино из ат-тā'ифского винограда, отправляемого қурайшитскими караванами в Хадрамаўт (Bukharin 2010: 129–131). На полуострове был распространен ферментированный напиток *набийз*, изготавливаемый, например, из ячменя, мёда, полбы настоящей или плодов различных видов пальм (The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī... 1997. Vol. 6: 112 (4616); Vol. 8: 358 (Book 83, Chapter 21)): «И из плодов пальм и лоз (*самарāt ан-нахйл ўа-л-а'нāб*) вы берете себе напиток пьянящий (*сакар*) и хороший удел» (16:67). Йемен также славился местными напитками – ячменным пивом *мизр* и медовым вином *бит'*.

Текст Корана в полной мере демонстрирует амбивалентность символического значения вина, с одной стороны, обещая его праведникам в раю, а с другой – налагая на него запрет в земной жизни. Описания рая

мекканского периода поразительно напоминают сцены винопития доисламских поэтов, поэтому, как отмечает Г. Якоб, запрет на вино весьма сложно объяснить личной неприязнью Мухаммада к этому напитку (Jacob 1897: 107).

В XIX в. в западной науке существовали различные мнения относительно запрета опьяняющих напитков в исламе. Так, английский путешественник и востоковед У. Палгрейв обнаруживал его причину в борьбе основателя новой религии с христианством, в котором вино приобрело высочайшую религиозную и социальную значимость. Он полагал, что Мухаммад мог воспринимать христиан как самых опасных соперников, готовых к более длительному и враждебному противостоянию, чем этого можно было бы ожидать от евреев и персов, и в то же время осознавал крайнюю необходимость в установлении отличительных или даже разделительных признаков для своей общины. Объявив священный напиток христиан «мерзостью из деяния сатаны» (5:90), Мухаммад создал из него для своих последователей антисимвол на все времена, «относящийся к категории повседневных вещей и равно применимый в мечети – антитезе церкви и в гареме – контрадикции семьи» (Lutz 1922: 154–155).

Г. Якоб называет подход Палгрейва спекулятивным и в своём предположении считает необходимым опираться на исторические свидетельства. Запрещающие вино *айаты* 2:219 и 5:90–91 традиционно относят к медьнскому периоду деятельности Мухаммада, который характеризуется постепенно нарастающей напряженностью между мусульманами и иудеями. Все завершилось окончательным и открытым противостоянием – военной кампанией против бану надйр. Якоб полагает, что запрет был направлен против евреев с целью подорвать их успешную торговлю вином в Аравии. Принимая во внимание такой политико-экономический подход, не следует упускать из вида и того, что вино также было неотъемлемой частью религиозной и культурной парадигмы иудаизма.

По мнению Якоба идея запрета вина могла восходить к древним ближневосточным кочевническим традициям, в том числе к рехавитским и набатейским, находившимся в оппозиции к ценностям оседлой жизни: согласно античным источникам у набатеев-кочевников существовал культ Шай‘ ал-Қаўма, который «не пил вина», а оседлые набатеи, напротив, поклонялись Зӯ-ш-Шаре, отождествлявшемуся с Дионисом (Jacob 1897: 106)¹⁸¹.

Доисламская поэзия является важнейшим источником, позволяющим определить роль опьяняющих напитков в арабийском обществе накануне зарождения ислама. Тема вина присуща сюжетам множества поэтических произведений той эпохи и неразрывно связана с идеалами *мурӯўўа*. При этом внутри нее сформировался целый ряд интертекстуальных мотивов, среди которых немаловажен и финансовый аспект распития вина, которое, как можно видеть из нижеследующих примеров, не было широко распространено.

Поэты воспевали виноградное вино, долго томившееся в плену запечатанных сосудов, привозимое издалека евреями (*риджалун мин йахӯда*) (ал-Мураққиш ал-Асғар, LV:10; *The Mufaḍḍaliyāt...* 1918. Vol. 1: 495) и продаваемое рыжебородыми содержателями винных лавок (*зӯ шāрибин асхабун*) (‘Абїд б. ал-Абраҫ, XXI:8; *The Dīwāns of ‘Abīd Ibn al-Abraḫ...* 1913: 61), на службе у которых состояли даже толмачи (*ат-тарāджймā*) (ал-Асӯад б. Йа‘фур, CXXV:9; *The Mufaḍḍaliyāt...* 1918. Vol. 1: 849). Оно стоило очень дорого и потому в большом количестве было доступно лишь состоятельным аравитянам, однако поэты готовы были потратить на этот столь желанный напиток все состояние, и совершение такого поступка для них становилось предметом особой гордости – как проявление безграничной щедрости¹⁸²:

И я продолжаю пить вино и наслаждаться, распродавая и проматывая нажитое и унаследованное имущество

¹⁸¹ Много позднее эту идею развил И. Ш. Шифман (Шифман 1984: 37).

¹⁸² Крачковский отмечает отношение к винопитию христианского поэта умайядской эпохи ал-Ахтала как элементу доисламского кодекса *мурӯўўа* (Крачковский 1956b: 418–419).

*ўа-мā зāла ташрāб-й̄ л-хумӯра ўа-лаззāт-й̄ // ўа-бай‘-й̄ ўа-инфāқ-й̄
тарй̄ф-й̄ ўа-мутлад-й̄*

До тех пор, пока весь мой род не отринет меня, оставив в полном одиночестве, словно [больного] верблюда, покрытого дѣгтем, *илā ан тахāмат-нй̄ л-‘ашй̄рату куллу-хā // ўа-уфридту ифрāда л-ба‘й̄ри л-му‘аббади*

Но я видел, что сыны серой пустыни не отрицают знакомства со мной, равно как и обитатели этих прочных кожаных палаток *ра‘айту банй̄ габрā‘а лā йункирӯна-нй̄ // ўа-лā ахлу хазāка т-тирāфи л-мумаддади*

(Тарафа, м.: 53–55;
Die Sieben Mu‘allakāt... 1891: 8)

Когда я пил [вино], то безрассудно проматывал своё имущество, но мое достоинство столь велико, что ничто не нанесет ему ущерб.

*фа-изā шарибту фа-инна-нй̄ мустахликун // мāl-й̄ ўа-‘ард-й̄
ўāфирун лам йуклами*

И когда трезвел, то не ограничивал себя в щедрости, ведь тебе известны мои врожденные качества и мое стремление к великодушию.

*ўа-изā сахаўту фа-лā уқақсиру ‘ан надан // ўа-камā ‘алимти
шамā‘ил-й̄ ўа-такаррум-й̄*

(‘Антара, м.: 39–40; там же: 28)

Анализируя доисламскую поэзию прежде всего как ритуальную парадигму, С. Стеткевич полагает, что винопитие являлось важнейшей частью совместной трапезы, метафорой сакрального празднества, подтверждения собственной принадлежности к кровнородственной группе, а высокая плата понималась необходимой для участия в «таинстве сопричастия». Более того, по мнению исследовательницы, смыслы вина глубоко связаны не только с христианским символизмом жертвоприношения и искупления, смерти, возрождения и бессмертия, но и с более древней семитской концепцией вечности, достижимой посредством процветания племени (Stetkevych S. P. 2010: 34–35). Одним из подтверждений этому может служить фрагмент, приписываемый ал-А‘шā, величайшему представителю винной поэзии доисламской Аравии: поэт уподобляет наполненный вином мех жертвенному животному с перерезанной шейной

веной, из которой сочится кровь (*ўа-из̄а г̄адат рафа‘н̄а зиққа-н̄а // тулуқа л-аўд̄аджи ф̄й-х̄а фа-нсафаҳ*) (там же: 335, 291).

Обращает на себя внимание и тот факт, что у ряда поэтов в тексте одного стиха встречаются темы винопития и игры в *майсир*¹⁸³, что, очевидно, немаловажно и для понимания причин налагаемого запрета на эти явления в Коране (2:219; 5:90–91), где вино ставится в один ряд с очевидно языческими ритуальными практиками – «жертвенниками и стрелами» (*ўа-л-анҗ̄аб̄у ўа-л-азл̄аму*):

Разве я не закупал вино полными мехами, разве я не говорил искренним товарищам по игре в *майсир*: «Увеличьте полыхание призывного огня!»

*ўа-лам асб̄а’и з-зиққа р-раўиййа ўа-лам ақул // ли-л-айс̄ари
сидқин а‘зим̄у даў’а н̄арий̄а*

(‘Абд Йаг̄ус ал-Ҳ̄арис̄и, XXX:20;
The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 320)

И часто я присутствую в обществе бражников, среди которых – звучащая лира, когда всё сборище сражено золотистым выдающимся по качеству вином.

*ўа-қад ашхаду ш-шарба ф̄й-хим мизхарун раниму // ўа-л-қаўму
тасра‘у-хум җахб̄а’у ҳурт̄уму*

<...>

И часто я играл в *майсир*, когда голод обременяет выигравшую, перевязанную ремешком, отмеченную зубами стрелу среди стрел из дерева *наб*‘, дающих право на долю.

*ўа-қад йасарту из̄а м̄а л-дж̄у‘у куллифа-ху // му‘аққабун мин
қид̄аҳи н-наб‘и мақр̄уму*

(‘Алқама б. ‘Абада, СХХ:39, 47;
там же: 812, 817)

Наконец, настоящий панегирик вину находим в *му‘аллақе* Лаб̄ида. Здесь можно найти как точнейшие бытовые описания, так и ясные указания на связь винопития с нормами *мурӯўўы*:

Но ты не знаешь, сколько веселых и сладостных ночей с развлечением и бражничеством

¹⁸³ Поэты гордятся возможностью приобрести множество верблюдов для игры в *майсир*, чтобы потом раздать мясо нуждающимся (Шаб̄иб б. ал-Барс̄а’, XXXIV:18; The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 339; ал-Мурақ̄иш ал-Акбар, L:14; там же: 488).

*бал анти лā тадрйна кам мин лайлатин // талқин лазйзин лахўу-хā
ўа-нидāму-хā*

Я провел собеседником и приходил ко флагу, поднятому
винооторговцем, и дорогим было его вино.

*қад битту сāмира-хā ўа-ғāйати тādжирин // ўāфайту из руфи‘ат
ўа-‘азза мудāму-хā*

Я плачу высокую цену за каждый состаренный чёрный мех и
каждую просмоленную бутылъ – опорожненную, со сломанной
печатью,

*уғлā с-сибā’а би-кулли адкана ‘āтиқин // аў джаўнатин қудиҳат
ўа-фудда ҳитāму-хā*

И за утреннюю порцию чистейшего вина и за игру музыкантши,
чьи пальцы умело перебирают струны лиры.

*ўа-сабўҳи сāфийатин ўа-джазби карйнатин // би-муўаттарин
та’тāлу-ху ибхāму-хā*

Я поднимался раньше кур в предрассветное время ради
потребности снова и снова утолять жажду, когда спящие только
просыпаются.

*бāкарту ҳādжата-хā д-даджāджа би-суҳратин // ли-у‘алла мин-хā
ҳйна хабба нийāму-хā*

<...>

Я призывал к убиению верблюдицы, приготовленной игроками в
майсир, части которой соответствуют стрелам сходных размеров.

*ўа-джазўри айсāрин да‘аўту ли-ҳатфи-хā // би-мағāлиқин
муташāбихин аджсāму-хā*

Я призываю к стрелам ради бесплодной или телившейся, чьё
мясо раздадут всем зависимым сородичам,

*ад‘ў би-хинна ли-‘āқирин аў мутфилин // бузилат ли-джйрāни л-
джамй‘и лиҳāму-хā*

А гость и странник как будто бы остановились в Табāле, чьи
долины плодородны.

*фа-д-дайфу ўа-л-джāру л-джанйбу ка-анна-мā // хабатā табāлата
муҳсибан ахдāму-хā*

К веревкам моей палатки в одежде скудной и поношенной
подходит всякая истощенная вдова, как верблюдица, привязанная
к могиле.

*та’ўй илā л-атнāби куллу разийятин // мислу л-балаййати
қāлисин ахдāму-хā*

Когда дуют встречные ветра, увенчивают они [кусками мяса]
поток движущуюся миску, в которую погружаются их сироты.

*ўа-йукаллилўна изā р-рийāху танāўаҳат // ҳулуджан тумадду
шаўāри‘ан айтāму-хā*

(Лабйд, м.: 58–61; 73–77;

Die Sieben Mu‘allaқāt... 1891: 18–19)

Мы видим, что вино в Аравии времен пророка было частью ритуала и этико-культурных представлений различных конкурирующих между собой идеологических систем – традиционного язычества с его развитой системой этико-правовых норм, христианства, иудаизма и молодого ислама. Именно поэтому в процессе кодификации ключевых элементов раннеисламских правовых установлений возникала насущная потребность противопоставить этические нормы ислама всем иным существующим нормам.

3.4.3. Продукты кочевого скотоводства

Степные, полупустынные пространства Аравии в течение многих тысячелетий составляли важнейшую нишу для развития традиционного пастушества, как особой формы социальной и экологической адаптации. Специфика экстенсивной кочевой экономики мало менялась со временем. Её важнейшей характеристикой была критическая зависимость от погодных условий и, как следствие, невозможность *гарантированного* обеспечения всех членов общества даже минимальным набором продуктов, обеспечивавших выживание в зачастую агрессивном природном окружении. При этом на протяжении веков именно кочевое скотоводство в пустынно-степной зоне все-таки давало жителям Аравии важнейшие продукты питания.

Молоко (*лабан*) упоминается в Коране в *āйятах* 16:66 и 47:15, которые указывают на знаки щедрости Аллāха в жизни земной и будущей: «Для вас и в [вашем] скоте – назидание. Мы поим вас из того, что у них в желудках между калом и кровью, – молоком чистым, легко усваиваемым (*лабанан хāлисан сā'иған ли-ш-шāрибйна*)*» (16:66). «Там – реки из воды непортящейся (*анхāрун мин мā'ин гайри āсинин*) и реки из молока (*лабан*), вкус которого не меняется (*ўа-анхāрун мин лабанин лам йатагаййар та'амуху*), и реки из вина, приятного для пьющих (*ўа-анхāрун мин хамрин лаззатин ли-ш-шāрибйна*), и реки из мёду очищенного (*ўа-анхāрун мин 'асалин мусаффан*)» (47:15). Молоко может принимать неприятный солоноватый или

горьковатый привкус съеденных животными трав (Doughty 1921. Vol. 1: 325; Musil 1928: 89), но главное – с течением времени оно утрачивает свои свойства и закисает, праведники же будут вкушать райское молоко вечно свежим.

В Коране также присутствуют и косвенные упоминания о молоке: «Для вас в животных назидание: Мы поим вас тем, что у них в животах (*тусқй-кум ми-мм̄ фй бут̄ни-х̄а*), для вас в них обильная польза, и от них вы питаетесь (*йа-мин-х̄а та'кул̄на*)» (23:21); «Мы покорили его им: на одних они ездят, других едят. Для них в этом есть польза и питьё (*йа-ла-хум фй-х̄а ман̄фи'у йа-маш̄рибу*). Разве они не возблагодарят?» (36:72–73).

Верблюжье молоко – самый ценный животный продукт для аравитянокочевников. Хорошо известно: при необходимости бедуины в условиях пустыни могут неделями питаться исключительно верблюжьим молоком. Даути с восхищением отзывается о свеженадоенном верблюжьим молоке (*халий*), которое употребляют в чистом виде или разводят водой, как о самом лучшем освежающем напитке на свете. Оно несколько кисловато и быстро сворачивается в используемых для его хранения кожаных мехах (Doughty 1921. Vol. 1: 262–263, 325). Считается, что верблюжье молоко обладает особенными целебными свойствами.

Примечательно, что в Аравии верблюдиц в отличие от овец и коз традиционно доили лишь мужчины (Doughty 1921. Vol. 1: 262; Vol. 2: 20).

Более жирное и сладкое молоко овец и коз бедуины обычно использовали для приготовления топленого масла *самн* (Musil 1908: 142; Doughty 1921. Vol. 2: 325). Женщины держат кожаные мехи с молоком на коленях и взбивают его при помощи венчика из веток до тех пор, пока на поверхности не выделятся сгустки жира (Doughty 1921. Vol. 1: 382). Эти маленькие кусочки собираются и доводятся на огне до кипения с добавлением приправ, затем поднявшееся в результате масло *самн* снимают и хранят в кожаных мехах, а осевшая пахта сразу употребляется в пищу (Doughty 1921. Vol. 2: 67, 229). По мнению Ч. Лайалла именно на подобный

процесс указывает в своем стихе Бишр б. Абй Хазим, сравнивая состояние врага с замешательством женщины, которая слишком сильно раскалила котел над огнем (The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 2: 272):

И были они похожи на женщину у котла, которая не знает, как поступить, когда его содержимое поднимется, вскипая, – то ли снять котёл с огня, навлекая на себя порицание, то ли позволить содержимому растопиться.

*фа-кәнү ка-зәти л-қидри лам-тадрй из ғалат // а-тунзилу-хә
мазмұматан ам тузйбу-хә*

(Бишр б. Абй Хазим, ХСVI:12;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 644)

Лучший *самн*, как отмечает Даути, обладает ароматом цветущей виноградной лозы (Doughty 1921. Vol. 2: 209).

Не только топлёное масло *самн*, но и твёрдый сухой сыр *ақит* упоминаются в единственном фрагменте «Сйры» о том, как *қурайшиты*, будучи потомками Ибрәхйма, жителями Мекки и хранителями святыни, осознали своё преимущество перед другими арабами, объявили себя «ревностными блюстителем» (*ал-хумс*) и ввели на своей территории собственные порядки, касающиеся пищи, одежды и совершения паломнических ритуалов, которые отменил Мухаммад, получив откровение (7:31–32): «Потом они замыслили такие дела, которых прежде у них не было. Они говорили: «Не подобает ревностным блюстителем (*ал-хумс*) готовить твердый сухой сыр *ақит* и топлёное масло *самн* – они запретны (*хурум*), и они не входят в дома из шерсти (*байт мин ша'ар*), а убежища от солнца ищут лишь в палатках из кожи (*буйут ал-адам*)»» (Ибн Хишәм 1990 Т. 1: 228–230). Даути сообщает, что во время своих странствий по Аравии он обнаружил лишь одно племя – *қурайш*, занимавшееся изготовлением такого сыра и сбытом его в Мекке и ат-Тә'ифе (Doughty 1921. Vol. 2: 209, 525). В своём комментарии о происхождении названия племени *қурайш* Ибн Хишәм приводит стих, смысл которого становится более прозрачным в интерпретации Абү Зарра (Guillaume 2004: 704, note 3):

Животный жир и чистейшее молоко без примеси избавляют их от плохой пшеницы и опавших плодов *даўм-пальм*.

қад к̄ана йугн̄и-хим ‘ани ш-шуг̄уши // ўа-л-ҳашли мин тас̄ақути л-кур̄уши шаҳмун ўа-маҳдун лайса би-л-мағш̄уши

(Ру’ба б. ал-‘Аджж̄адж;
Ибн Хиш̄ам 1990. Т. 1: 111–112)

Стадные животные являются источником не только молока, но и мяса: «И скот Он создал; для вас в нем – согревание и польза, и от них вы питаетесь» (16:5; ср. 6:142; 20:28, 36; 36:72). Замечено, что земледельцы позволяют себе употреблять в пищу мясо немного чаще, чем кочевники. Для бедуина его стадные животные слишком дороги, чтобы он мог жертвовать ими без особого на то повода. Чаще режутся бараны, козлятина менее распространена. Среди верблюдов на убой в основном отбирают тех животных, которые более не могут приносить пользы в чем-либо другом. Мясистого верблюда режут, как правило, лишь ради оказания почести гостю, которому преподносят горб – излюбленный деликатес, богатый жиром:

И служанки, принявшиеся жарить на углях её верблюжонка, спешат к нам с кусками жирного горба [верблюдицы, убитой ударом меча].

фа-залла л-им̄а’у йамталилна ҳуў̄ара-х̄а // ўа-тас’а ‘алай-н̄а би-с-сад̄йфи л-мусрах̄ади

(Тарафа, м. 93;
Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 11)

И если не попотчевать гостя их обильным молоком, то предлагают ему угощение из жира.

из̄а м̄а дарру-х̄а лам йақри дайфан // дамина ла-ху қир̄а-ху мина ш-шух̄уми

Но мы не направляемся к негодным молодым и дряхлым, минуя самых длинношеих.

фа-л̄а натадж̄аўазу л-‘атил̄ати мин-х̄а // ил̄а л-бакри л-муқ̄ариби ўа-л-каз̄уми

Напротив, мы позволим мечу поразить ноги именно мясистых большегорбых верблюдиц.

ўа-лакин̄н̄а ну’идду с-сайфа мин-х̄а // би-асўуқи ‘афий̄ати л-лаҳми к̄уми

(Лаб̄ид, 2:17–19;
Dīwān Labīd al-‘Āmirī... 1880: 8–9)

В поэтических фрагментах Тарафы и Лабйда, как и в приведённом выше стихе ‘Амра б. ал-Ахтама (см. 3.3.1), мы видим также, что ещё не родившийся приплод верблюдицы считался изысканнейшим лакомством, а чтобы обездвигить животное перед убоем, ему сперва наносился удар по ногам. Коран свидетельствует об употреблении в пищу мяса верблюдов, принесенных в жертву в Мекке (*будн*, 22:36–37; см. также 22:28).

До становления ислама в пищу шли все без исключения части заколотого животного (Jacob 1897: 94). Известно, что в случае большой нужды верблюду пускали из вены кровь, помещали её в оболочки из кишок и затем отваривали:

И всю ночь она провела, готовя на ужин [измождённому воину]
фаṣй̄д, и сердце её трепетало от ужасов ночи.
фа-б̄атат ту‘ашшй̄-хи л-фаṣй̄да ўа-аṣбаḫат // йуфазза‘у мин ҳаўли
л-джан̄ани фу’āду-х̄ā

(‘Абд Аллāх б. ‘Анама, CXIV:19;
 The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 747)

3.4.4. Мясо птиц

Согласно Корану Господь снабдит праведников в ином мире не только разнообразными напитками и плодами, но также и мясом (*лаҳм*, 52:22). В сходном контексте содержится важное уточнение: «Обходят их мальчики вечно юные с чашами, сосудами и кубками из текущего источника – от него не страдают головной болью и ослаблением – и плодами из тех, что они выберут, и мясом птиц (*лаҳм тайр*) из тех, что пожелают» (56:17–21).

Опубликованные археологические данные о появлении и распространении домашней птицы на Ближнем Востоке крайне скудны, однако позволяют сделать вывод о постепенном росте потребления здесь куриного мяса¹⁸⁴. По мнению Р. Реддинга «роль курицы в жизни кочевников,

¹⁸⁴ Так, к 1-му тыс. до н. э. в первую очередь археологические источники указывают на увеличение в Египте и на Ближнем Востоке в целом присутствия кур с одновременным сокращением свиней; выдвигается гипотеза о замене в рационе жителей сёл и городских простолюдинов запрещённого в древнеегипетской аристократической среде свиного мяса на куриное – наиболее экономичный и ценный источник белка (Redding 2015: P. 325–368).

возможно, значительна, но недостаточно изучена и осмыслена» (Redding 2015: 340) вследствие отсутствия опубликованных археологических данных с древнейших стоянок. В регионах Ближнего Востока с засушливым и полусушливым климатом разведение птицы, которую возможно без существенных издержек перевозить на значительные расстояния, хорошо встраивается в систему жизнеобеспечения кочевников, поскольку с интеграцией в региональные экономические системы их основной скот (верблюды, овцы, козы) начинает восприниматься не как повседневная пища, а как чрезвычайно значимое имущество. Предположительно, с развитием торговли с Юго-Восточной Азией через Индийский океан и далее посредством трансаравийских караванных путей именно кочевники внесли свой непосредственный вклад в распространение кур на Ближнем Востоке.

Доисламская поэзия свидетельствует о том, что в сознании кочевников домашняя птица непосредственно связана с оседлыми поселениями, а образ выступающего в утреннюю пору петуха, «сзывающего свою родню – безоружное племя» (*из ашрафа д-дйку йад'у ба'да усрати-хи // ладā ç-çабāхи ўа-хум қаўму ма'āзйлу*), создает атмосферу чуждого образа жизни:

Живет теперь Хуўайла в селении, соседствуя с народом ал-Мадā'ин, где петухи и слоны.
ҳаллат хуўайлату фй дāрин муджāўиратан // ахла л-мадā'ини фй-хā д-дйку ўа-л-фйлу

(‘Абда б. ат-Ғабйб, XXVI:2, 66;
 The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 268, 290)

Как отмечает Лайалл, многие поэты описывают, как нападение кота приводит в ужас верблюда, заставляя его уносить ноги с бешеной скоростью (The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 2: 107). Из фрагмента, цитируемого Аўсом б. Ғаджаром, следует, что подобного воздействия на обитателя пустыни можно было ожидать и от других животных, разводимых в оседлой среде Аравии:

Будто бы сбоку у подпруги [верблюдицы появился] кот, а петух и свинья поражают её за ноги.

*ка-анна хирран джанйбан ‘инда гурдати-х̄ // ўа-с̄такка дйкун би-
ридглай-х̄ ўа-ҳинзйру*

(Аўс б. Ҳаджар; там же: 306)

Строка Лабйда, описывающего путешествие к берегам Персидского залива, сообщает о разведении птицы в христианских общинах полуострова:

Отклонил их от намеченного направления говор кур и удары била, [призывающего к богослужению], а отряд путников сторонился этого.

*фа-садда-хум мантику д-дуджӓджи ‘ани л-‘ахди ўа-дарбу н-
нақўси фа-джтунибӓ*

(Лабйд, 19:6;

Dīwān Labīd al-‘Āmirī... 1880: 137)

А из текста «Сйры» известно, что птицеводством занимались и иудеи, проживавшие в озисе Ҳайбар: «Я слышал, – говорит Ибн Исхӓқ, – что посланник отдал Ибн Луқайму ал-‘Абсй кур (даджӓджа) и домашний скот (дӓджин), которые были в Ҳайбаре». По этому поводу Ибн Луқайм произнес стих, высмеивающий иудеев:

Они влачили за собой по равнинам подолы плащей, оставив лишь кур петь на зорях.

*джаррат би-абтаҳи-х̄ зуйўла фа-лам тада ‘ // иллӓ д-даджӓджа
тасйху фй л-асхӓри*

(Ибн Луқайм;

Ибн Хишӓм 1990. Т. 3: 289–290)

Чаще всего в поэзии образ домашней птицы появляется в теме винопития на рассвете. Речь всюду идет о приобретении вина на традиционных сезонных ярмарках в оседлых поселениях:

Я поднимался раньше кур в предрассветное время ради потребности снова и снова утолять жажду, когда спящие только просыпаются.

*бӓкарту хӓджата-х̄ д-даджӓджа би-сухратин // ли-у‘алла мин-х̄
хйна хабба нийӓму-х̄*

(Лабйд, м. 61;

Die Sieben Mu‘allaqāt... 1891: 18)

И множество искренних юношей я угощал по утрам вином первого отжима, в ту пору, когда по истечению ночи пронзительно кричит петух.

*б̄акарту х̄аджата-х̄а д-дадж̄аджа би-сухратин // ли-у‘алла мин-х̄а
х̄йна хабба ний̄аму-х̄а*

(Раб̄и‘а б. Мақрӯм, СХIII:11;
The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 200)

Я опережал их рано утром, покупая небольшой мех с вином до
рассвета, до крика птицы.

*б̄акарту-хум би-сиб̄а’и джаўнин з̄ари‘ин // қабла Ҷ-Ҷаб̄аҳи ўа-
қабла лағўа т̄а’ири*

(Са‘лаба б. Ҷу‘айр, ХХIV:17;
там же: 260)

Исходя из контекста приведенного выше *āyata* (56:21) упоминаемое в нем мясо птиц должно было считаться изысканным блюдом, но, разумеется, нельзя утверждать, что имеется в виду именно мясо кур, а не каких-либо других, возможно и диких птиц, таких, например, как перепела (*салўа*), посланные Господом вместе с манной изголодавшимся в блуждании по пустыне сынам Иср̄а’йла (2:57; 7:160; 20:80). Примечательно, что в поэзии, например, у Аб̄у Зу’айба тем же термином *салўа*, происходящим от глагольной основы со значением «утешаться»; «забываться», называется мёд диких пчёл (Аб̄у Зу’айб, 27b:13; Аб̄у Са‘йид ас-Суккар̄и 1965. Т. 1: 215).

3.4.5. Мёд

Хорошо известно, что на протяжении многих веков овечье молоко и мёд играли значительную роль в рационе жителей горных районов Ҳидж̄аза. Это касалось и области ат-Т̄а’ифа, и территорий в Тих̄аме и Ҳидж̄азе, которые контролировались хузайлитами. Поэтому далеко не случайно то, что в раю праведным обещаны потоки мёда «очищенного» (*ўа-анх̄арун мин ‘асалин мусаффан*, 47:15). Это особый дар, поскольку мёд обычно загрязнён инородными телами и его очищение требует известных усилий.

Выше мы приводили строки Аб̄у Зу’айба, посвящённые доставке вина из Сирии (см. 3.4.2). Пролжением им служит подробнейшее описание трудовой жизни этих насекомых и тяжёлой, сопряжённой с опасностью

деятельности собирателя мёда, не страшась пчелиных жал (*из̄а ласа‘ат-ху н-наҳлу лам йарджу лас‘а-х̄а*) (Абӯ Зу‘айб, 12:15; там же: 144):

[Смешанное] с нектаром, который пчёлы собирают во всяком сокрытом месте, а когда цвет солнца становится жёлтым, наступает пора им возвращаться [в свой улей],

би-арйи ллат̄и та‘р̄и лад̄а кулли мағрибин // из̄а асфарра л̄иту ш-шамси х̄ана нқил̄абу-х̄а

С нектаром, которым ведают пчелиные вожди, отправляющиеся утром в горы с вершинами до самого неба.

би-арйи ллат̄и та‘ў̄и л-йа‘ас̄ибу ас баҳат // ил̄а ш̄ахиқин д̄уна с-сам̄а‘и зу‘аб̄у-х̄а

Медоносные [пчёлы] укрываются на макушках гор и опускаются в расселины с извилистыми ручьями.

джаў̄арису-х̄а та‘р̄и ш-шу‘ў̄фа заў̄а‘ибан // ў̄а-тансаббу алх̄абан мағ̄ифан кир̄абу-х̄а

Когда они поднимаются туда, их рой вздымается с быстротой выпущенных в состязании стрел, устремляющихся к цели.

из̄а наҳадат ф̄й-хи таса‘‘ада нафра-х̄а // ка-қитри л-ғил̄а‘и мустадирран с̄ий̄абу-х̄а

Пребывают медоносные на плодородной горе, чтобы вскармливать своих сосунков, коричневых крылышками, пушистых шейками.

йазаллу ‘ал̄а с-самр̄а‘и мин-х̄а джаў̄арисун // мар̄ад̄и‘у с̄ухбу р-р̄йши зуг̄бун риқ̄абу-х̄а

Когда человек из рода х̄алид замечает их, словно подброшенную в воздух гальку, весь рой взвивается ввысь.

фа-лам̄а р̄а-х̄а л-х̄алидий̄у ка-анна-х̄а // ҳас̄а л-ҳаз̄фи тах̄ў̄и мустақиллан ий̄абу-х̄а

Он решил на это дело и уверился в том, что ему предназначено добраться до улья этих или других, где пыль как мука.

аджадда би-х̄а амран ў̄а-айқана анна-ху // ла-х̄а аў̄ ли-ух̄р̄а ка-т-тах̄йни тура̄бу-х̄а

Ему говорили: «О Х̄ар̄ам, сторонись их!», но влекла его величина и ширина медовых сот, представленных со всей очевидностью.

фа-қ̄йла таджаннаб-х̄а ҳар̄аму ў̄а-р̄ақа-ху // зур̄а-х̄а муб̄инан ‘урду-х̄а ў̄а-нтис̄абу-х̄а

Он привязал веревки судьбы и радовался своей ловкости до тех пор, пока не подвёл его их внезапный разрыв.

фа-а‘лақа асб̄аба л-маний̄ати ў̄а-ртад̄а // сук̄ў̄фата-ху ин лам йаҳун-ху нқид̄абу-х̄а

Он повис над ульем на одной лишь верёвке и колышке на скале, гладкой, словно кусок кожи. Даже ворона, пытаясь уцепиться, упала бы плашмя.

*тадаллә ‘алай-хā байна сиббин ўа-ҳайтатин // би-джардā’и мисли
л-ўакфи йакбў гурāбу-хā*

И когда дымом выкурил пчёл, они замерли в недоумении и оказались в смирении и печали.

*фа-ламма джталā-хā би-л-ийāми таҳаййарат субāтин ‘алай-хā
зуллу-хā ўа-кти’āбу-хā*

Как хороши вино аш-Ша’ма и мёд, добавленный к чистому выдержанному тёмно-красному напитку.

*фа-атїб би-рāхи ш-ша’ми сирфан ўа-хāзиhi // му’аттақатан
сахбā’а ўа-хийа шийāбу-хā*

(Абў Зу’айб, 2:15–26;
там же: 48–54)

Известно, что в горах около Мекки и Йасриба можно было найти мёд превосходного качества (Крамер 1961: 287–288), который собирался местными жителями и успешно продавался на рынках оседлых поселений. Издревле своим пчеловодством славилась и Южная Аравия (Родионов 2012: 232–233).

Во времена пророка еду и напитки подслащивали виноградным, финиковым, а также пчелиным мёдом, который, согласно преданию, высоко ценился Мухаммадом, любившим сладкие блюда (The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī... 1997. Vol. 7: 290 (5599)). О пчеле, подательнице этого лакомства, обитающей в горах его родного Хиджāза, в Коране можно найти следующие слова: «И внушил Господь твой пчеле: „Устраивай в горах дома (*буйўт*), и на деревьях и в том, что они строят из тростника (*йа’ришўна*); потом питайся всякими плодами (*ас-самарāt*) и ходи по путям Господа твоего со смирением“. Выходит из внутренностей их питьё разного цвета (*шарāбун мухталифун алўāну-ху*), в котором лечение для людей (*фй-хи шифā’ун ли-н-нāси*)»* (16:68–69). Следует отметить, что Аллāх говорит с пчелой напрямую так, как Он обращается к Своим посланникам.

Чтобы сохранить мёд, хиджāзские пчёлы предпочитали строить свои «дома» в узких, труднодоступных расщелинах скал. Чтобы добраться до сот, люди разжигали огонь у входа в расщелину, и насекомые окуривались дымом. Затем при помощи длинной тонкой палки извлекали мёд. Подобный

метод применяется в некоторых областях Аравии и сегодня (Погорельский, Родионов 1995: 397-402; Родионов 1994: 101–105, 2012: 234–237; Rodionov 2007: 107–110; см. также: Hess 1938: 118; Kraemer 1961: 290; Musil 1928: 43).

Или вспугнутый улей, в котором разогнали рой деревянные дощечки, запущенные высоко поднявшимся собирателем мёда...
*аўи л-хашраму л-маб'ўсу ҳасҳаса дабра-ху // маҳабйду ардā-хунна сāmин му'ассилу*¹⁸⁵

(аш-Шанфарā, 17:31
 Дйўāн аш-Шанфарā... 1996: 64)

Мусульманское предание сохранило для нас информацию, позволяющую предполагать, что ко времени пророка в Аравии пчеловодство было хорошо известно. Местность вокруг ат-Тā'ифа в наибольшей степени располагала к этому. Город был окружен плодоносными садами и полями, а в долинах, защищенных от ветра цепью соседних гор, на протяжении многих месяцев цвели деревья, кустарники и травы, расположенные на разной высоте, так что пчелы могли обильно питаться едва ли не в течение всего года. По мнению И. Л. Буркхардта в Хиджāзе в горах к югу от Медины, вероятно, уже тогда в большом количестве устанавливались деревянные ульи (Burckhardt 1963: 468).

Возможно, что в Хиджāзе во времена пророка выделяли различные сорта мёда (см. выше 16:69). Р. Бартон насчитывал в Мекке восемь-девять таких сортов, которые действительно отличались по цвету и качеству. Также он замечает: «Лучший – по выражению арабов „самый холодный“ – это зелёный сорт, который производят пчелы, питающиеся продуктами колючего кустарника *сиххах*. Далее следует белый и красный мёд. Самый плохой – это коричневый мёд» (Burton 1857: 130). Абў Зу'айб хвалит белый мёд (*дарб байдā'*) (Абў Зу'айб, 12:10; Абў Са'йд ас-Суккарй 1965. Т. 1: 142)¹⁸⁶, и Буркхардт видел в горах к югу от Медины «сорт, белый и почти такой же прозрачный, как вода» (Burckhardt 1963: 468). Особым предпочтением

¹⁸⁵ Пер. И. Ю. Крачковского (Крачковский 1956а: 242).

¹⁸⁶ Другой хузайлитский поэт сравнивает мёд с белой тканью (*фа-такашшафат 'ан зй мутўни наййирин ка-р-райти*) (Са'ида б. Джу'аййа, 1:29; Абў Са'йд ас-Суккарй 1965. Т. 2: 1109).

пользовался мёд пальмовых цветов, акаций и растений рода *Zizyphus* (*сидр*), в то время как, например, сорт, который пчёлы собирают с растений *‘урфут*, не ценится из-за неприятного привкуса (The Translations of the Meanings of *Saḥīḥ al-Bukhārī*... 1997. Vol. 7: 126 (5268)).

Мёд с незапамятных времен использовался арабами в медицинских целях, в первую очередь как тонизирующее средство. Мусульманское предание рекомендует его из-за целебных свойств. Как правило, мёд разводили водой, добавляли в вино или молоко, и получался питательный, вкусный и полезный напиток.

3.4.6. Продукты земледелия

Хлеб (*хубз*) в Коране упоминается лишь один раз, в истории о Йўсуфе, которому один из двоих юношей, брошенных с ним в темницу, рассказывает свой сон: «Вот, вижу я себя, как я несу на голове хлеб, который едят птицы» (12:36). И, согласно толкованию Йўсуфа, он «будет распят, и птицы будут есть у него с головы».

Почти сто лет назад А. Маурицио на основе изучения эволюции питания составил ставшую классической схему последовательных фаз его развития:

- похлёбка, приготовленная кипячением сырых или поджаренных зёрен;
- каша, т. е. концентрированная похлёбка;
- бездрожжевые лепёшки;
- дрожжевой хлеб, приготовленный из «смешанной» муки (Maurizio 1927: 74).

Доисламская поэзия, равно как и «Сйра» Ибн Исхāқа/Ибн Хишāма, содержит информацию о нескольких продуктах, приготовленных с использованием зерновых: *сарйд* (вариант супа), *саўйқ* (поджаренная и измельчённая ячменная или пшеничная крупа), *джушайша* (кашеобразное

кушанье из пшеничной муки грубого помола с добавлением мяса и сушеных фиников), *хубз* (хлеб из ячменя), *малил* (хлеб, испеченный в золе); *хамйр* (хлеб на закваске).

Сарйд:

Можно ли быть жертвой для людей, напоминающих о довольствии, если бы ты видел, как они сопят над тёмно-красным варевом.

*фидан ли-унāсин заккарӯ-хум ма 'йшатан // тарā ли-с-сарйди
ўарди фй-хā наўāхирā*

Уж конечно, банӯ 'иджл напоили вас утренним вином – сладостным, опаляющим, заставляющим забыть [былое].

*банй 'иджлин хуму саббахӯ-куму // сабӯхан йунассй зā л-лазāзати
сā'ирā*

(Маққās ал-'А'изй, LXXXV:1–8;
The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 609–611)

«Хāшим б. 'Абду Манāф, обладавший правом обеспечения паломников в Мекке пищей и водой (*ўалиййу р-рифāдати ўа-с-сиқāйати*), первым установил для қурайшитов зимнюю и летнюю поездки и ввёл в рацион питания паломников жидкое кушанье *сарйд*, в которое крошился (*хашама*, «ломать») хлеб (*хубз*). Отсюда и возникло это прозвище, поскольку настоящее его имя было 'Амр, согласно приведенному в „Сйре“ стиху некоего поэта из қурайшитов либо же из 'арабов:

'Амр, крошивший [хлеб в отваре] *сарйд* для своего народа, истощенного, переживавшего голодные годы в Мекке, –

*'амру ллазй хашама с-сарйда ли-қаўми-хи // қаўми би-маккати
муснитйна 'иджāфи*

Тот, кто узаконил ему обе поездки – зимнее путешествие и поездку по согласию.

*суннат илай-хи р-рихлатāни килā-хумā // сафару ш-шитā'и ўа-
рихлату л-йлāфи»*

(Ибн Хишām 1990. Т. 1: 156–157)

Саўйқ:

Набег мусульман, случившийся в месяце зӯ л-ҳиджа 2/624 г., получил название ас-Саўйқ, поскольку Абӯ Суфйāн б. Ҳарб и его люди, отступая, побросали на пашне (*ал-ҳарс*) всю свою провизию (*азўād*), большую часть

которой составлял *саўйқ* – поджаренная и измельченная (ячменная или пшеничная) крупа, из которой готовили кашу, замачивая её в воде, по возможности приправляя маслом и мёдом (Ибн Хишām 1990. Т. 3: 7)¹⁸⁷.

По случаю женитьбы на пленённой в Хайбаре Сафийи бт. Хуайй б. Ахтаб Мухаммад устроил пир без жира (*шаҳм*) и мяса (*лаҳм*), гостей угощали лишь кашей из поджаренной крупы (*саўйқ*) и сушёными финиками (*тамр*) (Ибн Хишām 1990. Т. 4: 294).

Джушайша:

Хуайй б. Ахтаб ан-Надрй склонял Ка‘ба б. Асада ал-Қуразй впустить его в крепость (*ҳисн*), чтобы уговорить выступить против Мухаммада, такими словами: «Ей-богу, ты закрыл [дверь] передо мной только из-за своей каши с мясом и финиками (*джушайши*), [опасаясь], что я съем её вместе с тобой» (Ибн Хишām 1990. Т. 3: 172).

Хубз:

Участвовавший в сооружении рва Джабир б. ‘Абдуллāх захотел приготовить Мухаммаду угощение. Его жена помолола немного ячменя (*ша‘йр*) и испекла хлеб (*хубз*), а он зарезал барашка и вместе они зажарили его (там же: 170).

По словам Нубайха б. Ўахба из рода ‘Абд ад-Дār, Мухаммад велел хорошо обращаться с пленёнными в битве при Бадре. Абӯ ‘Азйз б. ‘Умайр б. Хāшим рассказывал: «Я был с некоторыми из *ансāров*, когда меня вели из Бадра. Приступая к пище утром и на закате, они давали мне хлеб (*хубз*), а сами ели сушеные финики (*тамр*) в соответствии с указаниями посланника Аллāха относительно нас. Если кому-нибудь попадался в руки ломоть хлеба (*касрат хубз*), он отдавал его мне. Я стыдился и возвращал его одному из них, а тот снова возвращал его мне, даже не притронувшись» (Ибн Хишām 1990. Т. 2: 287).

¹⁸⁷ Ср. с приводимым выше фрагментом: «Живет этот счастливчик в довольствии, где бы ни пожелал, пшено его заправлено маслом, есть и гроздь винограда и барашек, идущий качая головой (*йа‘йшу с-са‘йду айна-мā ши‘та бурру-ху // би-самнин ўа-‘ункўдун ўа-кабшун мудалдилу*)» (Умаййа б. Абй ‘А’из, 100:10; Kosegarten 1854: 216).

Малй̄л.

[Моя жена] меня не порицала никогда, но теперь её упреки лишают сна, хотя прелестна эта дерзость.

*Ўа-к̄анат л̄а тал̄уму фа-арр̄кат-н̄и // мал̄амату-х̄а ‘ал̄а даллин
джамй̄ли*

Она утешилась, удовлетворив нутро чистой водой вместе с хлебом, испечённым в золе.

*Ўа-ассат нафса-х̄а ўа-таўат ҳаш̄а-х̄а // ‘ал̄а л-м̄а’и л-қар̄аҳи ма‘а л-
малй̄ли*

(‘Урўа б. ал-Ўард, XXII:1–4;
Die Gedichte des ‘Urwa ibn Alward... 1863: 45)

Ҳамй̄р:

Некий старец из банӯ қурайза рассказывал о поселившемся с ними незадолго до возникновения ислама некоем отличавшемся особой набожностью человеке по имени Ибн ал-Хаййаб̄ан из иудеев, проживавших в Сирии. За подаяние в один *с̄а*‘ сушеных фиников (*тамр*) или два *мудда* ячменя (*ша‘йр*) он с успехом молил Господа о ниспослании дождя. Умирая, он сказал: «О собрание (*ма‘шар*) иудеев! Как выдумаете, что вывело меня из земли вина и хлеба на закваске (*ард ал-хамр ўа-л-хамй̄р*) в землю нужды и голода (*ард ал-бу‘с ўа-л-джӯ‘*)?» И сам объяснил свой приход ожиданием явления пророка, которому суждено переселиться в эту местность» (Ибн Хиш̄ам 1990. Т. 1: 239–240).

Таким образом, в рационе как оседлых, так и кочевых жителей Аравии времён пророка синхронно присутствовали несколько блюд из зерновых, представлявших ряд последовательных фаз эволюции питания: разного вид похлебки и каши, хлеб, испеченный из разного сырья и различным образом. Мы видели, что хлеб (*хубз*) считался пищей значительно более ценной и вкусной, чем сушёные финики (*тамр*). Контекст позволяет предположить, что хлеб на закваске (*хамй̄р*) рассматривался как продукт, связанный с Сирией – страной, чьи цивилизационные достижения всегда ценились во Внутренней Аравии.

Важно также подчеркнуть, что включённость в образную систему Корана тропов, связанных с посевами и зерном, несомненно свидетельствует

о важности для слушателей пророка этих элементов окружавшей их действительности: «Ваши жены – нива (*хара*) для вас, ходите на вашу ниву (*хара*), когда пожелаете...» (2: 223); «Кто стремится к посеву (*хара*) для будущей жизни, тому Мы увеличим его посев (*хара*), а кто желает посева (*хара*) для ближней, – Мы дадим ему его, но нет ему в последней никакого удела!» (42: 20); «И не прекращается этот их возглас, пока не обратили Мы их в сжатую ниву (*хасид*), недвижимыми» (21:15, см. также 10:24, 11, 102; 3:14, 117).

Овощные культуры (*бақл* – злаки; травы; зелень, овощи) в Коране представлены лишь один раз в аллюзии к ветхозаветной истории исхода евреев из Египта: народ Мӯсы пресытился «одинаковой пищей», т. е. манной и перепелами, и требовал того, что «произращает земля из своих овощей (*бақл*), огурцов (*қиссә*'), чесноку (*фӯм*), чечевицы (*'адас*) и луку (*бақал*)» (2:61). В книгах Исход и Числа сыны Израилевы, испытывая муки голода и жажды в пустыне, с тоской вспоминают сытую жизнь в Египте – «котлы с мясом», «хлеб досыта», «рыбу даром», а главное – обилие воды, орошающей землю, на которой произрастают овощные и плодовые культуры – «огурцы и дыни, и лук, и репчатый лук и чеснок», «смоковницы, виноград, гранаты» (Исх. 16:1–3; 17:1-3; Числ. 11:4-6; 20:2-5)¹⁸⁸. В Коране, как и во всех аналогичных случаях, излагаемые в Пятикнижии события в иной, переосмысленной форме вводятся в обличительную проповедь, обращенную к отступившим от заветов Господа лицемерным йасрибским иудеям, чтобы напомнить им о множестве знамений, явленных их предкам (Reynolds 2011: 91-108).

При сравнении библейского и коранического списков «вожделенных овощей» мы видим, что в *сӯре* «Корова» и в «Книге Чисел» совпадают наименования змеевидной дыни (*Cucumis flexuosus*) – *қиссә*'/кишшу'; лука – *бақал*/бесәл и чеснока – *фӯм*/шӯм. При этом в Пятикнижии также

¹⁸⁸ См. Bible Hub: Online Bible Study Suite. URL: <https://biblehub.com/text/numbers/11-5.htm> [дата обращения: 05.10.2018].

упоминается дыня (*абатҗиҳ*) и лук-порей (*хәсир*), но отсутствует чечевица. В данном случае необходимо подчеркнуть, что и в Библии наименования всех этих культур встречаются лишь один раз в контексте исхода из Египта.

В «Сйре» чечевица (*‘адас*) упоминается в паре с нутом (*хуммус*) в истории о безуспешном походе Абрахи ал-Ашрама на Хиджāз: поражение эфиопскому войску нанесли посланные Господом с моря птицы наподобие ласточек (*ал-хатātйф*) и скворцов (*ал-баласāн*), каждая из которых несла по три камня размером с нутовое (*ал-хуммус*) или чечевичное (*ал-‘адас*) зерно, сбрасывая их на головы врагов арабов (Ибн Хишām 1990. Т. 1: 67-68). В Коране об этом сказано: «Ты разве не знаешь, что сделал твой Господь с владельцами слона? Разве не обратил он их козни против них самих? И послал Он на них птиц стаями, которые забрасывали их камнями из обожженной глины (*сиджджил*), и сделал их Он как нива, с которой собрали зерно (*ка-‘асфин ма’кӯлин*)» (105:1–5).

В «Сйре» можно обнаружить и термины *басал* и *фӯм* в его, вероятно, диалектальном варианте *сӯм*. После переселения в Йасриб Муҳаммад семь месяцев проживал на нижнем этаже в доме Абӯ Аййуба ал-Ансарӣ (ум. в 672 г.). Каждый вечер сподвижник и его жена подавали пророку ужин и однажды приготовили для него «репчатый лук или чеснок» (*ўа-қад джа‘алнā ла-ху басалан аў сӯман*). Ощутив запах этого растения (*аш-шаджара*) Муҳаммад не притронулся к пище и отослал её хозяевам, пояснив, что «он – человек, который состоит в тайной беседе (*анā раджулун унāджй*)» (Ибн Хишām 1990. Т. 2: 140-141).

В комментарии к рассматриваемому кораническому фрагменту Ибн Хишām отмечает, что термин *фӯм* обозначает пшеницу (*ал-хинта*). В своем предположении он опирается на стихотворную строку Умайи б. Абӣ-Ҷ-Ҷалта ас-Ҷафӣ (ум. в 630 г.), который, согласно Ибн Қутайбе (828–889), «прочитав древние писания из писаний Аллāха, <...> повествовал в своей поэзии о пророках и приводил предания из преданий людей Писания, сообщая множество слов, незнакомых арабам» (Ibn Qotayba 1904: 279).

Лишённый контекста фрагмент этот остается сложным для понимания: на больших, похожих на цистерны чашах¹⁸⁹ из чёрного дерева, возложены некие небольшие предметы (наконечники стрел или копий), сравниваемые со слитком серебра среди чистейшей пшеничной муки (*фаўқа шйзā мисли л-джаўāбй̄ ‘алай-хā // қит‘ун ка-л-ўазй̄ли фй̄ ниқй̄и фўми*) (Ибн Хишām 1990. Т. 2: 177), поэтому судить о предложенном Ибн Хишāmом значении термина *фўм* весьма затруднительно.

В *ҳадй̄сах* при этом сообщается, что Муҳаммад запрещал приближаться к мечети тем, кто утолял голод луком (*бақал*) или чесноком (*сўм*). Ощувив запах, исходящий от зелёных овощей (*ҳадирāt мин буқўл*), приготовленных в котле или поданных на подносе, Муҳаммад отказывался от них и отдавал сподвижникам опять же на основании того, что он состоит в тайной беседе с теми, с кем они не состоят (The Translations of the Meanings of *Saḥīḥ al-Bukhārī*... 1997. Vol. 1: 470—472 (853—856); Vol. 7: 222 (5451—5452); Vol. 9: 276 (7359)).

Недостаток материалов из доисламской поэзии не позволяет нам сделать окончательных выводов, насколько указанные в Коране или какие-либо другие овощные культуры были включены в рацион современников пророка.

Помимо рассматриваемых выше терминов обращает на себя внимание также ряд специй – *ҳардал* (некое растение с общесемитским названием, традиционно идентифицируемое с горчицей (*Sinapis*), *райҳāн* («базилик; «ароматические травы») и *занджабй̄л* («имбирь»).

Что касается термина *ҳардал*, в Коране он используется в двух *āйатах* в качестве метафоры крайне незначительного веса: «И устроим Мы весы для дня воскресения. Не будет обижена душа ни в чём; хотя было бы это весом горчичного зерна (*фа-ин кāна мисқāла ҳаббатин мин ҳардалин*), Мы принесём и его. Достаточны Мы как счётчики!» (21:47); «О сынок мой! Если

¹⁸⁹ Ср. 34:13: «Делают они ему, что он пожелает, из алтарей, изображений, чаш, как цистерны (*ўа-джифāнин ка-л-джаўāби*), и котлов прочных...».

это будет на вес горчичного зерна (*ин таку мисқала ҳаббатин мин ҳардалин*) и будет в скале, или в небесах, или в земле, – Аллāх выведет его. Поистине, Аллāх мудр и сведущ!» (31:16). Эти *āйаты* напоминают об одной из притч Иисуса: «Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и посеял на поле своем, которое, хотя меньше всех семян, но, когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его» (Матф. 13:31-32; ср. Марк. 4:31-32; Луки 13:19).

Интересно употребление термина *райхāн*, который, также встречаясь лишь в двух *āйатах*, выступает неизменным атрибутом как сада земного, так и наилучшего из садов в райской иерархии: «И землю Он положил для тварей. На ней – плоды (*фй-хā фāкихатун*), и пальмы с обёртками (*ўа-н-наҳлу зāту-л-акмāми*), и злаки с листьями (*ўа-л-ҳаббу зў-л-‘асфи*), и благоуханные травы (*ўа-р-райхāну*)»* (55:10-12); «А если он из приближенных, то – покой (*фа-раўхун*), и благоуханные травы (*ўа-райхāнун*), и сад благодати (*ўа-джаннату на ‘ймин*)»* (56:88-89).

В одной из поэтических сцен винопития, очень точно запечатлевших особенности арабийской урбанистической культуры, мы видим, что вино подавалось не только в изысканных сосудах, но и сервировалось с использованием ароматных специй: «И [пред нами стоял] сияющий сосуд с верхушкой, увенчанной поверх затычки кручёным стеблем базилика... (*ўа-л-кўбу азхару ма‘сўбун би-қуллати-хи // фаўқа с-сийā‘и мина р-райхāни иклйлу*) (‘Абда б. ат-Ṭабйб, XXVI:74; The Mufaḍḍalīyāt... 1918. Vol. 1: 291).

В близком по смыслу контексте один раз в Коране использован заимствованный из санскрита через персидский язык термин *занджабйл*, указывающий на корневище тропического растения семейства Имбирные (*Zingiberaceae*), который происходил из Юго-Восточной и являлся одной из наиболее ценных видов специй, поставляемых из Индии (Miller 1969). Упоминание в тексте Корана *занджабйла*, который согласно Лейну культивировался в Йемене и Омане (Lane 1863: 1256), было, вероятно,

призвано подчеркнуть изысканный и ни с чем не сравнимый вкус райского напитка из источника *салсабил*, поданного в драгоценной чаше (76:17). В поэтическом описании путешествующих в кузовах (*ахдāдж*) женщин – неопытных юных (*гарā’ир абкār*) дев и почтенных дам (*’ун кирām*) мы узнаём о том, что перед употреблением в вино могли смешивать с плодовым соком: «В их речи как будто бы прохладное вино смешалось с мягким и увядшим сорванным плодом граната (*ка-анна ш-шамӯла хāлаҗат фй калāми-хā // джанийан мина р-румманни ладнан ўа-зāбилā*)...» (Лабїд, XL:46; Die Gedichte des Lebīd... 1891: 22).

3.4.7. Приготовление пищи

Аравитяне издревле научились получать огонь в первую очередь путём высверливания, используя различные виды древесины, доступной в полупустынной зоне (*’афār, марх, саўўās, мардж, мандж*). Острую твёрдую деревянную палочку (*занд*) упирали в основу более мягкой древесной породы (*занда*), обладающей восприимчивой к огню структурой, и вращали до образования тления¹⁹⁰: «Видели ли вы огонь, который высекаете (*а-фа-ра’айтуму н-нāра ллатй тўрўна*)? Разве вы произвели дерево его, или Мы – произведшие (*а-антум анша’тум шаджарата-хā ам наҳну л-мунши’ўна*)? Мы сделали его напоминанием и припасом для людей, находящихся в пустыне *джа’алнā-хā тазкиратан ўа-матā’ан ли-л-муқўйна*)» (56:71–73).

В другом *āйте* говорится: «Он – тот, который сделал вам из зелёного дерева (*аш-шаджар ал-аҳдар*) огонь, и вот – вы от него зажигаете» (36:80). Возможно, здесь речь идет о кустарнике *’ушар (Calotropis procera)*, листья которого более широкие, чем у вышеупомянутых растений, а древесина содержит хлопкообразное, легко воспламеняемое вещество. «Зелёным

¹⁹⁰ В поэзии образ высверливающей огонь палочки указывает на щедрость и другие выдающиеся положительные качества. «У меня есть сверло, которым зажигают огонь, если сверло скупца даёт осечку или слишком коротко (*ўа-лийа з-занду ллазй йўрā би-хи // ин кабā занду ла’ймин аў қасур*)» (ал-Маррār б. Мунқиз, XVI:48; The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 153; Vol. 2: 56). Ср.: «Что сочетает из добродетелей юноша, облечённый властью, так это щедрость и зажигательное сверло (*ўа-мин хайри мā джама’а н-нāши’у л-му’аммаму хйрун ўа-зандун ўариййун*)» (Абў Зу’айб, 7:12; Абў Са’йд ас-Суккарй 1965. Т. 1: 102).

деревом» может быть и кустарник *гадā* (*Haloxylon persicum*). Его твёрдая сухая древесина горит очень долго почти бездымным ярко-красным огнём и распространяет сильное тепло (Mandaville 2011: 102). Раскалённый пепел сохраняет свою структуру в течение длительного времени, что очень подходит для выпечки хлеба или приготовления мяса (Doughty 1921. Vol. 2: 493; Musil 1928: 66, 113). Рабӣ‘а б. Мақрӯм сравнивает наконечник копья с полыхающей головнёй кустарника *гадā* (*ўа-асмара ҳағғийин ка-анна синāна-ху // шихāбу гадан шаййа‘ту-ху фа-талаххабā*) (Рабӣ‘а б. Мақрӯм, СХШ:10; The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 734). Музиль отмечает, что в ряде песчаных районов Аравии эти деревья высотой 4–5 м формировали целые рощи и долго сохраняли весеннюю свежесть (Musil 1908: 14). Собираание дров – женская обязанность (ср. 111:4).

О горящей древесине в качестве источника тепла и освещения в пустыне Коран сообщает во фрагментах, повествующих о встрече Мӯсы с Господом, представшим перед пророком в виде горящего куста. Увиденный вдали огонь пророк принимает за костёр, разведенный людьми на месте стоянки, от которого он мог бы взять головню – *қабас* (20:10); *шихāб қабас* (27:7); *джазўа мин ан-нār* (28:29).

В условиях пустыни, приготавливая себе пищу, охотник мог не потрошить пойманную добычу. Часто он лишь перерезал животному горло и начинал готовить его на огне вместе со шкуркой и внутренностями (Doughty 1921. Vol. 2: 40, 145, 238). Обычно мясо отваривали в металлическом котле, но существовал и способ кипячения воды, молока или отваривания мяса в особым образом подготовленной ямке, куда бросали раскалённые в огне камни¹⁹¹. Подобный способ приготовления пищи называется *радйфа* (Jacob 1897: 90; Kosegarten 1854: 222; Lane 1863: 1099).

Единственное упоминание о способе приготовления блюда в Коране обнаруживается в истории о гостях Ибрāхима: «И вот пришли Наши

¹⁹¹ Ср.: «Побойтесь огня, топливом для которого люди и камни (*ўақўду-хā н-нāсу ўа-л-ҳиджāрату*)» (2:24); «Охраняйте свои души и свои семьи от огня, растопкой для которого – люди и камни (*ўақўду-хā н-нāсу ўа-л-ҳиджāрату*)» (66:6).

посланцы к Ибрāхїму с радостной вестью, сказали: „Мир!“ И он сказал: „Мир!“ – и не замедлил прийти с запечённым на раскалённых камнях ягнёнком»* (‘иджл ханїз, 11:69).

Довольно часто в поэзии описывается, как голодные люди не в силах побороть свое нетерпение отведать мяса:

Для собравшейся голодной родни я часто торопился доварить ещё не готовое мясо, под которым бурлил котёл.

ўа-му‘аррадин тағли л-марādжилу тахта-ху // ‘аджалту табҳата-ху ли-рахтин джуўўа ‘и

И всякий лохматый бывал у меня и, не в силах сдержаться, протягивал правую руку, клянясь: «Ты же сготовил!

ўа-ладай-йа аш‘асу бāситун ли-йамїни-хи // қасаман ла-қад андаджта лам йатаўарра ‘и

(ал-Ҳāдира, VIII:20–21;

The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 60–61)

Сделав привал, мы подняли [на копьях] создающие тень накидки, и закипели котлы с мясом для отряда.

ламма ўарадна рафа ‘на зилла ардийатин // ўа-фāра би-л-лахми ли-л-қаўми л-марādжилу

Куски тёмно-красные и красные с белыми прожилками, не доведённые до готовности: лишь только кипение изменило цвет мяса, его тут же съели.

ўардан ўа-ашқара лам йунхи’-ху // ма гаййара л-ғалиу мин-ху фа-хўа ма ‘кўлу

(‘Абда б. ат-Ғабїб, XXVI:49–50;

там же: 284–285)

Очаг обычно представляет собой низкую, окружённую валом камней яму¹⁹², в которой медленно тлеет огонь, поскольку в бедной древесине Аравии к топливу относятся с большой экономией. Даже на вражеской территории традиционно вырубались только те кусты, которые непригодны в корм скоту (Doughty 1921. Vol. 1: 260). В засушливом климате хорошо сохраняются следы такого очага, даже если племя давно уже покинуло место стоянки. Это заставляет проезжающего мимо всадника с грустью вспоминать

¹⁹² «Когда человек путешествовал и делал привал, он брал четыре камня, присматривал из них самый красивый и избирал его своим богом, а остальные три делал подставками (*асāф*) для своего котла (*кидр*). Когда же он отправлялся в путь, то оставлял его. А когда делал следующий привал, то поступал так же» (Абў-л-Мунзир Хишām б. Мухаммад б. ас-Сā’иб ал-Калбї 1995: 33).

те дни, когда он жил в этом месте в палатке или встречал там свою возлюбленную:

Я гляжу на её стоянку у прудов Сйдана – не стёрлись следы.
ўа-арā ла-хā дāран би-агдирати с-сйдāни лам йадрус ла-хā расму
 Это лишь пепел потухший, сберегли его от ветров чёрные горы.
иллā рамāдан хāмидан дафа‘ат // ‘ан-ху р-рийāха ҳаўāлидун
суҳму

И остаток канавки для стока воды. Боковины когда-то возвели
 высоко над землёй, посему сохранился и «корень» [канавки].
ўа-бақиййата н-ну‘йи ллазй руфи‘ат // а‘дāду-ху фа-саўā ла-ху
джизму

(ал-Муҳаббал ас-Са‘дй, XXI:4–6;
 The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 208–209)

В системе коранических образов огонь играет значительную роль. В потустороннем мире он выступает ключевым элементом, характеризующим ад, его функция состоит в причинении невыносимых страданий грешникам. Огненная стихия, создающая пространство ада, представлена и в земном мире: кораническое солнце, отождествляемое с адским огнём (18:86, 90); почти все природные катаклизмы, уничтожившие неправедные народы (Toelle 2001: 212–213); горящий куст как символическое богоявление (20:9–14; 27:7–9; 28:29–30); и, наконец, земной огонь, которым пользуются люди (36:79–80; 56:70–73). Коран содержит множество корней, базовое значение которых связано с горением, разжиганием огня, его термическим воздействием и приготовлением пищи на огне. В подавляющем большинстве случаев они используются в эсхатологических сюжетах в метафорическом значении. Например, в истории о потопе дважды упоминается, что соединению земных и небесных вод предшествовало закипание печи *таннūr* (отличалась большой теплоемкостью и экономичностью при расходе топлива, см. 11:40; 23:27). Этот древнейший термин, этимологически восходящий к протосемитской корневой основе TN, распространился по всему Ближнему Востоку.

На протяжении всего коранического текста подчеркивается колоссальная роль питания в жизни человека, поэтому неудивительно, что

призванные ошеломлять человеческое сознание картины наказания и вознаграждения в последующей жизни изображаются именно посредством алиментарных образов (Hoffmann 2015: 303-325).

Разожжённый и постоянно поддерживаемый Аллāхом огонь (*нāру л-лāхи л-мӯқадатун*, 104: 6; *кулла-мā ҳабат зиднā-хум са'йран*, 17: 97) целиком заполняет пространство ада, превращая его в кипящий костёр (*тафӯру*, 67: 7), пламя которого вздымается сводом (*му'сада*), поддерживаемым горизонтальными колоннами (*'амад мумаддада*) (104: 8–9), и навесом окружает грешников (*аҳāта би-хим сурāдику-хā*) (18: 29), так что «они не отвратят огня от своих лиц, как и от спин, и не будет им помощи» (21: 39).

Описываемый в Коране ад представляет собой сочетание огня и воды, клокочущей в котле над костром, в «тени чёрного дыма» (6:43). Грешников то тащат в кипяток (*хамйм*), прежде чем поджечь (40:71–72), то их прежде бросают в бушующее пламя (*джаҳйм*), а затем ошпаривают кипятком (44:47–48), то они бродят между геенной (*джаханнам*) и кипятком (55:43–44).

С одной стороны, грешники в одеждах из огня (*сийāбу-хум мин нāрин*, 22:19) или смолы (*сарāбйлу-хум мин қатирāнин*, 14:50) будут служить грудой горючего материала для такого костра – дровами (*ҳасаб*, 21:98; *ҳатаб*, 72:14) и топливом (*ўақӯд*, 2:24; 3:10; 6:66). С другой – Аллāх станет их поджаривать (*нуслй-хим*: 4:56, ср. 4:30; 4:115; 74:26) на костре, обдирающем и опаляющем кожные покровы (*наззā'а ли-ш-шаўā*¹⁹³: 70:16; *лаўўāха ли-л-башари*: 74:29). В результате «растапливается от этого то, что у них в утробах, и кожа» (*йусхару би-хи мā фй бутӯни-хим ўа-л-джулӯду*)»* (22:20). Этот процесс «запекания» будет длиться бесконечно, ведь «всякий раз, как готовится их кожа (*кулла-мā надиджат джулӯду-хум*)», она тут же будет заменена на новую (4:56).

¹⁹³ Интересно, что термин *шаўан*, обозначающий кожу, покрывающую голову в том месте, где растут волосы, либо поверхность тела, поражение которой не влечет за собой смерти, образован от корневой основы *ш-ў-й* с базовым значением «жарить, печь, отваривать (мясо)» (Lane 1863: 1625). Например: «И весь день повара занимались приготовлением мяса, поджаривая нарезанные куски или спешно отваривая в котле (*фа-залла тухātu л-лаҳми мин байни мундиджин // сaфйфа шиўā'ин аў қадйрин му'аджджали*)» (Имру' ал-Кайс, м.: 67; Die Sieben Mu'allakāt... 1891: 4).

Согласно Корану грешники в аду будут «вкушать наказание огнем» (3:181; 8:14, 50; 22:9, 22; 32:20; 34:42; 54:48) в самом прямом смысле, «пожирая огонь в свои животы» (2:174). Ещё они будут кормиться особыми растениями. *Дарй*‘ (88:6) – высохший и лишенный питательных веществ пастбищный колючий кустарник *шибриқ* (*Zilla spinosa*) с горькими на вкус плодами, произрастающий в Наджде и Тихāме, иногда упоминается в древней поэзии как пример плохого корма, иссушающего вымя верблюдиц (Mandaville 2011: 278; Lane 1863: 1788):

И ограничены [молоконосные верблюдицы *лиқāх*] стеблем сухого кустарника и потому все они оскудевшие молоком, с выступающими хребтами да рёбрами...

*ўа-ҳубисна фй хазами д-дарй’и фа-куллу-хā // ҳадбā’у бāдийату
д-дулў’и джадўду*

(Қайс б. ‘Айзāра, 116:8;
Kosegarten 1854: 254)

У растения *заққўм* также, вероятно, есть свой прототип, распространенный в Южной Аравии, в Коране же оно описывается как «дерево, которое выходит из корня геенны, соцветия его (*тал’*) подобны головам *шайтāнов*»* (37:64), «как расплавленная медь, – кипит оно в животах, точно кипит кипяток»* (44:45–46). Все эти отвратительные яства, порождаемые огнем, характеризуются как «еда удавляющая» (*та’ām зў гусса*) (73:13).

Пьют грешники воду, подобную расплавленной меди (18:29), из источника, достигшего предела кипения (88:5). Проливаясь на их головы (22:19; 44:48), это огненное питьё (*шарāб*), или смесь (*шаўб*) из кипятка (6:70; 10:4; 37:67; 38:57; 78:25; 56:54, 93; 78:25), «опалает лица» (18:29) и «рассекает их внутренности» (47:15). Оно не способно погасить жажду грешников, которые «будут пить, как пьют поражённые болезнью верблюды» (56:55). Дополнением такому «рациону» служит гной (*гассāқ*, 38:57; 78:25), гнилая вода, которую грешники «лакают, едва проглатывая» (14:16), и помои (69:36).

Возвращаясь к «пище мира сего» и занятиям, связанным с добычей «хлеба насущного», вновь отметим, что Коран содержит упоминания ряда важнейших для региона культурных растений: «Пусть же посмотрит человек на свою пищу, как Мы пролили воду ливнем, потом рассекли землю трещинами и взрастили на ней зёрна, и виноград, и траву, и маслины, и пальмы, и сады густые, и фрукты, и растения на пользу вам и вашим животным (80:24–32).

Подробная номенклатура, связанная в Коране с финиковой пальмой, выращиванием злаковых (ячмень, крупный овёс, шедший на приготовление хлеба, дурра, пшеница, просо) и садоводством, несомненно, не менее богата, чем соответствующая номенклатура, связанная с животноводством.

Важными элементами рациона были несколько традиционных блюд из зерновых, верблюжье, козье и овечье молоко, топлёное масло (*самн*), мёд диких пчёл, мясо мелкого рогатого скота и, возможно, курятина. Верблюжати́на была в первую очередь частью ритуальной/пиршественной трапезы. Мясо готовили на огне доступными способами. В прибрежных районах частью рациона была рыба. В Аравии накануне возникновения слама существовала ярковыраженная культура винопития, производился ряд опьяняющих напитков.

Пищевые запреты, установленные Кораном, – это ещё одно важное свидетельство глубокой вовлеченности «жителей торговых селений» (*ахл ал-қура*) в религиозные и культурные процессы, характерные для всего обширного транспортного коридора. Важной частью новой мусульманской идентичности стало, с одной стороны, принятие ряда норм, а с другой – демонстративное отторжение важных традиций, имевших религиозную коннотацию (например, винопития). В целом у нас нет серьезных оснований предполагать, что рацион жителей сирийских провинций Византии, с которой Аравия обменивалась и сельскохозяйственной продукцией, как и образ их жизни в целом кардинальным образом отличались от рациона и образа жизни оседлого населения Аравии.

С учетом того, что значительные территории Внутренней Аравии принадлежали к зоне рискованного земледелия и голод был здесь хорошо знаком, нельзя не признать, что жители оседлых центров употребляли в пищу достаточно сбалансированный набор продуктов, в основе которого было заложено взаимодействие оседлой и кочевой составляющих общества Аравии той поры. В этом отношении замечателен стих ал-Маррāра б. Мунқиза, являющий собой пример вечного соперничества оседлых и кочевых жителей Аравии:

Сколько злонравных юношей ты видишь, крепко привязанных к стаду красных и чёрных.

ўа-ка-аййин мин фатā сў'ин тарай-хи // йу'аллику хаджматан хумран ўа-джўнā

Каждый скупится на выплату долга за них, подвергаясь порицанию, и всё же передаёт в наследство племени других.

йаданну би-ҳаққи-хā ўа-йўзамму фй-хā // ўа-йатруку-хā ли-қаўмин āхарйнā

Хотя ты видишь верблюдов у кого-то помимо нас, в то время как мы оказались в том положении, когда у нас нет ни одной дойной верблюдицы,

фа-инна-ки ин тарай ибилан сиўā-нā // ўа-нусбиҳу лā тарайна ла-нā лабўнā

Зато у нас есть благоденствующие огороженные сады – дар Бога, Господа миров.

фа-инна ла-нā ҳазā'ира нā'имāтин // 'атā'а л-лāхи рабби л-'āламйнā

[Финиковые пальмы] корнями ищут скопление воды и пьют её обильно, пока не утолят жажду.

талабна л-баҳра би-л-азнāби ҳаттā // шарибна джамāма-ху ҳаттā раўийнā

Они соперничают в высоте с двумя отвесными склонами долины 'Ушайй: они плодоносят, вовсе не заботясь о неурожайных годах.

тутāўилу муҳримай судудай ушаййин // баўā'ика йубāлинā с-синйнā

Их кроны при каждом порыве ветра напоминают девчонок, таскающих друг друга за вихры.

ка-анна фуру'а-хā фй кулли рйҳин // джаўāрин би-з-заўā'ибн йантасийнā

Они дочери Судьбы, не взирающие на бездожде: когда не выживают пасущиеся верблюдицы, [пальмы] продолжают жить.

*банātu д-дахри лā йаҳфилнā маҳлан // изā лам табқа сā’иматун
бақийнā*

В гиблые годы они тянутся вверх, не склоняясь под натиском засухи.

*изā кāна с-синūна муджаллиҳāтин ҳараджнā // ўа-мā ‘аджифна
мина с-синīна*

Дочери их дочерей также не страдают от жажды, обильно поглощая влагу, тогда как дочери других изнывают.

*банātu банāti-хā ўа-банātu уҳрā // сaўāдин мā сaдīна ўа-қад
раўйнā*

Гость совершает своей путь, а затем под их сенью делает привал в почётном месте, пока не отправится дальше.

*йасīру д-дайфу сумма йаҳуллу фй-хā // маҳаллан мукраман ҳаттā
йабйнā*

Поэтому это наше богатство и оставшаяся награда, так избавь нас от некоторых своих упрёков, о путешествующая в кузове!

*фа-тилки ла-нā ғинан ўа-л-аджру бāқин // фа-ғуддй ба‘да лаўми-
ка йā за‘йнā*

(ал-Маррāр б. Мунқиз, XIV:1–11;
The Mufaḍḍaliyāt... 1918. Vol. 1: 123–126)

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Коран жил и живёт в своих толкованиях, постоянно «развёртываясь в будущее», но для нас в этой работе был важен только тот исторический момент (610-632 гг.), когда текст Корана зафиксировал реальную картину жизни общества Аравии в эпоху, сыгравшую важнейшую роль не только в истории Ближнего Востока, но и всего человечества. Проблема состоит в том, чтобы научиться отделять элементы этой эпохи от множества последующих наслоений и извлекать из текста нужную нам историко-культурную информацию, необходимую для повышения уровня нашего понимания текста. Не секрет, что бесчисленные толкования Корана, как правило, вынуждают нас воспринимать значения, заведомо восходящие к иному образу мысли, местам и эпохам. Не менее важно и то, что, как отмечает Гуревич, «основные понятия, которыми пользуются гуманитарные науки, сложились в Новое время, и применение этих понятий к обществам далекого прошлого чревато опасностью приписать им такие отношения, которых тогда не существовало, по крайней мере, в развитом, сложившемся виде» (Гуревич 1984: 12). Нам представляется, что предложенный подход, основанный на контекстном анализе коранической терминологии, в значительной степени снимает это противоречие: мы идём от текста Корана, пытаясь выявить и в дальнейшем опираться на способы мировосприятия жителей Аравии времён пророка.

Основой наших реконструкций стало понимание того, что основным адресатом коранических проповедей были, несомненно, жители городов и оазисов. Если быть более точным, это *ахл ал-қурā* («жители поселений, расположенных на караванных маршрутах»). Мухаммад, равно как и упомянутые в Коране пророки, праведники и страстотерпцы, герои и мудрецы, сам вышел из этой среды, и именно «жители торговых селений» вместе с ним и «под себя» создавали ислам как новую религиозно-политическую систему. Коран предоставляет нам бесчисленные примеры

описания образа жизни *ахл ал-қурā*. Это не только организация караванов и посредническая торговля, но и орошение, обработка земли, садоводство... Так, ат-Тā'иф, важный транзитный пункт на Пути благовоний, был и центром орошаемого земледелия. Жители города не только обеспечивали охраняемую ночёвку, питание и водопой караванам и караванщикам, но и активно поставляли сельскохозяйственную продукцию и вино в города внутренней Аравии, отдельные виды фруктов в Сирию, вино в Индию, занимались верблюдоводством и бортничеством. Даже переносные конструкции, палатки различного типа упомянуты в Коране в контекстах, свидетельствующих об их использовании в пространстве оседлых поселений. Противопоставление кочевому миру не выражено резко и прямо, но прекрасно прослеживается через негативные и позитивные коннотации в эсхатологических сюжетах. Если образная система, связанная с адом, построена на реалиях мира кочевого, то рай – это чудесный плодовый сад с роскошными дворцами, архитектура и убранство которых свидетельствуют о теснейшем взаимодействии со Средиземноморьем и Персией. Сегодня мы можем себе отчётливо представить не только основной круг занятий современников пророка, но и то, чем они питались и как одевались. В последнем случае мы вновь отмечаем влияние персидской и средиземноморской культур.

Особенности аравийской повседневности указанного периода свидетельствуют о том, что, несмотря на серьёзнейшие и крайне отрицательные для Аравии изменения в торговой и политической конъюнктуре, которые во многом и послужили причинами возникновения здесь нового религиозного движения, уровень развития в рамках «большого транспортного коридора» всё-таки продолжал оставаться близким соответствующему уровню цивилизаций, граничивших с полуостровом на северо-западе и востоке. Оживлённый перекресток не может быть периферией. Тому есть бесчисленные доказательства: арабы смогли в кратчайшие сроки разгромить две сильнейшие армии мира; множество дошедших до нас египетских папирусов с деловыми текстами на арабском

языке, которые синхронны древнейшим рукописям Корана, свидетельствуют о легкости, с которой на покоренных территориях создавалась новая арабская и арабоязычная администрация. История показывает нам, что эта администрация работала очень эффективно, а значительную её часть составили выходцы с Аравийского полуострова, которые явно не просто контролировали работу местных «технических специалистов», но и смогли в кратчайшие сроки перевести документооборот на арабский язык. Это свидетельствует, с одной стороны, о наличии в арабском языке I-II веков *хиджры* необходимых языковых ресурсов, а с другой – говорит о том, что ареал проникновения арабского языка был к этому времени много шире собственно территории Аравии. Ясно, что в интересующий нас период уровень арабизации не только Южной Сирии, Заиорданья и Приевфратья, но и торговых коридоров, ведущих в Египет и Средиземноморье, был уже достаточно высоким. Об ареале распространения арабского языка свидетельствует письмо правителя Пенджикента Деваштича (ум. в 722 г.), арабский текст которого, выполненный на коже, был обнаружен в 1933 г. на горе Муг, на южном берегу Зеравшана. Письмо, составленное по указанию Деваштича, было отправлено арабскому правителю Хорасана ал-Джаррāху и датируется 718-719 гг. (Крачковский 1955а: 110-115; 1955b: 182-212)¹⁹⁴.

В этот же период арабы во многом под влиянием римских образцов строят несколько городов-лагерей: «Представление о Фустāте, Басре и других городах-лагерях как о беспорядочном море палаток, которому нужно было много времени для превращения в настоящий город, далеко от истины. Действительно, первые два-три года Басра и Кūфа были обычными лагерями с временными жилищами – палатками и шалашами, которые снимались, когда войско уходило в поход. Удивляться и видеть в этом какую-то специфику не приходится. Примечательно, что уже в 638 г., едва утвердившись в Месопотамии, арабы превратили эти лагеря в стационарные

¹⁹⁴ Сегодня и это письмо, и несколько образцов ранних арабских папирусов из Египта хранятся в Институте восточных рукописей РАН.

поселения. Басра, застроенная одним-двумя годами раньше, имела, видимо, хаотическую планировку, зато застройка Кūфы была регламентирована специальным распоряжением халифа ‘Умара (правил в 634-644 гг.), по которому главные улицы должны были иметь в ширину 40 локтей, а второстепенные – 30 и 20 локтей, город был разделен на участки под застройку по 3600 кв. локтей. В этом сообщении любопытно совпадение указанных размеров улиц с нормами, принятыми при планировке римских городов, в которых главная широтная улица – *decumanus maximus* – должна была иметь в ширину 40 шагов, а поперечные, *cardo*, – 20 шагов. Это можно было бы счесть случайностью, если бы такие же совпадения не встречались и в других нормах, принятых среди арабов в первые десятилетия ислама: например, порядок раздела добычи, установленный как будто бы Кораном, поразительно совпадает с принятым в римской армии. Видимо, он стал обычным для арабов ещё в ту пору, когда они служили во вспомогательных отрядах на сирийской пограничной линии Римской империи. Несомненно, что за несколько веков контактов с Римом, а затем с его наследницей Византией, арабы восприняли многие правовые и другие нормы, ставшие для них привычными, своими» (Большаков 1982: 160).

К концу первого века *хиджры* мусульманские купцы оказались на южном побережье Китая, активно действовали на восточноафриканском побережье, но они лишь продолжили традиционное участие аравитян в международных торговых операциях, на маршрутах, объединяющих Восточное Средиземноморье, Аравию, Африку, Индию, Китай. Вспомним ещё раз, что торговые пути в древности и средневековье играли ключевую роль в обмене знаниями. Очевидно, что территории, активно участвовавшие в транзитной торговле, имели здесь преимущество перед всеми остальными.

Наконец, именно тогда в Аравии возникла идеология, успешно доказавшая свою «конкурентоспособность» в схватке за умы и души многих и многих миллионов адептов других, более древних и развитых религиозных систем. Ислам побеждал легко потому, что его предписания, образы,

сказания по большей части были «своими» на всем обширном пространстве посреднической торговли, расположенном вдоль важнейших ветвей Пути благовоний. Мусульмане и сегодня торгуют легко и непринужденно, а Коран, живя и развиваясь в своих толкованиях, остаётся одной из наиболее почитаемых книг на земле.

Полученные результаты исследования позволяют выявить многие особенности живых и противоречивых процессов, которые шли в обществе оседлых центров Аравии накануне возникновения ислама и во многом сформировали тот его первоначальный облик, который позволил в самые короткие сроки создать огромное мусульманское государство, раскинувшееся от Пиренеев до Китая.

ПОЛОЖЕНИЯ, ВЫНОСИМЫЕ НА ЗАЩИТУ

1. Лексика Корана – важнейший источник по этнографии повседневности Аравии рубежа VI–VII вв. Нам представляется, что предложенный подход, основанный на принципе «Коран объясняет сам себя» и использующий сравнительный контекстовый и диахронный анализ лексико-семантических групп языка Корана на основе сопоставления с языковым материалом эпохи (VI–VII вв.) и общесемитским лексическим фондом, убедительно показал свою эффективность.

С помощью анализа коранической терминологии выделены и проанализированы три важнейших области материальной культуры жителей Аравии рубежа VI–VII вв.: одежда, жилище, система обеспечения (природно-хозяйственная деятельность и питание). Принципиальной сложностью являются базовые различия современной картины мира и картины мира, свойственной человеку эпохи Мухаммада. Самое членение мира происходило тогда на совершенно других основаниях, часто малопонятных нам сегодня. Между тем, анализ выявленных в тексте Корана лексико-семантических групп позволяет приблизиться к расшифровке элементов картины мира, субъективной стороны культуры жителей Аравии той поры.

2. Анализ мировидения жителя Аравии эпохи становления ислама, той картины мира, которая создавалась в процессе во многом революционной социокультурной практики показывает, что с утверждением монотеизма, новых социальных институтов и этико-культурных норм были переосмыслены и обеспечены божественной санкцией многие положения *муруўўы*, и *‘аҗабиййи*, равно как и идеальные образы мужчины и женщины. В новых условиях были, безусловно, востребованы новый счёт «родства по вере» и обязанность его превознесения, заявление о собственном превосходстве, представление о чести, ратная доблесть и презрение к опасности, терпение и самоконтроль, щедрость по отношению к мусульманам и гостеприимство. Доисламские и раннеисламские поэты, с

одной стороны, возвеличивают внутренние качества великодушных и отважных мужчин, участвующих в сражениях во славу своего племени и дела пророка, а с другой – воссоздают внешний облик «идеальной аравитянки», чья красота во многом обусловлена защищенным, размеренным и сытым образом жизни, а следовательно и высоким социальным статусом, который создают для нее деятельные мужчины. Помимо определённых физических качеств неотъемлемой частью женского образа считался источаемый ею аромат, особая манера ношения одежды, ювелирные украшения и непременно юный возраст. Имеющиеся характеристики позволяют говорить не столько о визуальном, сколько о кинестетическом образе идеального женского тела – плотного и объёмного, неспешно передвигающегося в пространстве, при этом сладостного и благоуханного. Вероятно, именно такое представление должно было складываться в сознании слушателей пророка о сотворённых и предназначенных для праведников обитательницах рая, обозначаемых в Коране целым рядом терминов, в том числе и *хūr*. Принципиальное отличие обитательниц рая от чувственных доисламских чаровниц состоит в том, что в рамках комплекса представлений, закреплённых текстом Корана, детальное описание тектоники «неземных» дев отсутствует, их внешний облик «сокрыт за завесой», на передний план выдвигается их главный атрибут – обращённый лишь на супруга взор удивительно выразительных очей, в котором сосредоточена их драгоценная девственная красота. Тем не менее, анализ коранического текста показывает, что для богобоязненных последователей пророка, стремившихся избегать соблазнов земной «любви страстей», сотворены девственницы (*абкār*) с выступающими бугорками груди (*каўā‘иб*), чья страстность сдерживается стыдливостью (*‘уруб*), сверстницы (*атрāб*) – одинакового, лучшего возраста, образ которых был создан арабийскими поэтами.

3. Три вида шерсти, упоминаемые Кораном – *асўāф* (овечья шерсть), *аўбār* (верблюжья шерсть) и *аш‘ār* (козья шерсть) – являлись основным

сырьём текстильного производства во всей Аравии. Прядение и ткачество практиковалось как оседлым, так и кочевым населением. В Аравии были хорошо известны одеяния из шёлка (*харйр*) и разные виды шёлковой ткани (*сундус*, *истабрақ*), привозимые с разных направлений и считавшиеся одним из проявлений роскошной жизни. При этом *сундус* это по преимуществу византийский, а *истабрақ* – персидский шёлк. Ткани и одежда жителей Внутренней Аравии времен пророка по происхождению и стоимости делились на три категории: грубые домотканые (шерсть), привозные йеменские (хлопок, шерсть – дорогие, но доступные) и привозные персидские и византийские (малодоступные окрашенные шерстяные ткани и различные виды шёлка).

4. В языке Корана выявлено пять терминов, обозначающих одежду: *дис̣ār*, *қамй̣с*, *джилб̣āб*, *хум̣ār*, *саўб* и *сирб̣āl*. Все эти термины являются членами одной лексико-семантической группы с родовым понятием *либ̣ās* (одежда). В том случае, когда в Коране говорится об одежде в её стоимостном измерении, используется термин *кис̣ўа*. *Дис̣ār* – верхняя одежда, представляющая собой кусок материи, в который заворачивались мужчины. Нижнюю рубаху (*қамй̣с*) носили и мужчины, и женщины, и дети. Термин *джилб̣āб* в Коране используется для обозначения широких и длинных женских накидок. *Саўб* (мн. *сий̣āб*) – основной предмет традиционной тканой одежды как кочевника, так и городского жителя Аравии. По своему покрою *саўб* – арабийский извод туникообразного базового вида одежды, возникшего в начале I тыс. до н. э. и распространённого по всему Средиземноморью. *Сирб̣āl* – предмет верхней одежды, род куртки. Термин иранского происхождения может обозначать как собственно «куртку», так и «кольчатый военный доспех». По крайней мере с начала нашей эры в Аравии отчётливо прослеживается влияние внешних культур: аравитяне, жившие вдоль границ Сирии, в одежде следовали эллинистическим традициям, которые проникали и вглубь полуострова; с другой стороны правители месопотамской Хатры на статуях одеты по парфянской моде (хитон, накидка

с рукавами, иногда штаны). Одежда жителей Внутренней Аравии, зафиксированная коранической терминологией, представляет по большей части варианты арабийского извода туникообразного базового вида одежды, распространённого по всему Средиземноморью. В то же время имеющиеся археологические материалы, синхронная Корану иконография сохранившихся изображений разного рода показывают, что в этот период широкая римско-византийская туника несомненно соседствовала в Аравии с сасанидским костюмом, связанным с кочевыми традициями Центральной Азии. Сложение традиционного костюма, который на протяжении многих веков ассоциировался с жителями Аравии, произошло уже в ходе формирования в Халифате собственной социально-нормативной системы.

5. Для обозначения украшений в Коране ключевыми являются термины *хилйа* (собир., ед. *халий*, мн. *хулийй*) и *зйна*. Родовое понятие *хилйа* от корневой основы *х-л-й* с базовым значением «дарить украшения женщине» включает в себя как исходный материал (жемчуг и кораллы), так и результат труда ювелиров. Специфика употребления понятия *зйна* (украшение) связана в первую очередь с областью значений корневой основы *з-й-н* «приукрашаться», «представлять в лучшем свете», «хвалиться чем-либо». Браслеты из золота в Коране – мнимый символ права на верховную власть, в чём, несомненно, прослеживается знакомство с соответствующими традициями соседей. Жемчуг (*лу'лу'*), красный коралл (*марджан*) и прозрачный гиацинт (*йақут*) становятся в Коране важнейшими элементами райских украшений. Коран и доисламская поэзия свидетельствуют не просто о знакомстве жителей Аравии с дорогой привозной одеждой и тканями, с разнообразными драгоценными изделиями, которые завозились в Аравию или же выполнялись здесь с использованием драгоценных металлов и камней. Ко времени пророка и то и другое давно находилось в обиходе богатых жителей и жительниц арабийских городов, которые в этом отношении, по-видимому, мало отличались от городских центров, прилегавших к Аравии византийских и сасанидских провинций.

Кораническая проповедь естественным образом превращает дорогостоящие предметы в важную часть посмертного вознаграждения праведников.

6. В Коране зафиксирован ряд терминов с общим значением места прекращения движения – стоянки/стойбища, таких как *ма'ўā*, *ма'āб*, *мубаўўа'*, *масўā*, *мақīл*, *муқām*, *мафāза*, *мултаҳад*, *нузул*, *манзил*, в основном встречающихся в эсхатологических сюжетах. Термины, которые в поэзии могут использоваться для обозначения стоянки/стойбища, имеют в Коране либо нейтральные значения, либо используются для обозначения мест оседлого поселения. Термин *қарйа* (мн. *қурā*), семантика корневой основы которого связана с представлением о месте, имеющем водный источник, в Коране обозначает, в первую очередь, поселение, расположенное на одном из караванных маршрутов. Термин сиро-арамейского происхождения *мадйна* в Коране обозначает, прежде всего, города соседних с Аравией государств. Он используется для противопоставления Йасриба (*мадйна*), Мекке (*умм ал-қурā*). При этом подчёркивается, что новое местопребывание Мухаммада после *хиджры* обрело статус «города посланника Аллаха».

7. В Коране в лексико-семантическую группу «жилище» с родовым понятием *байт* входит серия терминов, представляющих многообразие построек, характерных для кочевого и оседлого населения Аравии. Это собственно *байт*, а также *сурāдиқ*, *хайма*, *'урўш* (ед. *арйш*), *ҳуджра*, *зулла*, *бунйāн*, *бинā'*, *ҳисн*, *сйса*, *бурдж*, *сарҳ* и *қаср*. Термин *байт* как понятие родовое «покрывает» всё это многообразие. Ему во многом близок и термин *маскан* (мн. *масāкин*) с нейтральным значением «жилище». Из переносных и временных жилищ в Коране косвенным образом упомянуты круглые по своей форме палатки из красной кожи (*тирāф*, *қубба*). Заимствованный из персидского термин *сурāдиқ* обозначает полотняный навес у входа в здание, натянутый над внутренним двором дома, или ограду без крыши. *Хайма* представляла собой предназначенную для сезонного проживания лёгкую каркасную постройку, сооружённую из жердей и устланную сверху различными материалами (от пальмовых листьев или длинных стеблей до

тканевых полотнищ). Стены такого сооружения (палатки или шалаша) могли быть как тканевыми, так и из плетёного кустарника. Они могли служить элементом рыночной инфраструктуры или обозначать водружаемый на верблюда кузов из жердей, в котором путешествовали женщины. Термин *худжра* мог использоваться для обозначения помещений и построек самого разного типа, общим для которых было использование в конструкции веревок и жердей, термин *зулла* (мн. *зулал*), по-видимому, – простейший навес из пальмовых веток. Анализ серии коранических терминов, связанных с обозначением мобильных, легко разбираемых построек, указывает на то, что такие постройки (палатки, навесы, выгородки различного типа) составляли важную часть жилого пространства оседлых поселений, соседствуя со стационарными жилищами и дополняя их. Известная нам по описаниям европейских путешественников традиционная чёрная прямоугольная бедуинская палатка из волоса или шерсти (*байт аш-ша'р*) существовала во времена пророка в виде различных вариантов каркасных построек (*хайма*). Судя по всему, стандартный облик такой палатки ещё не сформировался окончательно, но принципы, лежавшие как в её конструкции, так и в организации жилого пространства, в той или иной степени, несомненно, реализовывались при возведении разного рода каркасных и навесных конструкций, упомянутых в Коране.

8. В Коране используется семь терминов для обозначения стационарных жилищ – *бунйāн*, *бинā'*, *ҳисн*, *сйса*, *бурдж*, *сарх* и *қаср*. Термин *бунйāн*, восходящий к корневой основе *б-н-й* с базовым значением «строить», «возводить», «сооружать», употреблялся в нейтральном значении (строение, сооружение, постройка). Вторым термином, восходящим к той же корневой основе, является *бинā'* (свод). Большую часть среди терминов, обозначающих в Коране «городские постройки», составляют в первую очередь названия жилищ укреплённых: термин *ҳисн* (укрепление) обозначает по преимуществу укрепленный квартал; термин *сйса* (твердыня) в Коране обозначает укрепления в Йасрибе, находившиеся в квартале,

принадлежавшем иудейскому племени банū қурайза; укреплённые башни обозначались термином *бурдж* (от др.-греч. *πύργος*); термин *сарх* (дворец), восходящий к корневой основе *с-р-х* со значением «становиться ясным, обозримым на фоне чего-либо», вероятно, обозначал иноземные, византийские или персидские постройки; термин *қаср*, (из лат. *castrum* через греческий и арамейский) обозначал в Коране каменное укреплённое жилище, замок. Именно так назывались величественные постройки, восходящие к набатейско-римскому наследию и сохранившиеся на северо-западе Аравии. Подобные сооружения являли собой образец роскоши и, наряду с садами, обещаны праведникам в раю. В этих замках праведников ждут восхищающие богатым убранством «горницы, выше которых горницы, сооруженные (*гурафун мин фаўқи-хā гуруфун мубаййинатун*)».

9. Коран свидетельствует о том, что жители Мекки отчётливо представляли себе, как выглядят роскошные дворцы с «серебряными потолками» (*суқуф мин фидда*), «лестницами» (*ма'āридж*) и «дверями» (*абўāб*), ведущими в покои, уставленные ложами (*сурур*) и украшенные цветными орнаментами (*зуҳруф*). Образцами таких сооружений служат умайядские замки, которые, как правило, были перестроены/реконструированы с использованием основ набатейских, римских и византийских построек и были схожи с последними по своим архитектурным решениям. Условный «усреднённый замок» представляет собой квадратную в плане двухэтажную постройку с почти глухими внешними стенами, прорезанными небольшими окнами-бойницами. Стены укреплены круглыми башнями по углам и полукруглыми башнями в центральной части каждой из стен, кроме стены с главным входом. Последний обычно обрамлён двумя полукруглыми башнями. Внутри стен по периметру на двух уровнях расположены помещения разного назначения. Доступ к ним обеспечивается минимум двумя лестницами. Помещения часто имеют сводчатые потолки, ниши разного назначения. Стены, обращённые внутрь двора, украшены портиками и колоннадами. Отмечены жилые

постройки, воспроизводящие это архитектурное решение, но уменьшенные по своей площади приблизительно вдвое. Основным строительным материалом – песчаник. Активно использовались также базальт и сырцовый кирпич. В декоре широко использованы фрески, рельефы, мозаики, резьба по штукатурке, в которых отмечаются явные персидские влияния. В большинстве случаев замки строились в глубине оазиса и контролировали водные источники, часто имели ограждённую территорию, объединяющую парк при резиденции и посадки сельскохозяйственного назначения. Важный элемент комплекса – бани античного типа.

10. Рай в Коране представлен серией образов, обращённых к различной аудитории и воспроизводящих представления о стратифицированности мира земного: после смерти каждый праведник в зависимости от степени своей веры и заслуг перед исламом находился на определенной ступени (*дараджа*): для «тех, кому дано знание», для «обладателей власти» были уготованы роскошные жилища (ср. описания умайядских замков), для людей попроще и менее заслуженных – тенистые стоянки у прохладной воды. Коранический рай выражал представление об идеальном образе жизни, связанном, в первую очередь, с предметами роскоши, которые в основном обозначаются словами, заимствованными из среднеперсидского и арамейского языков и отражают реалии, характерные для дворов арабских княжеств, вассальных Сāsāнидам. Райские блаженства живописуются с помощью предметов, безусловно, известных жителям купеческой Мекки (иначе слушатели пророка просто бы не поняли, о чём речь). Изменение «качества жизни» основано на обилии дорогостоящих предметов, интенсивности удовольствий. Совпадение образов коранического рая с образами, представленными сāsāнидской тореvтикой, как и серия профильных лексических заимствований, ещё раз указывают на зависимые от сāsāнидского Ирана пограничные аравийские княжества в качестве одного из основных источников как предметов, так и представлений о предметах роскоши, бытовавших в Мекке времён пророка. В оседлой среде практически по всей территории Аравии были

распространены во многом общие архитектурные решения, связанные с наследием как Nabatei, Рима и Византии, так и сасанидского Ирана. То же самое можно сказать и об оформлении интерьеров богатых жилищ.

11. Древние поля и сады, обнаруженные в оазисах Хиджаза и вдоль прибрежной равнины Тихама, сохранившиеся образцы ирригационных сооружений – каменные плотины, акведуки и цистерны ал-Хиджра (Мадә'ин Сәлих), такие колодцы, как знаменитый облицованный прочной каменной кладкой Би'р ал-Хаддәдж в Таймә', руины 15 дамб в районе ат-Тә'ифа, высокоразвитая система ирригации в ал-'Улә подтверждают содержащиеся в Коране и доисламской поэзии сведения о высоком уровне гидрологической компетенции аравитян. Они сумели разработать сложные методы сбора, хранения, отвода и распределения дождевой воды, которые подразумевали не только отличное знание динамики русловых и подземных потоков, но демонстрировали способность координировать трудовые ресурсы, необходимые для строительства, эксплуатации и технического обслуживания сложных мелиоративных систем.

12. Семантические поля коранических терминов, которые обычно переводят как «сад» (*джанна*, *хадйқа*, *раўда* и *сарйм*), заключают в себе ряд признаков, вскрываемых лишь контекстным анализом и в значительной части не совпадающих с теми, которые очевидны для нас сегодня. Термин *джанна* имеет наиболее широкое общее значение «сад», но в первую очередь обозначает «возделываемый, культурный сад», термин *хадйқа* – это в первую очередь пространство с деревьями, покрытыми сочной молодой зеленью, не важно культурной или дикой; *раўда* – зелёное пространство, окружённое возвышенностью и изобилующее водой, низина, луг; *сарйм* – сад, плоды которого сняты. Праведникам в Коране обещаны не только плодовые сады, но и луга, полные живительной влаги. Коранические фрагменты, посвящённые садам, отражают многовековой опыт оазисного садоводства. Обрабатываемые земли аравийского оазиса обычно расположены вне застроенной территории. Окруженные низкими каменными или

глинобитными стенами, плодовые сады простираются вплоть до границы с пустыней и часто находятся на значительном расстоянии от жилища владельца. Земляные насыпи, в которых проходят оросительные каналы, разграничивают возделываемые площади друг от друга и делят их на полосы. Посаженные вдоль каналов финиковые пальмы служили опорой виноградным лозам и давали тень фруктовым деревьям и злаковым культурам, высеваемым внутри садовых участков. Подобные комбинированные системы посадок активно используются в Аравии и сегодня.

13. Лексика Корана фиксирует богатство номенклатуры, связанной с финиковой пальмой (собир. *нахл*, и. ед. *нахла*, мн. *нахйл*), которая не уступает соответствующей номенклатуре, касающейся верблюдоводства. Так, *лйна* – это вид йасрибских пальм, финики которых по мере созревания резко изменяют свой цвет. Для обозначения ствола пальмы в Коране используются два термина *а‘джаз* (ед. *‘аджуз*) и *джиз*‘ (мн. *джузү*‘). Ряд терминов обозначает элементы системы размножения и плодоношения женской пальмы. *Тал*‘ – соцветие с утолщенной осью (початок), окруженное обёрткой, кроющими листьями *акмам* (ед. *кумм*). *Қинўан* (финиковые соплодия) характеризуются в Коране как «близко спускающиеся» (*данийя*) так же, как и виноградные соплодия *қутўф*. *Джанā* – поспевшие финики, *рутаб* – свежие, сочные финики как противопоставление высушенным плодам *тамр*. Термин *‘урджун* обозначает засохшую пальмовую ветвь, с которой сняты плоды. *Наўā* – финиковое ядро. На верхней стороне жёсткого ядра имеется прорезь по всей длине. В этой выемке *нақир* находится тонкая нить *фатйл*, которая удерживает тонкую мембрану *қитмйр*, окружающую всё ядро.

14. Терминологическим разнообразием отличается земледельческий пласт текста Корана, отражающий все основные этапы производства злаковых культур: *хабб* (собир.), *хабба* (и. ед.) – зерно, семя; *сунбул* (собир.), *санāбил* (мн.); *сунбула* (и. ед.), *сунбулāt* (мн.) – колос, колосья, *‘асф* – листья,

окружающие колос; *шаṭ'* – побег, росток; *ас̄ара* (IV) – приводить в движение; пахать; *ҳараса* – пахать, возделывать землю; работать; *ҳарс* – вспахивание, возделывание земли; обрабатываемая земля, пашня; посев; награда; урожай; *зара'а* – сеять, сажать; пахать; возделывать, обрабатывать; *зар'* – посев; растение; хлеба, травы; *зурра'* (ед. *з̄ари'*) – сеятели; земледельцы; *ҳасада* – косить, жать, снимать, собирать жатву; *ҳас̄ад* – жатва; время жатвы; *ҳас̄ид* – урожай; жнивье. Включённость в образную систему Корана множества тропов, связанных с зерном и посевами, свидетельствует о важности для слушателей пророка этих элементов окружавшей действительности.

15. В Коране в лексико-семантическую группу, объединённую родовым понятием *ибил*, входит 16 терминов: *ибил*, *джамал* (мн. *джимāла*), *нақа*, *ба'йр*, *'ишār*, *дāмир*, *рикāб*, *хамӯла*, *фарш*, *бахйра*, *сā'иба*, *ўасйла*, *ҳāмй*, *будн*, *хадй*, *ҳйм*. Термин *ибил* обозначает верблюдов в их совокупной множественности, *нақа* относится к верблюдице четырех-пяти лет, в первую очередь предназначенной для верховой езды, *ба'йр* – общее обозначение для вьючного верблюда, *'ишār* (ед. *'ушарā*) обозначает «верблюдиц на десятом месяце беременности». Эпитет *дāмир* (букв. «с худощавыми боками») в равной степени может относиться к любому верховому животному (в поэзии, например, к боевому коню). Термин *рикāб* обозначает верховых верблюдов, *хамӯла* обозначает верблюдов, предназначенных для транспортировки грузов, которым противопоставляются *фарш* – животные, дающие молоко, мясо которых пригодно в пищу. Они же, вероятно, предназначались и для сельскохозяйственных, либо ирригационных работ. Термины *бахйра*, *сā'иба*, *ўасйла*, *ҳāмй*, *будн* обозначают животных, так или иначе связанных с ритуалами жертвы и посвящения. В число жертвенных животных (*хадй*), несомненно, входили и верблюды. Текст Корана демонстрирует глубокую вовлечённость в жизнь кочевников-скотоводов. При этом во многих случаях лексика кочевого быта имеет отрицательные коннотации.

16. Согласно Корану лошадь занимает место среди наивысших, но преходящих ценностей этого мира. Собирательный термин *ҳайл*,

единственный в Коране для обозначения лошади, употребляется в основном при описании военных действий. «Меченые кони» (*ал-хайл ал-мусаўўама*) обладают набором физических признаков, особенно ценных в бою. Коран и мусульманское предание свидетельствуют о высокой оценке мулов (*биғāl*) и ослов (ед. *ҳимār*, мн. *ҳамйр*, *ҳумур*), как транспортных животных (при том, что кочевники относились и относятся к ним с презрением). Во времена пророка отчетливо понималось функциональное различие между дикими и одомашненными ослами, что нашло своё отражение в пищевых запретах.

17. К кораническим терминам, обозначающим крупный рогатый скот, относятся *бақар* (собир.), *бақара* (и. ед.), *бақарāt* (мн.) и *‘иджл*. Имеющийся материал позволяет предположить, что термин *‘иджл*, связанный с ветхозаветной историей (т. е. с Великой Сирией и Египтом), обозначал безгорбых коров (*Bos taurus*), а термин *бақар* – зебу (*Bos indicus*), т. е. коров и быков африканского происхождения – небольших, но сильных и костистых, с характерным жировым горбом. Владение мелким рогатым скотом предполагает определённый образ жизни – полукочевой или оседлый, – и контексты фиксируют детальное знакомство аудитории Корана с соответствующими практиками. Мелкий рогатый скот (*ғанам*) представлен в Коране терминами *на‘джа* (мн. *ни‘āдж*) (овцы-самки от трёх до семи лет), *да’н* (овцы) и *ма‘з* (козы). В целом Коран и здесь демонстрирует естественную вовлечённость жителей оседлых центров в жизнь кочевников-скотоводов.

18. В Коране можно выделить целый ряд сюжетных линий, в которых тем или иным образом отражена тема пищи и питания:

- пища и питьё как знамение созидательного могущества Господа – Кормителя;
- пищевые предписания и запреты;
- социально-этические нормы (обеспечение питанием нуждающихся, соблюдение умеренности в еде и питье и.т.п.);
- пища и питьё в раю и аду;

– пища как сущностный признак (Бог не нуждается в жертвоприношении, но Его посланники обладают человеческой природой со всеми её потребностями);

– пища в повествованиях о таких ветхо- и новозаветных персонажах, как Āдам, Мӯса, Йӯсуф, ‘Йса, и Марйам.

Алиментарные образы играют важнейшую роль в кораническом дискурсе о посмертном воздаянии: это касается как условного «приготовления пищи» на огне, так и самих «яств», ожидающих грешников в аду и праведников в раю. При этом анализ коранических сюжетов этого рода и соответствующей лексики позволяет в некоторой степени описать бытовые реалии общества Аравии времён пророка, в том числе связанные с голодом (выживаемость популяции и «социальное регулирование» внутри племенной общности) и игрой *майсир* – важнейшей нормой бескорыстной и безвозмездной помощи голодающим сородичам в доисламской Аравии, которая была запрещена Кораном как антагонистичная *закātu* и несовместимая с исламской этикой. Текст Корана демонстрирует и амбивалентность символического значения вина, с одной стороны, обещая его праведникам в раю, а с другой – налагая на него запрет в земной жизни (винопитие и *майсир* объединяются Кораном как части взаимосвязанной ритуальной практики). Описания рая поразительно напоминают сцены винопития доисламских поэтов, совместной трапезы, метафоры сакрального празднества и подтверждения собственной принадлежности к кровнородственной группе. Пищевые запреты в Коране, ставшие важной частью новой мусульманской идентичности, являют собой результат как многовековых процессов на Ближнем Востоке, так и полемики с язычеством, иудаизмом и христианством. Это – ещё одно важное свидетельство глубокой вовлеченности «жителей торговых селений» в религиозные и культурные процессы, характерные для сети транспортных коридоров, игравших в развитии Аравии ключевую роль.

19. Коран содержит упоминания ряда культурных растений: финиковой пальмы, виноградной лозы, гранатовых деревьев, оливы, инжира и овощей (змеевидная дыня, чечевица, лук и чеснок). Подробная номенклатура, указывающая на пальмоводство, производство злаковых культур (ячмень, крупный овёс, шедший на приготовление хлеба, дурра, пшеница, просо) и садоводство, несомненно, не менее богата, чем соответствующая номенклатура, связанная с животноводством. В рационе как оседлых, так и кочевых жителей Аравии времён пророка синхронно присутствовали несколько блюд из зерновых, представлявших ряд последовательных фаз эволюции питания: разного вида похлебки и каши, хлеб, испечённый из разного сырья и различным образом. Хлеб (*хубз*) особенно в кочевой среде считался пищей значительно более ценной и вкусной, чем сушёные финики (*тамр*), хлеб на закваске (*хамйр*) ценился как продукт плодородных земель Сирии. Важными элементами рациона были верблюжье, козье и овечье молоко, топлёное масло (*самн*), мясо мелкого рогатого скота. Мясо птиц (*лахм тайр*) в Коране – пища праведников в раю. Доисламская поэзия показывает, что в сознании кочевников домашняя птица непосредственно связана с оседлым образом жизни. Верблюжатина была в первую очередь частью пиршественной трапезы. Мясо готовили на огне разными способами. В прибрежных районах важной частью рациона была рыба. В Аравии накануне зарождения ислама активно потреблялся мёд диких пчёл, существовала яркая и содержательная культура винопития, производились опьяняющие напитки из винограда и фиников. С учетом того, что значительные территории Внутренней Аравии принадлежали к зоне рискованного земледелия и голод был здесь хорошо знаком, нельзя не признать, что рацион жителей оседлых центров был в целом достаточно сбалансированным.

20. При том, что основным адресатом коранических проповедей были «жители поселений, расположенных на караванных маршрутах», противопоставление кочевому миру в Коране не выражено резко и прямо, но

прекрасно прослеживается через негативные и позитивные коннотации в эсхатологических сюжетах. Если образная система, связанная с адом, построена на реалиях мира кочевого, то рай – это чудесный плодовый сад с роскошными дворцами, архитектура и убранство которых свидетельствуют о теснейшем взаимодействии со Средиземноморьем и Персией. Зафиксированные виды и формы одежды современников пророка также позволяет говорить и о персидском, и о средиземноморском влияниях.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Источники:

1. Абӯ Джа‘фар Муҳаммад б. Джарӣр ат-Ғабарӣ. Джāми‘ ал-байāн ‘ан таўйил ай ал-қур’āн / под ред. ‘А. А. М. ат-Туркӣ. Каир: Дār Наджар, 1422/2001. Т. 8–9.
2. Абӯ-л-Мунзир Хишām б. Муҳаммад б. ас-Сā’иб ал-Калбӣ. Китāб ал-аснām / ред. Аҳмад Закӣ Пāшā. Каир: Дār ал-кутуб ал-мисриййа, 1995.
3. Абӯ Са‘йд ас-Суккарӣ. Китāб шарҳ аш‘ār ал-Хузайлийн: в 3 т. / под ред. М. М. Шāкира и ‘А. А. Фарраджа. Каир: Мактаба дār ал-‘урӯба, 1965.
4. Āдил Джāсим ал-Байāтӣ. Ши‘р Қайс б. Зухайр. Наджаф: Маṭба‘ат ал-адāб, 1972.
5. ‘Адӣ б. Зайд ал-‘Ибādӣ. Дйўāн / ред. и сост. М. Дж. ал-Му‘айбад. Багдад: Ўизāра ас-сақāфа ўа-л-иршād, 1965.
6. Аййām ал-‘араб фӣ ал-джāхилиййа / сост. Муҳаммад Аҳмад Джād ал-Маўлā, ‘Алӣ Муҳаммад ал-Баджāўй, Муҳаммад Абӯ ал-Фадл Ибрāхйм. Каир, 1942.
7. ‘Антара б. Шаддād б. Му‘āўиййа б. Қурād ал-‘Абсӣ. Дйўāн ‘Антара. Бейрут: Маṭба‘ат ал-Āдāб, 1893.
8. Аҳмад б. Муҳаммад ал-Майдāнӣ. Маджма‘ ал-амсāl. Каир: ал-Маṭба‘а ал-ҳайриййа, 1310/1892–93.
9. ‘Алӣ Ибн Муҳаммад б. ‘Абд Аллāх ал-Фаҳри. Китāб талҳйс ал-байāн фӣ зикр фирақ ахл ал-адйāн / под ред. С. М. Прозорова. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988.
10. Дйўāн ал-Ҳуṭай’а: би-шарҳ Ибн ас-Сакйт ўа-с-Суккарӣ ўа-с-Сиджистāнӣ / под ред. Н. А. Ғаха. Каир: Муṣṭафā ал-Бāбӣ ал-Ҳалабӣ, 1958.
11. Дйўāн Аўс б. Ҳаджар / ред. и коммент. Муҳаммада Йўсуфа Наджма. Байрӯт: Дār Сāдир, 1979.

12. Ибн Касїр. Тафсїр ал-Қур'ан ал-'азїм. Каир: Му'ассасат Қуртуба, 2000. Т. 8.
13. Ибн Хишам. Ас-сїрат ан-набаўиййа: в 4 т. Бейрут: Дар ал-китаб ал-'арабї, 1990.
14. Дїўан аш-Шанфарā / сост. Имїл Бадї' Йа'қуб. Бейрут: Дар ал-китаб ал-'арабї, 1996.
15. Са'дї. Гулистāн / критический текст, перевод, предисловие и примечания Р. М. Алиева. М.: Издательство восточной литературы, 1959.
16. Фахр ад-Дїн ар-Рāзї. Ат-тафсїр ал-кабїр = Мафātїх ал-ғайб. Бейрут: Дар ал-фикр, 1401/1981. Т. 31.
17. Abū Ḥanīfa d-Dīnāwarī. Qiṭ'a mina l-juz' al-khāmis min kitāb an-nabāt / ed. by B. Lewin. Leiden: E. J. Brill, 1953.
18. Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī. Ta'rīkh al-rusūk wa-l-mulūk / ed. by M. J. Goeje. Leiden: Lugduni Batavorum; E. J. Brill, 1881–1882. Series I. Part II.
19. Arazi A., Masalha S. Six Early Arab Poets: New Edition and Concordance. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, Institute of Asian and African Studies, 1999.
20. Die Gedichte des Lebīd, aus dem Nachlasse des Dr. A. Huber. Zweiter Teil / hrsg. von C. Brockelmann. Leiden: E. J. Brill, 1891.
21. Die Gedichte des 'Urwa ibn Alward / Hrsg., Übers. und Erl. Theodor Nöldeke. Göttingen: Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1863.
22. Die Sieben Mu'allakāt: Text, vollständiges Wörterverzeichnis / deutscher und arabischer Commentar bearb. von L. Abel. Berlin: W. Spemann, 1891.
23. Dīwān Labīd al-'Āmirī riwāyat aṭ-Ṭūsī [Der Dīwān des Lebīd] / hrsg. von J. al-Chālidī. Wien: C. Gerold, 1880.
24. Dunn G. D. Tertullian // The Early Church Fathers / ed. by C. Harrison. London; New York: Routledge, 2004.

25. Gedichte von 'Abû Baṣîr Maimûn Ibn Qais Al-'A'ṣhâ / hrsg. von R. Geyer. London: Luzac & Co., 1928.
26. Goldziher I. Der Diwan des Garwal b. Aus al-Ḥuṭej'a // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 46. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1892. P. 1-53; 173-225.
27. Goldziher I. Der Diwan des Garwal b. Aus al-Ḥuṭej'a // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 47. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1893. P. 163-201.
28. Herodotus / transl. from the Greek, with notes by W. Beloe. London: Leigh and S. Southeby, 1806.
29. Ibn Qotayba. Liber poësis et poëtarum = Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muslim Ibn Qutayba. Kitāb al-shi'r wa-l-shu'arā' / ed. by M. E. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1904.
30. Kosegarten J. G. L. The Hudsailian Poems Contained in the Manuscript of Leyden. London: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1854.
31. Pliny the Elder. Natural History. 10 vols. / transl. by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1967. Vol. 1.
32. The Divans of the Six Ancient Arabic Poets Ennābiga, 'Antara, Tarafa, Zuhair, 'Alqama and Imruulqais; Chiefly According to Mss. of Paris, Gotha and Leyden; and the Collection of Their Fragments, with a List of the Various Readings of the Text / ed. by W. Ahlwardt. London: Trübner and Co., 1870.
33. The Dîwân of Ghailân Ibn 'Uqbah Known as Dhu'r-Rummah / ed. by C. H. H. Macartney. Cambridge: Cambridge University Press, 1919.
34. The Dîwāns of 'Abîd Ibn al-Abrāṣ, of Asad, and 'Āmir Ibn aṭ-Ṭufail, of 'Āmir Ibn Ṣa'ṣa'ah / ed. by Ch. Lyall. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac & Co., 1913.
35. The Geography of Strabo / with an English translation by H. L. Jones. London: Heinemann, 1930.

36. The Mufaḍḍalīyāt. An Anthology of Ancient Arabian Odes. 3 vols. / ed. by Ch. J. Lyall. Oxford: The Clarendon Press, 1918.
37. The Poems of ‘Amr Son of Qamī’ah / ed. by Ch. L. Lyall. Cambridge: Cambridge University Press, 1919, № 15, 8.
38. The Translations of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhārī: Arabic-English / transl. by M. M. Khan. Riyadh: Darussalam, 1997.
39. Vollers K. Die Geschichte des Mutalammis // Beiträge zur assyriologie und semitischen sprachwissenschaft. Bd. 5 / Hg. von F. Delitzsch und P. Haupt. Leipzig: J. C. Hinrichs; Baltimore: Johns Hopkins Press, 1906.
40. Wellhausen J. Letzter Teil Der Lieder Der Hudhailiten // Skizzen und Vorarbeiten. H. 1. Berlin: G. Reimer, 1884.
41. Zwei Gedichte von Al-’A‘šâ. II. Waddi‘ Hurairata (Mit Wörterverzeichnissen lind Sachregister) / hrsg. von R. Geyer. Wien: Alfred Hölder, 1919.

Исследования:

1. Абд аль-Малик ибн Хишам. Жизнеописание пророка Мухаммада, рассказанное со слов аль-Баккаи, со слов Ибн Исхака аль-Мутталиба (первая половина VIII века) / пер. с араб. Я. А. Гайнуллина. М.: Умма, 2003.
2. Амирханов Х. А. Кана – поселение древних рыболовов на побережье Аденского залива // Scripta Yemenica: Исследования по Южной Аравии. Сборник научных статей в честь 60-летия М. Б. Пиотровского / сост. А. В. Седов. М.: Восточная литература, 2004. С. 84–95.
3. Амирханов Х. А. Каменный век Южной Аравии. М.: Наука, 2006.
4. Амирханов Х. А. Неолит и постнеолит Хадрамаута и Махры. М.: Научный мир, 1997.
5. Амирханов Х. А. Палеолит юга Аравии. М.: Наука, 1991.
6. Амирханов Х. А., Наумкин В. В., Пиотровский М. Б., Седов А. В. Исследования на юге Аравии (К 20-летию работ Российской комплексной

экспедиции в Республике Йемен) // Вестник древней истории. 2002, № 2. С. 159-173.

7. Андрианов Б. В. Неоседлое население мира (историко-этнографическое исследование). М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1985.

8. Аравийская старина. Из древней арабской поэзии и прозы / пер. с араб. А. А. Долининой и Вл. В. Полосина; отв. ред. Б. Я Шидфар. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1983.

9. Аравия. Материалы по истории открытия. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы. 1981.

10. Арутюнов С. А., Чебоксаров Н. Н. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества // Расы и народы: Современные этнические и расовые проблемы: Ежегодник. М.: Наука, 1972. Вып. 2. С. 8–30.

11. Белкин В. М. Арабская лексикология. М.: Издательство Московского университета, 1975.

12. Бертельс Е. Э. Райские девы (гурии) в исламе // Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1965.

13. Богатырёв П. Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971.

14. Бодянский В. Л. Восточная Аравия. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1986.

15. Большаков О. Г. История Халифата. Т. 1. Ислам в Аравии. 570–633. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1989.

16. Большаков О. Г. Средневековый арабский город // Очерки истории арабской культуры (V–XV вв.) / отв. ред. О. Г. Большаков. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1982. С. 156–214.

17. Брентъес Б. От Шанидара до Аккада / пер. с немецк. Н. Н. Водинской; отв. ред. И. С. Кацнельсон. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1976.
18. Бретон Ж. Ф. Повседневная жизнь Аравии Счастливой времен царицы Савской. VIII век до н. э. – I век н. э. / пер. с фр. Ф. Ф. Нестерова. М.: Молодая гвардия, 2003.
19. Бухарин М. Д. Аравия, Восточная Африка и Средиземноморье: торговые и историко-культурные связи. М.: Восточная литература, 2009.
20. Бухарин М. Д. Неизвестного автора «Перипл Эритрейского моря»: текст, перевод, комментарий, исследования. СПб.: Алетейя, 2007.
21. Васильев А. М. История Саудовской Аравии (1745 – конец XX в.). М.: Классика плюс, 1999.
22. Винников И. Н. Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии // С. Ф. Ольденбургу: к 50-летию научно-общественной деятельности. Л.: АН СССР, 1934. С. 124–146.
23. Головнёв А. В. Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург: УрО РАН; «Волот», 2009.
24. Головнёв А. В. Арктический этнодизайн // Уральский исторический вестник. 2017. № 2 (55). С. 6-15.
25. Городище Райбун (раскопки 1983–1987 гг.). Труды Советско-Йеменской комплексной экспедиции / отв. ред. П. А. Грязневич, А. В. Седов. Т. 2. М.: Восточная литература, 1996.
26. Горячкин Г. В., Кислова М. А. Поездка Н. В. Богоявленского в арабские княжества Персидского залива в 1902 г. М., 1999.
27. Грязневич П. А. Развитие исторического сознания арабов (VI–VIII вв.) // Очерки истории арабской культуры V–XV вв. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1982. С. 75–155.
28. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984.

29. Джандиери М. И., Лежава Г. И. Народная башенная архитектура. М.: Стройиздат, 1976.
30. Дмитриев Н. К. Ксения Савельевна Кашталева / вступ. ст., публ. и комм. Г. Ф. Благовой // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2001. № 6. С. 114–129.
31. Жуковский П. М. Культурные растения и их сородичи: Систематика, география, цитогенетика, иммунитет, экология, происхождение, использование. Л.: Колос, 1971.
32. Ибн Исхак. Жизнеописание Пророка. Великая битва при Бадре / пер. с араб. и коммент. А. Б. Куделина и Д. В. Фролова; подготовка арабского текста и комментарии М. С. Налич. М.: Институт Европы РАН; Русский сувенир, 2009.
33. Калашникова Н. М. Народный костюм (семиотические функции). М.: Сварог и К, 2002.
34. Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии / пер. с аккад. и сост. В. К. Афанасьева, И. М. Дьяконов. М.: Алетейа, 2000.
35. Кожин Ю. Ф. Традиционная архитектура Хадрамаута: Йеменская Республика: диссертация ... кандидата архитектуры. СПб.: 1992.
36. Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского; предисл. В. И. Беляева, П. А. Грязневича. М.: Издательство Восточной литературы, 1963.
37. Крачковская В. А. Историческое значение памятников южно-арабской архитектуры // Советское востоковедение. 1947. № 4. С. 105–128.
38. Крачковский И. Ю. Аш-Шанфарā. Песнь пустыни // Избранные сочинения: в 6 т. Т. 2: Арабская средневековая художественная литература. М.; Л.: Академия наук СССР, 1956а. С. 238–245.
39. Крачковский И. Ю. Вино в поэзии ал-Ахтала / Избранные сочинения: в 6 т. Т. 2. М.; Л.: Академия наук СССР, 1956б. С. 417–432.

40. Крачковский И. Ю. Древнейший арабский документ из Средней Азии // Избранные сочинения: в 6 т. Т. 1. М.; Л.: Академия наук СССР, 1955b. С. 182–212.
41. Крачковский И. Ю. Письмо из Согдианы // Избранные сочинения: в 6 т. Т. 1. М.; Л.: Академия наук СССР, 1955a. С. 110–115.
42. Куделин А. Б. Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи. М.: Языки славянской культуры, 2003.
43. Куделин А. Б. «Ас-Сира ан-набавийя» Ибн Исхака – Ибн Хишама (к истории текста и проблеме авторства) // Письменные памятники Востока. 2009. № 2 (11). С. 90–100.
44. Куделин А. Б. «Жизнеописание Пророка» Ибн Исхака – Ибн Хишама и проблема становления связного повествования в средневековой арабской историографии // Обретенное время: сборник трудов памяти Андрея Дмитриевича Михайлова. М.: ИМЛИ им. А.М. Горького РАН, 2014. С. 36–56.
45. Куделин А. Б. «Жизнеописание Пророка» Ибн Исхака – Ибн Хишама: между историографией и литературой // *Studia Litterarum*. 2016. Т. 1. № 1–2. С. 91–107.
46. Куделин А. Б. К интерпретации элементов «чудесного» в «Жизнеописании Пророка» Ибн Исхака – Ибн Хишама // Аверинцевские чтения. К 70-летию акад. С. С. Аверинцева. М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2008a. С. 38–57.
47. Куделин А. Б. Структурно-композиционные особенности текста «Жизнеописания Пророка» Ибн Исхака – Ибн Хишама // Дагестан и Северный Кавказ в культурно-историческом измерении: материалы Международной научной конференции, приуроченной к 85-летию акад. Г. Г. Гамзатова. Махачкала: Институт языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра РАН, 2012. С. 241–257.
48. Куделин А. Б. Элементы «чудесного» в «Жизнеописании Пророка» Ибн Исхака – Ибн Хишама // Восхваление: Исааку Моисеевичу

Фильштинскому посвящается... / отв. ред. М. С. Мейер. М.: Ключ-С, 2008b. С. 445–463.

49. Кудрявцева А. Ю., Резван Е. А. Человек в Коране и доисламской поэзии: учебное пособие. С.-Петербург. гос. ун-т. СПб.: Президентская библиотека, 2016.

50. Мамбетова А. И. Семиотика ювелирных украшений в традиционной культуре Казахстана: дис. ... канд. культурологии. СПб., 2005.

51. Матвеев А. С. Трансаравийская торговля и миссия Мухаммада: о причинах возникновения ислама и государства в Аравии // Арабские маршруты в азиатском контексте / отв. ред. П. И. Погорельский, М. И. Василенко. СПб.: МАЭ РАН, 2016. С. 445–516.

52. Мерперт Н. Я., Мунчаев Р. М. Раннеземледельческие поселения Северной Месопотамии // Советская археология. 1971. № 3. С. 141–169.

53. Монроу Дж. Т. Устный характер доисламской поэзии / пер. с англ. И. В. Тимофеева // Арабская средневековая культура и литература. Сб. статей зарубежных ученых / сост. и автор предисл. И. М. Фильштинский. М.: Наука, 1978. С. 93–142.

54. Мусульманская священная история: от Адама до Иисуса; рассказы Корана о посланниках Божиих / сост. Т. К. Ибрагим, Н. В. Ефремова; под ред. А. В. Сагадеева. М.: Ладомир, 1996.

55. Негря Л. В. Общественный строй северной и центральной Аравии в V–VII вв. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991.

56. Никифорова С. В. Символика женских украшений в традиционной культуре якутов: дис. ... канд. культурологии. СПб., 2003.

57. Першиц А. И. Хозяйство и общественно-политический строй Северной Аравии в XIX – первой трети XX в. М.: Академия наук СССР, 1961.

58. Пиотровский М. Б. Бедуинская эпиграфика Южной Аравии // Эрмитажные чтения памяти В. Г. Луконина. 1986–1994 / науч. ред. Е. В. Зеймаль. СПб.: Государственный Эрмитаж, 1995. С. 141–148.
59. Пиотровский М. Б. Кораническая археология // Исследования по Аравии и исламу. Сборник статей в честь 70-летия Михаила Борисовича Пиотровского / сост. и ответ. редактор А. В. Седов. М.: Государственный музей Востока, 2014. С. 40–47.
60. Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991.
61. Пиотровский М. Б. Новое открытие Аравии // Пути Аравии. Археологические сокровища Саудовской Аравии: каталог выставки. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2011. С. 13–40.
62. Пиотровский М. Б. Х̣ūr // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 283.
63. Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее средневековье: становление средневекового общества. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1985.
64. Пиотровский М. Б., Седов А. В. Цивилизация древнего Йемена (двадцать лет полевых исследований комплексной экспедиции Российской Академии наук на юге Аравии) // Труды Отделения историко-филологических наук РАН / отв. ред. А. П. Деревянко. Вып. 1. М.: Наука, 2005. С. 116-131.
65. Погорельский П. И., Родионов М. А. Пчеловодство вади Дауан (Хадрамаут) // Хадрамаут. Археологические, этнографические и историко-культурные исследования. Труды Советско-Йеменской комплексной экспедиции / отв. ред. П. А. Грязневич, А. В. Седов. М., 1995. Т. 1. С. 397–402.
66. Полосин Вл. В. Словарь поэтов племени ‘абс VI–VIII вв. М.: Восточная литература, 1995.

67. Резван Е. А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.
68. Резван Е. А. Кораническая этнография: методологические подходы и источники // Этнография / Ethnografia. 2018. № 1. С. 87–118.
69. Резван Е. А. Коран как историко-этнографический источник и литературный памятник: диссертация ... доктора исторических наук. СПб.: МАЭ РАН, 2000.
70. Резван Е. А. «Коран ‘Усмāна» (Катта-Лангар, Санкт-Петербург, Бухара, Ташкент). СПб.: Петербургское востоковедение, 2004.
71. Резван Е. А. Этносоциальная терминология Корана как источник по истории и этнографии Аравии на рубеже VI–VII вв.: дис. ... канд. ист. наук. Л.: ЛО ИВ АН СССР, 1984.
72. Резван Е. А., Резван М. Е. «Чтобы проклятия остались снаружи» (женщина и её одежда в магическом пространстве Центральной Азии) // Грёзы о Востоке = Oriental dreams. Русский авангард и шёлка Бухары: [каталог выставки] / под ред. Е.А. Резвана. СПб.: МАЭ РАН, 2006. С. 14–20.
73. Родионов М. А. Голубая бусина на медной ладони. Л.: Лениздат, 1988b.
74. Родионов М. А. Женская поэзия Аравии // Астарта. Культурологические исследования из истории Древнего мира и Средних веков: Проблемы женственности / под ред. М. Ф. Альбедиль и А. В. Цыб. СПб.: СПбГУ, 1999. С. 226–235.
75. Родионов М. А. Мурувва, асабийя, дин: к интерпретации ближневосточного этикета // Этикет у народов Передней Азии: сб. ст. / под ред. А. К. Байбурина, А. М. Решетова. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988a. С. 60–68.
76. Родионов М. А. Пчёлы Хадрамаута, или Вергилий в Южной Аравии // Бестиарий II. Зооморфизмы Азии: движение во времени / отв. ред. М. А. Родионов. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 232–240.

77. Родионов М. А. «Ткач, сын ткача»: из истории социальных страт в Хадрамауте // Христианский Восток. Серия, посвященная изучению христианской культуры народов Азии и Африки. Т. 5 (XI). Новая серия. М.: Индрик, 2009. С. 346–350.

78. Родионов М. А. Этнография Западного Хадрамаута. Общее и особенное в этнической культуре. М.: Восточная литература, 1994.

79. Седов А. В. Древние монеты Хадрамаута. М., РосЦентр, 1998.

80. Седов А. В. Древний Хадрамаут. Очерки археологии и нумизматики. М.: Восточная литература, 2005.

81. Слукин В. М. Архитектурно-исторические подземные сооружения (типология, функция, генезис). Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991.

82. Страна благовоний. Йемен: образы традиционной культуры: [каталог выставки] / сост. и ред. Е.А. Резван. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2007.

83. Тревер К. В., Луконин В. Г. Сасанидское серебро. Собрание Государственного Эрмитажа. Художественная культура Ирана III–VIII веков. М.: Искусство, 1987.

84. Хадрамаут. Археологические, этнографические и историко-культурные исследования. Труды Советско-Йеменской комплексной экспедиции / отв. ред. П. А. Грязневич, А. В. Седов. Т. 1. М.: Восточная литература, 1995.

85. Чвырь Л. А. Коммуникативная функция традиционного костюма // Интеграция археологических и этнографических исследований: сборник научных трудов. Часть 1 / отв. ред. М. Л. Бережнова, С. Н. Корусенко, Р. С. Хакимов, Н. А. Томилов (гл. ред.). Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2010. С. 444–448.

86. Шифман И. Ш. О некоторых установлениях раннего ислама // Ислам. Религия, общество, государство / отв. ред. П. А. Грязневич, С. М.

Прозоров. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1984. С. 36–43.

87. Abbott N. Women and the State on the Eve of Islam // *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*. 1941a. Vol. 58. № 3. P. 259–284.

88. Abbott N. Pre-Islamic Arab Queens // *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*. 1941b. Vol. 58. № 1. P. 1–22.

89. Addison E. Qastal 1998–2001 // *ACOR Newsletter*. 2000a. Vol. 12 (2). P. 91–94.

90. Addison E. The Mosque at al-Qastal: Report from al-Qastal Conservation and Development Project, 1999–2000 // *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*. 2000b. Vol. 44. P. 477–490.

91. Addison E. Report on the Qastal Cistern Rehabilitation and Xeriscape Project. Submitted to UNDP-SGP. Amman, 2001.

92. Alamer M., Al-Hozab A. Effect of Water deprivation and season on feed intake, body weight and thermoregulation in Awassi and Najdi sheep breeds in Saudi Arabia // *Journal of Arid Environments*. 2004. Vol. 59. P. 71–84.

93. Al-Ansari A. M. T. Qaryat al-Fau. A Portrait of Pre-Islamic Civilization in Saudi Arabia. Riyadh: Croom Helm Ltd, 1982.

94. Al-Hassan A. Y., Hill D. R. *Islamic Technology: An Illustrated History*. New York: Cambridge University Press, 1986.

95. Al-Rashid S. A. Al-Rabadhah. A Portrait of Early Islamic Civilization in Saudi Arabia. Riyadh, King Saud University, 1986.

96. Al-Rashid S. A. *An Introduction to Saudi Arabian Antiquities*. Riyadh: Department of Antiquities and Museums, Ministry of Education, 1975.

97. Al-Sabah A. *Ibjad: Ornate Tent Dividers and Weavings of the Kuwait Desert*. Kuwait: Al-Sadu, 2006.

98. Amaldi D. Women in Pre-Islamic Poetry // *Verse and the Fair Sex. Studies in Arabic Poetry and in the Representation of Women in Arabic Poetry. A Collection of Papers Presented at the 15th Congress of the Union Européenne des*

Arabisans et Islamisant (Utrecht / Driebergen, Septembre 13–19, 1990) / ed. by F. de Jong. Utrecht: Publications of the M. Th. Houtsma Stichting, 1993. P. 77–84.

99. Archer R. *The Arabian Horse*. London: J. A. Allen, 1992.

100. Arranz-Otaegui A., Gonzalez Carretero L., Ramsey M. N., Fuller D. Q., Richter T. Archaeobotanical evidence reveals the origins of bread 14,400 years ago in northeastern Jordan // *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 2018. Vol. 115. No. 31. P. 7925–7930.

101. Avni G. *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine: An Archaeological Approach*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

102. Bannister A. G. *An Oral-Formulaic Study of the Qur'an*. Plymouth: Lexington Books, 2014.

103. Bawden G. Khief El-Zahrah and the Nature of Dedanite Hegemony in the al-‘Ula Oasis // *Atlal*. 1979. Vol. 3. P. 63–72.

104. Bedoucha G. Une antique tradition chez les hommes de tribu des hauts plateaux Yemenites: la culture du sorgho // *Techniques et Cultures*. 1986. Vol. 8. P. 1–68.

105. Beeston A. F. L. The Game of *Maysir* and Some Modern Parallels // *Arabian Studies*. 1975. Vol. 2. P. 1–6.

106. Beeston A. F. L., Ghul M. A., Müller W. W., Ryckmans J. *Sabaic Dictionary (English-French-Arabic)*. Louvain-la-Neuve: Éditions Peeters; Beyrouth: Librairie du Liban, 1982.

107. Beja-Pereira A., England P. R., Ferrand N., Jordan S., Bakhiet A. O., Abdalla M. A., Mashkour M., Jordana J., Taberlet P., Luikart G. African Origins of the Domestic Donkey // *Science*. 2004. Vol. 304. No. 5678. P. 1781.

108. Bell R. *The Qur'an. Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1939. Vol. 2

109. Bennett D. *Conquerors: The Roots of New World Horsemanship*. Solvang, CA: Amigo Publications Inc., 1998.

110. Bienkowski P. New Caves for Old: Bedouin Architecture in Petra // *World Archaeology*. 1985. Vol. 17. Iss. 2. P. 150–160.

111. Bisheh G. From Castellum to Palatium: Umayyad Mosaic Pavements from Qasr al-Hallabat in Jordan // *Muqarnas*. 1993. Vol. 10. P. 49–56.
112. Bisheh G. Two Umayyad mosaic floors from Qastal // *Liber Annuus*. 2000. Vol. 50 (1). P. 431–438.
113. Bisheh G. Qasr al-Hallabat: An Umayyad Desert Retreat or Farm Land // *Studies in the History and Archaeology of Jordan*. 1985. Vol. 2. P. 263–265
114. Bisheh G. Qasr al-Hallabat: A Summary of the 1984 and 1985 Excavations // *Archive für Orient Forschung*. 1986. Vol. 33. P. 158–162.
115. Bisheh G. Qasr Mshash and Qasr Ayn al-Sil: Two Umayyad Sites in Jordan // *The Fourth International Conference on the History of Bilād al-Shām during the Umayyad period* / ed. by M. Adnan Bakhit, R. Schick. Amman: University of Jordan Press, Bilad al-Sham History Committee Amman, 1989. P. 90–93.
116. Bollongino R., Burger J., Powell A., Mashkour M., Vigne J.-D., Thomas M. G. Modern Taurine Cattle descended from small number of Near-Eastern founders // *Molecular Biology and Evolution*. 2012. Vol. 29. Iss. 9. P. 2101–2104.
117. Bonatz D., Kühne H., Mahmoud A. Rivers and Steppes. Cultural Heritage and Environment of the Syrian Jezireh: Catalogue to the Museum of Deir ez-Zor. Damascus: Ministry of Culture, 1998.
118. Bornstein-Johanssen A. Sorghum and millet in Yemen // *Gastronomy. The Anthropology of Food and Food Habits* / ed. by M. L. Arrot. The Hague: Mouton, 1975. P. 287–295.
119. Bräunlich E. *The Well in Ancient Arabia*. Leipzig: Verlag der Asia Major, 1925.
120. Bravmann M. M. *The Spiritual Background of Early Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1972.
121. Bravmann M. M. The Surplus of Property: An Early Arab Social Concept // *Der Islam*. 1963. Vol. 38. No. 1. P. 28–50.

122. Brown J. A. C. *The Canonization of al-Bukhari and Muslim: The Formation and Function of the Sunni Hadith Canon*. Leiden; Boston: Brill, 2007.
123. Brown J. A. C. *The Social Context of Pre-Islamic Poetry: Poetic Imagery and Social Reality in the Mu‘allaqat // Arab Studies Quarterly*. 2003. Vol. 25. No. 3. P. 29-50.
124. Bukharin M. D. *Mecca on the Caravan Routes in Pre-Islamic Antiquity // The Qur‘ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur‘ānic Milieu / ed. by A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx*. Leiden; Boston: Brill, 2010. P. 115–134.
125. Bulliet R. W. *How the Camel Got Its Saddle // Natural History*. 1983. Vol. 92. Iss. 7. P. 52–59.
126. Bulliet R. W. *The Camel and the Wheel*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975.
127. Burckhardt J. L. *Reisen in Arabien. Enthaltend eine Beschreibung derjenigen Gebiete in Hedjaz, welche d. Mohammedaner für heilig achten. Unveränderter Nachdruck der 1830 in Weimar erschienen Ausgabe des Werkes*. Stuttgart: F. A. Brockhaus, 1963.
128. Burnham D. K. *Warp and weft: a textile terminology*. Toronto: Royal Ontario Museum, 1980.
129. Burton R. F. *Personal Narrative of a Pilgrimage to El-Medinah and Meccah*. London: Longman, Brown, Green, Longmans, and Roberts, 1857. Vol. 2.
130. Butler H. C. *Ancient Architecture in Syria. Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria*. Leyden: E. J. Brill, 1909. Vol. 2.
131. *Byzantium and Islam: Age of Transition, 7th–9th century / ed. by H. Evans & B. Ratliff*. New York: Metropolitan Museum of Art, 2012.
132. Carter R. A. *Sea of Pearls. Seven Thousand Years of the Industry that Shaped the Gulf*. Doha: Arabian Publishing, 2012.
133. Caskel W. *Aijam al-‘Arab: Studien zur altarabischen Epik // Islamica*. 1931. Vol. 3. P. 1–99.

134. Charpentier V., Phillips C. S., Méry S. Pearl fishing in the ancient world: 7500 BP // *Arabian Archaeology and Epigraphy*. 2012. Vol. 23. No. 1. P. 1–6.
135. Cohen D. Koinè, langues communes et dialectes arabes // *Arabica*. 1962. T. 9, Fasc. 2. P. 119–144.
136. Cole D. P. *Nomads of the nomads. Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter*. Chicago: Aldine, 1975.
137. Constable O. R. *Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
138. Creswell K. A. C. *Early Muslim Architecture*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1932.
139. Creswell K. A. C., Allan J. W. *A Short Account of Early Muslim Architecture*. Aldershot: Scolar Press, 1989. P. 173–177.
140. Crichton A.-R. *The Techniques of Bedouin Weaving*. Kuwait: Al-Sadu, 1998.
141. Crone P. “Barefut and Naked”: What did the Bedouin of the Arab Conquests Look Like? // *Muqarnas*. 2008. Vol. 25. P. 1–11.
142. Crone P. How Did the Quranic Pagans Make a Living? // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 2005. Vol. 68. No. 3. P. 387–399.
143. Crone P. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton (U.S.A): Princeton University Press, 1987.
144. Dalrymple W. *White Mughals*. London: Penguin Books, 2004.
145. Day F. E. Appendix E: Historical Notes On Burqu‘, Bayir And Dauqara // *North Arabian Desert Archaeological Survey, 1925-50. Papers of The Peabody Museum of Archaeology and Ethnology* / ed. by H. Field. Cambridge: Peabody Museum, Harvard University, 1960. Vol. 45. No. 2. P. 150–160.
146. Decker M. Export Wine Trade to West and East // *Byzantine Trade, 4th-12th Centuries: The Archaeology of Local, Regional and International Exchange. Papers of the Thirty-eighth Spring Symposium of Byzantine Studies*, St

John's College, Oxford, March 2004 / ed. by M. M. Mango. Farnham-Burlington, VT: Ashgate Publishing, Ltd., 2009. P. 239-252.

147. De Maffei F. Il Palazzo di Qasr ibn Wardan dopo gli scavi e i restauri, con una breve nota introduttiva sui palazzi bizantini // *Arte profana e arte sacra a Bisanzio* / a cura di A. Iacobini, E. Zanin. Roma: Agros, 1995. P. 105–187.

148. Dickson H. R. P. *The Arab of the Desert: A Glimpse into Badawin Life in Kuwait and Saudi Arabia*. London: George Alien and Unwin Ltd., 1951.

149. Dmitriev K. *Das Poetische Werk des Abū Ṣaḥr al-Hudālī: Eine literaturanthropologische Studie*. Weisbaden: Harrasovitz Verlag, 2008.

150. Douglas M. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul, 1966.

151. Doughty Ch. M. *Travels in Arabia Deserta*. 2 vols. London; Boston: Philip Lee Warner / Jonathan Cape. 1921.

152. Dozy R. P. A. *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes: ouvrage couronné et publié par la Troisième classe de l'Institut royal des Pays-Bas*. Amsterdam: Jean Müller, 1845.

153. Edwards G. B. *The Arabian: War Horse to Show Horse*. Covina, CA: Rich Publishing, Inc., 1973.

154. Edwards C. J., Bollongino R., Scheu A. et al. Mitochondrial DNA analysis shows a Near Eastern Neolithic origin for domestic cattle and no indication of domestication of European aurochs // *Proceedings of the Royal Society B*. 2007. Vol. 274. Iss. 1616. P. 1377–1385.

155. Eisenstein H. *Animal life* // *Encyclopaedia of the Qur'ān* / ed. by J. D. McAuliffe. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. Vol. 1. P. 93–101.

156. *Encyclopedia of Arabic Literature* / ed. by J. S. Meisami and P. Starkey. London; New York: Routledge, 1998.

157. Enderlein V. *Mshatta – A Caliph's Palace*. The Pergamon Museum Information leaflet No. ISL 1. Berlin: Staatliche Museen zu Berlin, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, 1996.

158. Ettinghausen R., Grabar O., Jenkins M. *Islamic Art and Architecture, 650–1250*. New Haven, CT: Yale University Press, 2009.
159. Euting J. *Tagebuch einer Reise in Inner-Arabie*. Leiden: E. J. Brill, 1914. Bd. 2.
160. Fahd T. *Consecration of Animals // Encyclopaedia of the Qur'ān* / ed. by J. D. McAuliffe. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. Vol. 1. P. 401–405.
161. Feilberg C. G. *La Tente noire: contribution ethnographique à l'histoire culturelle des nomades* København : Nationalmuseet skrifter, 1944.
162. Finster B. *Arabia in Late Antiquity: An Outline of the Cultural Situation in the Peninsula at the Time of Muḥammad // The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigation into the Qur'ānic Milieu* / ed. by A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2011. P. 61–114.
163. *Firewood Crops: Shrub and Tree Species for Energy Production*. Report of an Ad Hoc Panel of the Advisory Committee on Technology Innovation, Board on Science and Technology for International Development, Commission on International Relations. Washington, D.C.: National Academy of Sciences, 1980. Vol. 1 P. 104-105.
164. Fluck C. *Dress Styles from Syria to Lybia // Byzantium and Islam: Age of Transition, 7th–9th century* / ed. by H. Evans & B. Ratliff. New York: Metropolitan Museum of Art, 2012. P. 160–161.
165. Fowden G. *Quṣayr 'Amra: Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria. Transformation of the Classical Heritage*. 36. Berkeley: University of California Press: 2004.
166. Fraenkel S. *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*. Leiden: E. J. Brill, 1886.
167. Freeth Z., Winstone H. V. F. *Explorers of Arabia. From the Renaissance to the end of the Victorian era*. London ; Boston : Allen & Unwin, 1978.
168. Gabrieli F. *Layla al-Akhyaliyya // Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1986. Vol. 5. P. 710.

169. Gaube H. Amman, Harane und Qastal: Vier frühislamische Bauwerke in Mitteljordanien // *Zeitschrift des Deutschen Palastina-Vereins*. 1977. Bd. 93. S. 52–86.
170. Gilliot Cl. Mosque of the Dissencion // *Encyclopaedia of the Qur'ān* / ed. by J. D. McAuliffe. Leiden; Boston: Brill, 2003. Vol. 3. P. 438–440.
171. Grabar O. Art and Architecture and the Qur'ān // *Encyclopaedia of the Qur'ān* / ed. by J. D. McAuliffe. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. Vol. 1. P. 161–175.
172. Grabar O. *The Formation of Islamic Art*. New Haven, CT: Yale University Press, 1973.
173. Grabar O., Holod R., Knutstad J., Trousdale W. *A City in the Desert: Qasr al-Hayr East*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.
174. Grabar O., Perrot J., Ravani B., Rosen M. Sondages à Khirbet el-Minyeh // *Early Islamic Art, 650-1100*. Vol. 1: *Constructing the Study of Islamic Art* / ed. by O. Grabar. Hampshire: Ashgate, 2005. P. 107–129.
175. Grieve M. *A Modern Herbal*. New York: Hafner, 1931.
176. Gridson C. Early Cattle Around the Indian Ocean // *The Indian Ocean in Antiquity* / ed. by J. Reade. London: Routledge, 2009, P. 41–74.
177. Grigson C., Gowlett J. A. J., Zarins J. The Camel in Arabia – a Direct Radiocarbon Date, Calibrated to About 7000 BC // *Journal of Archaeological Science*. 1989. Vol. 16. Iss. 4. P. 355–362.
178. Guillaume A. *The Life of Muhammad: the Translation of Ibn Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh with introduction and notes*. Karachi: Oxford University Press, 2004.
179. Haeuptner 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*. Tübingen: Fotodruck Präzis, 1966.
180. Hämeen-Anttila J. *Paradise and Nature in the Quran and Pre-Islamic Poetry* // *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*

Volume 1: Foundations and the Formation of a Tradition. Reflections on the Hereafter in the Quran and Islamic Religious Thought / Vol. 2: Continuity and Change. The Plurality of Eschatological Representations in the Islamicate World Thought / ed. by S. Günther, T. Lawson. Leiden; Boston: Brill, 2017.

181. Hamilton R. W. *Khirbat al-Mafjar: An Arabian Mansion in the Jordan Valley* Oxford: Oxford University Press, 1959.

182. Hamilton R. W. *Walid and his Friends: An Umayyad Tragedy* Oxford: Oxford University Press, 1988.

183. Harding L. G. *An Index and Concordance of Pre-Islamic Names and Inscriptions*. "Near and Middle East Series". Vol. 8. Toronto: University of Toronto Press, 1971.

184. Harding L. G., Winnett F. V. *Inscriptions from Fifty Safaitic Cairns*. "Near and Middle East Series". Vol. 9. Toronto: University of Toronto Press, 1978.

185. Harrower M. *Dams and Irrigation in Ancient Arabia // Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures* / ed. by H. Selin. Berlin; Heidelberg; New York: Springer-Verlag, 2008. P. 677–680.

186. Hashim S. A. *Pre-Islamic Ceramics in Saudi Arabia*. Riyadh: Ministry of Education, Deputy Ministry of Antiquities and Museums, 2007.

187. Hawley R. *Silver in the Traditional Art of Oman*, London: Stacey International, 2000.

188. Heck G. W. *Gold Mining in Arabia and the Rise of the Islamic State // Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 1999. Vol. 42. No. 3. P. 364–395.

189. Henninger J. *Die unblutige Tierweihe der vorislamischen Araber in ethnologischer Sicht // Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkund*. Bd. 4 / hersg. von Ad. E. Jensen. Bamberg: St. Otto-Verlag. 1950. S. 179–190.

190. Hess J. J. *Von den Beduinen des Innern Arabiens*. Zürich; Leipzig: Max Niehans Verlag, 1938.

191. Hoffmann Th. "Smag nu!" (K 80:24): Om tantalus kvaler og smagens smertefulde metaforik i Koranen // Mad og drikke i bibelsk litteratur. Forum for Bibelsk Eksegese. Bind. 19 / F. Damgaard, A. K. D. H. Gudme (red.). København: Eksistensen, 2015. S. 303-325.
192. Hodgson R. W. The Pomegranate. Berkley, Cal.: Agricultural Experiment Station, 1917.
193. Huber Ch. Journal d'un voyage en Arabie (1883–1884): avec atlas. Paris: Imprimerie National, 1891.
194. Huber Ch. Voyage dans l'Arabie centrale (Hamad, Šammar, Qaçîm, Hedjâz) // Bulletin de la Société de Géographie. 1884. Sér. 7. Vol. 5. P. 304–363, 468–530.
195. Hussein A. A. A Unique Pattern in the Love Poetry of Mulayḥ b. al-Ḥakam // Middle Eastern Literatures. 2012. Vol. 15. No. 1. P. 20–54.
196. Hussein A. Mulayḥ Ibn al-Ḥakam: The Man Through His Poetical Output // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. 2011. Bd. 101. S. 233-272.
197. Hussein A. A. The Lightning-Scene in Ancient Arabic Poetry: Function, Narration and Idiosyncrasy in Pre-Islamic and Early Islamic Poetry, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009.
198. Jacob G. Altarabisches Beduinenleben nach den Quellen geschildert. Berlin: Meyer & Müller, 1897.
199. Jamil N. Playing for Time: *maysir*-gambling in Early Arabic Poetry // Islamic Reflections, Arabic Musings: Studies in Honour of Alan Jones / ed. by R. G. Hoyland & Ph. F. Kennedy. Oxford: Gibb Memorial Trust, 2004. P. 48–90.
200. Jamil N. Ethics and Poetry in Sixth-Century Arabia. Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2017.
201. Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qur'ān. Baroda: Oriental Insitute, 1938.

202. Johnson D. L. *The Nature of Nomadism: A Comparative Study of Pastoral Migrations in Southwestern Asia and Northern Africa*. Chicago: The University of Chicago Press, 1969.

203. Jones A. *The language of the Qur'ān // Arabic lexicology and lexicography (CALL). Part One I, The Arabist: Budapest Studies in Arabic 6-7 / ed. by K. Dévényi, T. Iványi, A. Shvitiel*. Budapest: Eötvös Loránd University Chair for Arabic Studies, 1993. P. 29–48.

204. Jones A. *The Prose Literature of Pre-Islamic Arabia // Tradition and modernity in Arabic language and literature / ed. by J. R. Smart*. Richmond Surrey, UK: Curzon Press, 1996. P. 229–241.

205. Jones A. *The Qur'an in the Light of Earlier Arabic Prose // University lectures in Islamic studies. Vol. 1 / ed. by A. Jones*. London: Altajir World of Islam Trust, 1997. P. 67–83.

206. Kennedy D. L. *Archaeological Explorations on the Roman Frontier in North-East Jordan: the Roman and Byzantine Military Installations and Road Network on the Ground and from the Air (including unpublished work by Sir Aurel Stein and with a contribution by D. N. Riley)*. Oxford: British Archaeological Reports (International Series 134), 1982.

207. Khan M., Al-Mughannam A. *Ancient Dams in the Ta'if Area 1981/1401 // Atlal*. 1982. Vol. 6. P. 125–135.

208. Khouri R. G. *The Desert Castles: A Brief Guide to the Antiquities*, Amman: Al Kutba, 1992.

209. Kimura B., Marshal F. B., Chen Sh., Rosenbom S., Moehlman P. D., Tuross N., Sabin R. C., Peters J., Barich B., Yohannes H., Kebede F., Teclai R., Beja-Pereira A., Mulligan C. J. *Ancient DNA from Nubian and Somali wild ass provides insights into donkey ancestry and domestication // Proceedings of the Royal Society B*. 2011. Vol. 278. P. 50–57.

210. Kislev M., Hartmann A., Bar-Yosef O. *Early Domesticated Fig in the Jordan Valley // Science*. 2006. Vol. 312. P. 1372-1374.

211. Kister M. J. Al-Taḥannuth: An Inquiry into the Meaning of a Term // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1968. Vol. 31. P. 223–236.
212. Kraemer J. Legajo-Studien zur altarabischen Philologie // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Wiesbaden: Kommissionsverlag Franz Steiner GmGH., 1961. Vol. 110 (n.F. 35), No. 2 (1960). S. 252–300.
213. Kudriavtceva A. Banana, Acacia and “Levels of Paradise” (*Acacia raddiana (Savi) Brenan/Acacia gerrardii Benth.* in the Qur’ān) // Manuscripta Orientalia. 2018. Vol. 24. No. 2 (в печати).
214. Kudriavtceva A. Book Review: Dinah Jung. An Ethnography of Fragrance: the Perfumery Arts of ‘Adan/Lahj. Islamic History and Civilization. Leiden: Brill, 2010 // Manuscripta Orientalia. 2011. Vol. 17. No. 2. P. 63–65.
215. Kudriavtseva A., Rezvan E. Translation of the Qur’ān and Ethnography of Daily Life // Manuscripta Orientalia. 2013. Vol. 9. No. 2. P. 19–25.
216. Kueny K. The Rhetoric of Sobriety: Wine in Early Islam. Albany: State University of New York Press, 2001.
217. Lammens H. La Mecque à la veille de l’Hégire. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1924.
218. Lancaster W., Lancaster F. Desert Devices: the Pastoral System of Rwala Bedu // The World of Pastoralism. Herding Systems in Comparative Perspectives / ed. by J. G. Galaty, D. L. Johnson. New York: Guilford Press, 1990. P. 177–194.
219. Lancaster W., Lancaster F. Şulayb // EI. CD-ROM Edition v. 1.0. Koninklijke Brill NV. Leiden, 1999.
220. Lane E. W. Arabic-English Lexicon. London: Willams & Norgate, 1863. URL: <http://www.tyndalearchive.com/tabs/lane/>.
221. Lecker M. Judaism among Kinda and the Ridda of Kinda // Journal of American Oriental Society. 1995. Vol. 115. No 4. P. 635—650.
222. Levy R. Notes on costumes from Arabic sources // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1935. No. 2. P. 319–338.

223. Lewin B. A. *Vocabulary of the Hudailian Poems*. Göteborg: Kungliga Vetenskapsoch Vitterhets-Samhället, 1978.
224. Lobban Jr. R. A. *Pigs and Their Prohibition* // *International Journal of Middle East Studies*. 1994. Vol. 26. No. 1. P. 57–75.
225. Luce R. W., Bagdady A., Roberts R. J. *Geology and ore deposits of the Mahd adh Dhahab district, Kingdom of Saudi Arabia* // *USGS Open-File Report: 76-865*. 1976.
226. Lutz H. F. *Viticulture and Brewing in the Ancient Orient*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1922.
227. Lyall Ch. J. *The Pearl-Diver of al-A'sha* // *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. Apr., 1912. P. 499-502.
228. *Making Textiles in pre-Roman and Roman Times: People, Places, Identities* / ed. by M. Gleba, J. Pasztokai-Szeőke. Oxford: Oxbow Books, 2013.
229. Malinowski B. *A scientific theory of culture and other essays*. New York: Oxford University Press, 1960.
230. Mandaville J. P. *Bedouin Ethnobotany: Plant Concepts and Uses in a Desert Pastoral World*. Tucson: University of Arizona Press, 2011.
231. Maraqtan M. *Hunting in Pre-Islamic Arabia in Light of the Epigraphic Evidence* // *Arabian Archaeology and Epigraphy*. 2015. Vol. 26. P. 208–234.
232. Marcillet-Jaubert J. *Les inscriptions grecques de Hallabat* // *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*. 1982. Vol. 26. P. 145–158.
233. Maurizio A. *Die Geschichte unseres Pflanzennahrung von der Urzeiten bis zur Gegenwart*. Berlin: Parey, 1927.
234. Meyer E. *Der historische Gehalt der Aiyam al-Arab*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1970.
235. Meri J. W. *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.
236. Miller J. I. *The spice trade of the Roman Empire, 29 B. C. to A. D. 641*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

237. Moi, Zénobie reine de Palmyre: [exposition, Mairie du Ve arrondissement, Paris, 18 septembre – 16 décembre 2001] / [organisée par le Centre culturel du Panthéon, la Mairie du Ve arrondissement, le Centre italien pour les arts et la culture]; sous la dir. de Jacques Charles-Gaffiot, Henri Lavagne, Jean-Marc Hofman. Milan: Skira; Paris: Seuil, 2001.

238. Mukasa-Mugerwa E. The Camel (*Camelus Dromedarius*): A Bibliographical Review. Addis Abeba: International Livestock Centre for Africa, 1981.

239. Murdock G. P., Wilson S. F. Settlement Patterns and Community Organization: Cross-Cultural Codes 3 // *Ethnology*. 1972. Vol. 11. № 3. P. 254–295.

240. Musil A. *Arabia Petraea*. Wien: A. Hölder, 1908. Bd. 3.

241. Musil A. *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*. New York: American Geographical Society, 1928.

242. Nippa A. *Art and Generosity: Thoughts on Aesthetic Perceptions of the 'Arab // Nomadic Societies in the Middle East and North Africa. Entering the 21st Century* / ed. by D. Chatty. Leiden; Boston: E. J. Brill, 2006. P. 539–572.

243. *Origins of Agriculture* / ed. by C. A. Reed. The Hague: Mouton, 1977.

244. Palgrave W. G. *Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia (1862–1863)*. London & Cambridge: Macmillan and Co., 1866. Vol. 1.

245. Parker S. T. *Romans and Saracens: A History of the Roman Frontier*. Philadelphia, PA: American Schools of Oriental Research, 1986.

246. Parker S. T., Betlyon J. W. *The Roman Frontier in Central Jordan: Final Report on the Limes Arabicus Project, 1980–1989*. Washington, DC: Dumbarton Oaks, 2006. Vol. 1.

247. Pelly L. A visit to the Wahabee capital, Central Arabia // *The Journal of Royal Geographical Society of London*. 1865. Vol. 35. P. 169-191.

248. Peters J. The Dromedary: Ancestry, History of Domestication and Medical Treatment in Early Historic Times // *Tierärztliche Praxis. Ausgabe G, Grosstiere / Nutztiere*. 1997. Vol. 25. No. 6. P. 559–565.
249. Philby H. St.-J. B. *The Heart of Arabia: A Record of Travel & Exploration*. London; Bombay; Sidney: Constable and Company Ltd., 1922. Vol. 2.
250. Piccirillo M. *Chiese e Mosaici di Giordania 1983 // Liber Annuus*. 1987. Vol. 33, P. 415–416.
251. Pietruschka U. *Tent and Tent Pegs // Encyclopaedia of the Qurʾān* / ed. by J. D. McAuliffe. Leiden; Boston: Brill, 2006. Vol. 5. P. 234–237.
252. Piotrovskiy M. *Late Ancient and Early Mediaeval Yemen: Settlement Traditions and Innovations // The Byzantine and Early Islamic Near East (Studies in late antiquity and early Islam 1, II Land use and settlement patterns)* / ed. by G. R. D. King, A. Cameron. Princeton, NJ: The Darwin Press, Ind., 1994. P. 213–220.
253. Piotrovskiy M. *The Fate of Castle Ghumdan. Ancient and Mediaeval Monuments of Civilization of Southern Arabia. Investigation and Conservation Problems* / ed. by S. Ya. Bersina. Moscow: Nauka, 1988. P. 28–38.
254. Poidebard A. *La trace de Rome dans le désert de Syrie: Le limes de Trajan à la conquête arabe, recherches aériennes (1925–1932)*. Paris: Librairie orientaliste, 1934.
255. Potts D. T. *The Arabian Gulf in Antiquity. Volume 2: From Alexander the Great to the Coming of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
256. Qaniʿ. *Le port du Hadramawt entre la Méditerranée, l’Afrique et l’Inde. Fouilles Russes 1972, 1985–89, 1993–94 sous la direction de J.-F. Salles et A. Sedov*. Turnhout: Brepols, 2010.
257. Rabin Ch. *Ancient West-Arabian*. London: Taylor's Foreign Press, 1951.

258. Radscheit M. Springs and Fountains // Encyclopaedia of the Qur'ān / ed. by J. D. McAuliffe. Leiden; Boston: Brill, 2006. Vol. 5. P. 121-128.
259. Redding R. W. The Pig and the Chicken in the Middle East: Modeling Human Subsistence Behavior in the Archaeological Record Using Historical and Animal Husbandry Data // Journal of Archaeological Research. 2015. Vol. 23. P. 325–368.
260. Reilly B. Arabian Travellers, 1800–1950: An Analytical Bibliography // British Journal of Middle Eastern Studies. 2016. Vol. 43. Iss. 1. P. 71-93
261. Reynolds G. S. On the Qur'ān's Mā'ida Passage and the Wanderings of the Israelites // The Coming of the Comforter: When, Where, and to Whom? Studies on the Rise of Islam in Memory of John Wansbrough / ed. by B. Lourié, C. A. Segovia, A. Bausi: Piscataway, NJ: Gorgias, 2011. P. 91-108.
262. Rezvan E. A Contribution Towards the History and Origin of the Katta-Langar/St. Petersburg “Qur'an of 'Uthman // Manuscripta Orientalia. 2017. Vol. 23 No. 2. P. 3–24.
263. Rezvan E. Myth and ritual (*hajj* and ancient Arabian cosmogonic and anthropogenetic lore) // Исследования по Аравии и исламу. Сборник статей в честь 70-летия Михаила Борисовича Пиотровского / сост. и отв. ред. А. В. Седов. М.: Государственный музей искусства народов Востока, 2015. С. 436-443.
264. Richardson N., Dorr M. The Craft Heritage of Oman. Dubai: Motivate Publishing, 2003.
265. Rihani A. Around the Coasts of Arabia. London: Houghton Mifflin, 1930.
266. Rippin A. Qur'ān 7.40: “Until the camel passes through the eye of the needle” // Arabica: Journal of Arabic and Islamic Studies. 1980. Vol. 27. Iss. 2. P. 107–113.

267. Rippin A. Studies in Qur'ānic vocabulary: the problem of the dictionary // *New Perspectives on the Qur'ān: The Qur'ān in its historical context 2* / ed. by G. S. Reynolds. London; New York: Routledge Press, 2011. P. 38–46.

268. *Roads of Arabia: The Archaeological Treasures of Saudi Arabia* / ed. by U. Franke, J. Gierlichs in collaboration with S. Vassilopoulou, L. Wagner. Berlin: Ernst Wasmuth Verlag, 2011.

269. Robin Ch. J. *Langues et écriture // Routes d'Arabie. Trésors archéologiques du royaume d'Arabie Saoudite* [Exposition, Paris, musée du Louvre, [14 juillet – 27 septembre 2010] / sous la direction de B. André-Salvini, C. Juvin, S. Makariou, F. Demange, A. Al-Ghabban. Paris: Somogy Éditions d'art; Louvre Éditions, 2010.

270. Robinson C. F. *'Abd al-Malik. Makers of the Muslim World*. Oxford: Oneworld Publications, 2005.

271. Rodionov M. *The Western Ḥaḍramawt: Ethnographic Field Research, 1883–91*. *Orientwissenschaftliche Hefte*. OWZ der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Hft 24. 2007.

272. Rose J. I., Petraglia M. D. *Tracking the Origin and Evolution of Human Populations in Arabia // The Evolution of Human Populations in Arabia Paleoenvironments, Prehistory and Genetics* / ed. by M. D. Petraglia, J. I. Rose. Dordrecht: Springer, 2009. P. 1–12.

273. Rosen S. A., Saidel B. A. *The Camel and the Tent: An Exploration of Technological Change among Early Pastoralists // Journal of Near Eastern Studies*. 2010. Vol. 69. No. 1. P. 63–77.

274. Ross H. C. *The Art of Bedouin Jewellery: A Saudi Arabian Profile*. New York: EPS/Players, 1994.

275. *Routes d'Arabie. Trésors archéologiques du royaume d'Arabie Saoudite* [Exposition, Paris, musée du Louvre, [14 juillet – 27 septembre 2010] / sous la direction de B. André-Salvini, C. Juvin, S. Makariou, F. Demange, A. Al-Ghabban. Paris: Somogy Éditions d'art; Louvre Éditions, 2010.

276. Retsö J. In the Shade of Himyar and Sasan. The Political History of Pre-Islamic Arabia According to the Ayyam al-arab-Literature // Arabia. 2004. Vol. 2. P. 111–118.
277. Samuk al-S.M. Die historische n Überlieferungen nach Ibn Ishaq. Eine synoptische Untersuchung, Diss. Frankfurt-am-Main, 1978.
278. Sauer J. A. The River Runs Dry // Biblical Archaeology Review. 1996. Vol. 22. No. 4. P. 52–64.
279. Sauvaget J. Les ruines omeyyades du Djebel Seis // Syria. 1939. T. 20. P. 239-256.
280. Schlumberger D. Qasr el-Heir el-Gharbi / relevés et dessins de M. Le Berre; contributions de M. Écochard et N. Saliby; mise au point par O. Écochard et A. Schlumberger. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1986.
281. Schœler G. Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam. Paris: Presses universitaires de France, 2002.
282. Shuraydi H. *The Raven and the Falcon*. Youth Versus Old Age in Medieval Arabic Literature. Leiden; Boston: Brill, 2014.
283. Schwarzlose F. W. *Die Waffen der Alten Araber aus ihren Dichtern dargestellt*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1886.
284. Sellheim R. Die klassisch-arabischen Sprichwörtersammlungen insbesondere die des Abu 'Ubad. The Hague: Mouton & Co, 1954.
285. Serjeant R. B. Islamic Textiles: Material for a History Up to the Mongol Conquest. Beirut: Librairie du Liban, 1972.
286. Siddiqui M. Veil // Encyclopaedia of the Qur'ān / ed. by J. D. McAuliffe. Leiden; Boston: Brill, 2006. Vol. 5. P. 412–416.
287. Smith J. I., Haddad Y. Y. Women in the Afterlife: The Islamic View as Seen from Qur'ān and Tradition // Journal of the American Academy of Religion. 1975. Vol. 43. No. 1. P. 39–50.
288. Soucek P. Solomon's Throne / Solomon's Bath: Model or Metaphor // Ars Orientalis. 1993. Vol. 23. P. 109–134.

289. Sprenger A. Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der Entwicklungsgeschichte des Semitismus. Bern: Huber & comp., 1875.
290. Stern H. Notes sur l'architecture des chateaux omeyyades // *Ars Islamica*. 1946. Vol. 11/12. P. 72–97.
291. Stetkevych J. “The Hunt in Classical Arabic Poetry: From Mukhaḍram “Qaṣīdah” to Umayyad “ṭardiyyah” // *Journal of Arabic Literature*. 1999. Vol. 30. No. 2. P. 107–127.
292. Stetkevych S. P. *The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1993.
293. Stillman Y. K. *Libās*. 1. Closing of the Pre-Islamic Arabs; 2. The Time of the Prophet and Early Islam // *EI*. CD-ROM Edition v. 1.0. Koninklijke Brill NV. Leiden, 1999.
294. Stillman Y. K. *Palestinian Costume and Jewellery*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1979.
295. Strube C. Die Kapitelle von Qasr ibn-Wardan. Antiochia und Konstantinopel im 6. Jahrhundert // *Jahrbuch für Antike und Christentum*. 1983. Bd. 26. S. 58–106.
296. Sweet L. E. Camel Pastoralism in North Arabia and the Minimal Camping Unit // *Man, Culture and Animals. The Role of Animals in Human Ecological Adjustments* / ed. by A. Leeds, A. Vayda. Washington D.C.: American Association for the Advancements of Science, 1965. P. 121–129.
297. Taha H. Rehabilitation of Hisham's Palace in Jericho // *Tutela, Conservazione e Valorizzazione del Patrimonio Culturale della Palestina* / a cura di Fabio Maniscalco F. Maniscalco. Naples: Massa, 2005. P. 179–188.
298. Talgam R. *The Stylistic Origins of Umayyad Sculpture and Architectural Decoration*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2004.
299. Tamisier M. *Voyage en Arabie: séjour dans le Hedjaz, campagne d'Assir*. Paris: Louis Desessart, 1840. Vol. 1.

300. Taragan H. Atlas Transformed – Interpreting the “Supporting Figures” in the Umayyad Palace at Khirbat al-Mafjar // *East and West*. 2003. Vol. 53. P. 9–29.
301. Taragan H. Constructing a Visual Rhetoric: Images of Craftsmen and Builders in the Umayyad Palace at Qusayr ‘Amra // *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*. 2008. Vol. 20. No. 2. P. 141–160.
302. Tchalenko G. Villages antiques de la Syrie du Nord. Le Massif du Bélus à l'époque romaine (Institut français d'Archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique, L). Paris: P. Geuthner, 1958.
303. *The Grove Encyclopedia of Islamic Art and Architecture* / ed. by J. M. Bloom, Sh. M. Blair. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009. Vol. 3. P. 278.
304. *The Qur’ān as Text* / ed. by St. Wild. Leiden: E. J. Brill, 1996.
305. *The Qur’ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu* / ed. by A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx. Leiden; Boston: Brill, 2010.
306. Tlili S. *Animals in the Qur’an*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
307. Toelle H. Fire // *Encyclopaedia of the Qur’ān* / ed. by J. D. McAuliffe. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. Vol. 1. P. 210–214.
308. Toral-Niehoff I. Late Antique Iran and the Arabs: the Case of al-Ḥīra // *Journal of Persianate Studies*. 2013. Vol. 6. P. 115–126.
309. Toral-Niehoff I. Talking about Arab Origins: The Transmission of the ayyam al-‘arab in Kufa, Basra and Baghdad // *The Place to Go: Contexts of Learning in Baghdad, 750-1000 C. E.* / ed. by J. Scheiner, D. Janos. Princeton, New Jersey : Darwin Press, 2014. P. 43–69.
310. Trench R. *Arabian Travellers: The European Discovery of Arabia*. Topsfield, MA: Salem House, 1986.
311. Upton P., Van Lent Jr. R. *Arabians* / ed. by H. Amirsadeghi, R. Van Lent Sr. (photographer). Boston, MA: Chronicle Books Llc., 1999.

312. Urice S. K. *Qasr Kharana in the Transjordan*. Durham, N. C.: American Schools of Oriental Research, 1987.
313. Van Dam C. *The Urim and Thummim. A Means of Revelation in Ancient Israel*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1997.
314. Varisco D. M. *Sayl and Ghayl: The Ecology of Water Allocation in Yemen // Human Ecology*. 1983. Vol. 11. No. 4. P. 365–383.
315. Varisco D. M. *The Production of Sorghum (Dhurrah) in Highland Yemen // Arabian Studies*. 1985. Vol. 7. P. 53–88.
316. Varisco D. M. *The Rain Periods in Pre-Islamic Arabia // Arabica*. 1987. Vol. 34. No. 2. P. 251–266.
317. Vaux R. de. *Ancient Israel: Its Life and Institutions / trans. by J. McHugh*. New York: McGraw-Hill, 1961. Vol. 2.
318. Vibert-Guigue C., Bisheh G. *Les peintures de Qusayr ‘Amra: un bain omeyyade dans la bâdiya jordanienne*. Beyrouth: Institut français du Proche-Orient; Amman: Departement of antiquities of Jordan, 2007.
319. Vogt B. *The Great Dam: Eduardo Glaser and the Chronology of Ancient Irrigation in Ma’rib // Sabaean Studies: Archaeological, Epigraphical and Historical Studies in Honour of Yusuf Abdallah, Alessandro de Maigret and Christian J. Robin on the Occasion of their 60th Birthday / ed. by A. M. Sholan, S. Antonini, M. Arbach*. Naples; San’a: Universita degli Studi di Napoli, 2005. P. 501–520.
320. Vogt B. *Towards a New Dating of the Great Dam of Marib. Preliminary Results of the 2002 Fieldwork of the German Institute of Archeology // Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*. 2004. Vol. 34. P. 383–394.
321. Waines D. *Agriculture and Vegetation // Encyclopaedia of the Qur’ān / ed. by J. D. McAuliffe*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. Vol. 1. P. 40–50.
322. Walker J. *Bible Characters in the Koran*. Paisley: Alexander Gardner, 1931.

323. Wallin G. A. Narrative of a Journeys From Cairo to Medina and Mecca by Suez, Arabá, Tawilá, al-Jauf, Jubbé, Háil, and Nejd in 1845 // *Journal of the Royal Geographical Society*. 1854. Vol. 24. P. 115–207.
324. Watson R. P., Burnett G. W. On the Origins of Azraq's Roman Wall // *Near Eastern Archaeology*. 2001. Vol. 64. Cat. nos. 1–2. P. 72–79.
325. Watt W. M. *Companion to the Qur'an Based on Arberry Translation*. London: G. Allen & Unwin, 1967.
326. Wellhausen J. *Reste arabischen Heidentums*. Berlin: G. Reimer, 1897.
327. Whitcomb D. From Pastoral Peasantry to Tribal Urbanites: Arab Tribes and the Foundation of the Islamic State in Syria // *Nomads, Tribes, and the State in the Ancient Near East: Cross-Disciplinary Perspectives* / ed. by J. Szuchman. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2009. P. 241-246.
328. Whitcomb D. Khirbat al-Mafjar Reconsidered: The Ceramic Evidence // *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 1988. Vol. 271. P. 51–67.
329. Whitcomb D., Taha H. Khirbat al-Mafjar and the Archaeological Heritage of Palestine // *The Journal of Eastern Mediterranean Archaeology and Heritage Studies*. 2013. Vol. 1. P. 54–65.
330. Wilkinson T. J. *Archaeological Landscapes of the Near East*. Tucson, AZ: The University of Arizona Press, 2003.
331. Weir Sh. *The Bedouin: Aspects of the Material Culture of the Bedouin of Jordan*. London: World of Islam Festival Publishing Company, 1976.
332. Zammit M. R. *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002.
333. Zwettler M. *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications*. Columbus: Ohio State University Press, 1978.
334. Yahuda A. S. *A Contribution to Qur'ān and Ḥadīth Interpretation* / ed. by D. S. Löwinger and J. Somogyi // *Ignace Goldziher Memorial Volume*. Budapest: Globus, 1948. Vol. 1. P. 280–308.

335. Yule P. Himyar. Late Antique Yemen. Aichwald: Linden Soft, 2007.

Электронные ресурсы:

1. Кудрявцева А. Ю. Лексико-грамматический строй Корана (пословный лексико-грамматический анализ текста Корана). URL: http://kunstkamera.ru/museums_structure/research_departments/islam/corpuscoranicum_petropolitana/ [дата обращения:10.08.2018].
2. Пиотровский М. Б. Кораническая археология. Публичная лекция. Дата съёмки: 15.10.2010. URL: http://univertv.ru/video/istoriya/obwee/koranicheskaya_arheologiya/ [дата обращения:25.01.2017].
3. Предварительные итоги работы международной историко-этнографической экспедиции в Иорданию по проекту «Материальный мир Корана (повседневная жизнь Аравии времен Пророка)». URL: <http://ijma.kunstkamera.ru/rus/expedition02/> [дата обращения:02.10.2018].
4. Предварительные итоги работы международной историко-этнографической экспедиции по проекту «Материальный мир Корана (повседневная жизнь Аравии времен Пророка)». URL: <http://ijma.kunstkamera.ru/rus/expedition01/> [дата обращения:23.08.2018]
5. Исследовательская поездка в Катар по программе «Материальный мир Корана (повседневная жизнь Аравии времен Пророка)». URL: http://www.kunstkamera.ru/news_list/science/2018_05_30/ [дата обращения:23.08.2018].
6. Al-Mawsū‘a al-Shi‘riyya («Энциклопедия поэзии»). URL: <https://poetry.dctabudhabi.ae/> [дата обращения:20.09.2018].
7. Bible Hub. Online Bible Study Suite. URL: <https://biblehub.com/> [дата обращения:05.10.2018].
8. DASI: Digital Archive for the Study of pre-Islamic Arabian Inscriptions. URL:

<http://dasi.humnet.unipi.it/index.php?id=1&prjId=1&corId=1&rl=yes> [дата обращения:12.12.2016].

9. Date Palm Draft Sequence. Version 3. Weill-Cornell Medicine-Qatar. URL: <http://qatar-weill.cornell.edu/research/datepalmGenome/download.html> [дата обращения:03.09.2016].

10. Encyclopaedia of Islam CD-ROM Edition v. 1.0 © 1999 Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

11. Encyclopedia of Women & Islamic Cultures Online (Brill, ed. by Suad Joseph). URL: <http://www.brill.com/publications/onlineresources/encyclopedia-women-islamic-cultures-online>) [дата обращения:20.09.2018].

12. Ghrair A. M., Said A. J., Al-Dawood N., Miqdadi R., Ahmad A. L., Souleman A. Characterisation and reverse engineering of historical original mortar of Qasr Tuba, Jordan desert castels. Book abstract, 11th SESAME Users' Meeting 2013. URL: [http://www.researchgate.net/publication/258836771_Ayoup_M._Ghrair_A.J._Said_N._Al-Dawood_R._Miqdadi_A._L._Ahmad_A._Souleman_\(2013\)._characterisation_and_reverse_engineering_of_historical_original_mortar_of_qasr_tuba_jordan_desert_castels._Book_abstract_11th_SESAME_Users_Meeting_2013](http://www.researchgate.net/publication/258836771_Ayoup_M._Ghrair_A.J._Said_N._Al-Dawood_R._Miqdadi_A._L._Ahmad_A._Souleman_(2013)._characterisation_and_reverse_engineering_of_historical_original_mortar_of_qasr_tuba_jordan_desert_castels._Book_abstract_11th_SESAME_Users_Meeting_2013) [дата обращения:07.11.2017].

13. INÂRAH Institute for Research on Early Islamic History and the Koran. URL: <http://inarah.net/publications> [дата обращения:29.04. 2018].

14. Kennedy D. Seminar: "Al-Muwaqqar. Salvaging an Umayyad Desert Castle and its Context". Friday, October 18, 2013. Aerial Photographic Archive for Archeology in the Middle East. URL: <http://www.apaame.org/2013/10/seminardavid-kennedy-al-muwaqqar.html> [дата обращения:07.11.2017].

15. Roads of Arabia. Documentary by SCTH. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=x2J8H2Cz2CI&feature=youtu.be> [дата обращения:07.05.2018].
16. Romanov M., Bonner M. The Encyclopaedia of Arabic Poetry. URL: <https://maximromanov.github.io/2013/02-03.html> [дата обращения:20.09.2018].
17. Saudi Commission for Tourism and National Heritage (SCTH): “The Roots of Purebred Arabian Horses”. URL: <http://www.scta.gov.sa/en/Antiquities-Museums/ArcheologicalDiscovery/Pages/GI-AlmagarSite.aspx> [дата обращения:22.11.2017].
18. The GLOBALKITES research project. URL: <http://www.globalkites.fr> [дата обращения:04.10.2018].
19. The Safaitic Database Online. URL: http://krc2.orient.ox.ac.uk/aalc/images/documents/mcam/mcam_sdo.pdf [дата обращения:12.12.2016].
20. The Saudi Commission for Tourism and National Heritage. “Roads of Arabia”. Exhibition on International Tour. URL: <https://www.scta.gov.sa/en/Antiquities-Museums/ArcheologicalMasterpieces/Pages/default.aspx> [дата обращения:06.05.2018].

ОПИСАНИЕ СИСТЕМЫ ТРАНСКРИПЦИИ

В диссертационном исследовании использована следующая система передачи знаков арабского алфавита:

ء	' (только в середине и конце слова)	ل	л
ب	б	م	м
ت	т	ن	н
ث	џ	ه	х
ج	дж	و	ў (в начале слова, после согласного и между гласными)
ح	ħ	ي	й
خ	ħ	ـ	а
د	д	ـ	и
ذ	з	ـ	у
ر	р	آ، اـ	ā
ز	з	ؤ	ȳ
س	с	سى	й̣
ش	ш	سى	ай
ص	џ	ؤ	аў
ض	д	جّ	джж
ط	т	ؤ	аўў
ظ	з	ؤ	уўў
ع	‘	سى	ийй
غ	г	ـ	ун
ف	ф	ـ	ин
ق	қ	اـ	ан
ك	к		

Приложение 1: АРАВИЙСКИЕ ПОЭТЫ, ЧЬИ СОЧИНЕНИЯ ИСПОЛЬЗОВАНЫ В КАЧЕСТВЕ ИСТОЧНИКОВ¹⁹⁵

‘Амр б. Қамӣ‘а (ум. ок. 540 г.) принадлежал к одному из подразделений крупного племени бакр б. ўа’ил – қайс б. са‘лаба, обитавшему в гористом районе ал-Йамāмы вдоль побережья Персидского залива. Согласно преданию, достигнув девяностолетнего возраста, он сопровождал Имру’ ал-Қайса в Константинополь, но скончался по пути где-то на территории Малой Азии, пройдя через Киликийские ворота. Также известно о его разрыве с родным дядей Марсадом, описываемом поэтом в одном из стихов.

‘Абїд б. ал-Абраç (ок. 500–554 гг.) – поэт из племени асад, сведения о жизни которого крайне скудны. По преданию его смерть была инициирована ал-Мунзиром III б. ан-Ну‘мāном (правил в 502-3–554 гг.), что в итоге позволило установить дату смерти этого лахмидского правителя. Поэтические поединки с Имру’ ал-Қайсом, засвидетельствованные историко-литературной традицией и стихами самого ‘Абїда, говорят о том, что оба поэта были современниками (их творческая деятельность приходилась на промежуток между 530 и 550 гг.). Как предполагает Ч. Лайалл, восстание банū асад против власти киндитских царей и убийство царя Худжра, отца Имру’ ал-Қайса, послужило причиной вражды и соперничества двух поэтов.

Имру’ ал-Қайс б. ал-Худжр (ум. до 550 г.). Информация о нём восходит в основном к кўфийским авторам VIII в., которые не указывают свои источники и часто противоречат друг другу. Личность Имру’ ал-Қайса остаётся полупоэтической: существует несколько вариантов его личного имени, прозвища и *кунйи*, относительно его генеалогии также нет единого мнения. Согласно одному из множества вариантов его во многом

¹⁹⁵ Для подготовки Приложения использованы материалы Encyclopaedia of Islam CD-ROM Edition v. 1.0 © 1999 Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands; биографические данные из: The Mufaddaliyyāt... 1918. Vol. 2; Encyclopedia of Arabic Literature... 1998; из работ: Полосин 1995; Lewin 1978 и ряда других источников.

легендарной биографии, поэт был сыном Худжра, последнего царя киндитов, и вырос при его дворе, однако был изгнан отцом за страсть к поэзии, в частности, непристойного содержания. Избрав образ жизни беспечного бродяги, Имру' ал-Қайс путешествовал вместе с друзьями-единомышленниками, развлекаясь охотой и бражничеством в обществе невольниц-музыкантш. Во время одного из застолий он, якобы, получил известие об убийстве Худжра, которое было подготовлено племенем банӯ асад. С этого момента единственной целью поэта стала месть асадитам за кровь отца. Поначалу его союзниками были банӯ бакр б. ўә'ил и банӯ тағлиб, но позднее они отказали ему в помощи. В поисках поддержки Имру' ал-Қайс, якобы, побывал у правителя Таймә' ас-Самаў'ала, а в Константинополе он снискал покровительство византийского императора Юстиниана (правил в 527–565 гг.), который предоставил ему войско для восстановления прав наследника киндитского правителя. Согласно преданию, однако, поэт вскоре был убит по приказу Юстиниана отравленной туникой, изъязвившей его тело, якобы за соблазнение императорской дочери. В конце VIII в. в собирании поэтического наследия Имру' ал-Қайса принимали участие выдающиеся филологи-күфийцы. Имру' ал-Қайс обрёл славу величайшего мастера во многом благодаря своеобразному культу, сложившемуся вокруг его имени в учёной среде, а также двум преданиям, восходящим к пророку Мухаммаду и 'Али, согласно которым оба они выражали неподдельное восхищение творческим наследием поэта.

Мураққиш ал-Акбар и Мураққиш ал-Асғар из племени бакр б. ўә'ил. Согласно преданию **Мураққиш ал-Акбар** ('Амр б. Са'д, ум. в 552 г.) принадлежал к роду дубай'а, был храбрым и находчивым воином, принимавшим участие в известной войне ал-Басӯс и других конфликтах между племенами бакр и тағлиб. Известен не только как поэт, но и как один из так называемых «прославленных влюблённых» ('ушшāқ ал-'араб), благодаря чему, вероятно в VIII в., стал героем анонимного романа, содержание которое подробно изложено в «Китāб ал-Ағāнй». **Мураққиш ал-**

Асғар (Рабй‘а б. Суфйāн также известный как ‘Амр б. Ҳармала) (ум. ок. 570 г.) принадлежал к роду қайс б. са‘лаба, являлся племянником своего предшественника Мураққиша ал-Акбара и дядей Ғарафы б. ал-‘Абда. Как и его дядя, он был воином, кочевавшим вместе с соплеменниками в районе ал-Ҳйры. Он также считается одним из «знаменитых влюблённых», став героем романа, составленного в VIII в.

Башāма б. ‘Амр б. Му‘āўийя – дядя по материнской линии Зухайра б. Абй Сулмā. Возглавлял музайн – қурайшитское подразделение племени сахм, вождём которого был Ўāсила. Его стихотворение в «Муфаддалййāt» было создано поэтом уже в пожилом возрасте и относится к противостоянию, известному как «Война Ҳурақа». Сам текст во многом состоит из серии элементов, необходимых для создания традиционной *қасйды*, но не имеющих никакого отношения к основному сюжету.

‘Амр б. ал-‘Абд ас-Суфйāн, известный как **Ғарафа** предположительно состоял в родственных связях с такими поэтами, как Мураққиши ал-Асғар и ал-Акбар и ал-Муталаммис, его сестра Ҳирниқ также сочиняла стихи; его племя дубай‘а входило в қайс б. са‘лаба, подразделение бакр б. ўā‘ил, к которому принадлежали такие прославленные поэты, как ал-А‘шā и ‘Амр б. Қамй‘а. Стихи Ғарафы не позволяют определить, исповедовал ли он христианство или был убеждённым язычником, не заслуживают доверия и теофорные имена его отца и отца ал-Муталаммиса. Какие-либо определённые сведения биографического характера о нём отсутствуют, при этом очевидно, что поэзия Ғарафы довольно рано стала предметом обстоятельного изучения, в том числе и в рамках попыток найти подтверждение некоторых эпизодов, зафиксированных в его стихах. Среди них – ранняя потеря отца, изгнание сородичами за безудержное распутство и расточительство, участие в восстании ‘Амра б. Умāмы, брата ‘Амра III б. ал-Мунзира (правителя ал-Ҳйры в 554–569 гг.), путешествие в Йемен, письмо ал-Муталаммиса и Ғарафы к правителю ал-Баҳрайна, предписывающее смерть предьявителю, гибель и похороны Ғарафы. В своей краткой версии

дйўāн Ғарафы восходит к ал-Асма'й (740 – ок. 828), более объёмный же принадлежит редакции Ибн ас-Сиккйта (ум. в 857-8 г.). Очень сложно определить аутентичность отдельных его стихов, которые могли быть подделаны еще в раннем средневековье с целью поддержания легенды о нём.

Джарйр б. 'Абд ал-Масйх ал-Муталаммис – поэт VI в., принадлежал к племени дубай'а. Имя 'Абд ал-'Уззā, которое также приписывается ему, вероятно, должно было указывать, что он явился первым представителем своей семьи, принявшим христианство. Ал-Муталаммис был дядей с материнской стороны поэта Ғарафы, с которым его связывает известная история о двух несущих гибель письмах от разгневанного сатирическими стихами 'Амра III б. ал-Мунзйра. Родственникам было поручено передать их правителю ал-Бахрайна ал-Мука'бару, который, в соответствии с содержанием писем, должен был казнить посланцев. Ал-Муталламису удалось узнать содержание своего письма, и он выбросил его в реку в отличие от племянника, который в результате был казнён. Ал-Муталамми состался в тени своего прославленного племянника и, очевидно, не был плодовитым автором. Но его работы, фрагменты которых цитируются во многих источниках, достаточно рано вызвали интерес у выдающихся филологов – ал-Асма'й, Абӯ 'Убайды (728–825), Ибн ал-Калбй (737–819) и Ибн ас-Сиккйта. Р. Блашэр описывает его как «племенного поэта», избегающего вычурного стиля, придерживающегося простого языка.

Салама б. ал-Хуршуб – поэт из племени анмār, входившего в группу ғағафāн, чьи земли располагались к югу от земель асадитов и гор Ғаййи'. Вероятно, это было малочисленное племя, тесно связанное с более влиятельными подгруппами 'абс и зубйāн. Лайалл считает сомнительным авторство приписываемого ему стиха в «Муфаддалййāt», в котором сообщается о сражении между 'āмир б. са'са'а и ғағафāн, случившемся в последней декаде VI в.

Харāша б. 'Амр – поэт из племени 'абс, практически не упомянут в соответствующей литературе. Приводимое в «Муфаддалиййāt»

стихотворение, приписываемое ему, составлено по случаю знаменательной битвы при Ущелье Джабала ок. 570 г., когда банū ‘āмир б. ҫа‘са‘а, союзники ‘абс в то время, враждовали с крупной военной коалицией, состоящей из тамймитской группы дāрим, частью племени асад, зубйāн из племени ғатафāн и группой киндитов. Автор стихотворения все заслуги в победе относит именно к племени ‘абс, почти не упоминая ‘āмир б. ҫа‘са‘а.

Мунқиз б. ат-Ғаммāх по прозвищу **ал-Джумайх** – поэт, принадлежавший к племени асад. Поэт был сыном современника и врага Имру’ ал-Қайса, пал в битве при Ущелье Джабала ок. 570 г.

‘Алқамā б. ‘Абада по прозвищу **ал-Фахл** – выдающийся тамймитский поэт первой половины VI в. Многие его стихи посвящены битвам, происходившим между лахмидами и ғассāнидами. Выступая в качестве оратора от своего племени и произнеся *қасйду*, ставшую знаменитой, он сумел добиться освобождения своего брата Ша’са и других тамймитов, пленённых ғассāнидским правителем ал-Хāрисом б. Джабалем (ок. 529–569). Согласно арабскому преданию в литературном поединке с ‘Алқамой Имру’ ал-Қайс потерпел поражение и в результате развёлся с некой Джундаб, которая выступала третейским судьёй и стала женой ‘Алқамы. Сходство стихов двух поэтов, вызывавшее путаницу среди передатчиков (*руўāt*), также позволяет предполагать существование между ними некоторого творческого взаимодействия. Оба они привержены длинным и спокойным метрам, а стилистическая и тематическая общность выделяет их как представителей отдельного направления.

Аш-Шанфарā – поэт из хиджāзского подразделения ал-ҳазрадж йеменского племени азд, живший в середине VI в. и известный двумя поэтическими шедеврами, в одном из которых представлен весьма нетривиальный образ арабской женщины, а в другом, известном как *лāмиййа*, – полная опасностей жизнь одинокого воина в пустыне. Сведения о жизни аш-Шанфары доступны лишь из его стихов. Имя его отца нигде не упоминается, но сам поэт сообщает, что имеет благородное происхождение

со стороны обоих родителей. Он был изгнан из своего племени и жил изгоем, ведя дружбу с Та'аббаҫой Шарра, с которым совершал дерзкие вылазки. Находился в кровной вражде с подразделением саламан б. муфридж и погиб в результате одной из стычек с его представителями.

Ал-Ҳарис б. Ҳиллиза ал-Йашкурӣ (ум. ок. 575 г.) из подразделения йашкур племени бакр б. ўа'ил. Согласно биографической традиции *қасӣда*, прославившая поэта, была связана с одним из эпизодов соперничества между племенами бакр б. ўа'ил и тағлиб. Восстановив мир между ними, правитель ал-Ҳйры ал-Мунзир III б. ан-Ну'ман оставил при себе в качестве заложников представителей обоих племен. При 'Амре III б. ал-Мунзирне тағлибитские заложники умерли в результате несчастного случая, и их соплеменники потребовали возмещения со стороны бакритов, которые отказались и пожаловались Мунзиру. Согласно преданию, Ал-Ҳарис, выступая ходатаем со стороны своего племени против тағлибитов (его оппонентом был 'Амр б. Кулсӯм), произносил своё стихотворение в присутствии правителя, который приказал оградить себя занавесами от поэта, страдавшего неизлечимой болезнью. По преданию правитель ал-Ҳйры, поражённый талантом ал-Ҳариса, отбросил занавесы, чтобы выразить своё исключительное почтение поэту, несмотря на то, что в общем-то поддерживал сторону тағлибитов.

Ал-Асӯад б. Йа'фӯр – поэт-тамймит. Был современником и приближённым лахмйдского правителя в ал-Ҳйре ан-Ну'мана III б. ал-Мунзира (правил в 582 – ок. 602 гг.). Страдал слабым зрением и в конце жизни полностью ослеп.

Ша'с б. Нахәр по прозвищу **ал-Мумаззақ** принадлежал к клану нукра подразделения лукайз племени 'абд ал-қайс. Вероятно, он был сыном сестры поэта ал-Мусаққибә, который был современником ан-Ну'мана III б. ал-Мунзира (правил в 582 – ок. 602 гг.). Предания не сообщают ничего о жизни поэта, сохранились лишь два его стихотворения и несколько фрагментов.

Аўс б. Ҳаджар – выдающийся поэт из племени тамйм, чьи стихи восхищали ал-Асма'й и были предметом его многочисленных комментариев.

Однако в самых ранних антологиях, за исключением «Хамāсы» ал-Бухтурй, он вообще не упоминается. Бытовало мнение, что именно его имел в виду ал-Фараздук, когда хвалится тем, что «унаследовал от семьи Аўса язык, подобный яду». Пространные поэтические фрагменты Аўса б. Хаджара появляются лишь ко времени Ибн ас-Сиккйта. Согласно ранним критическим работам Аўс б. Хаджар прославился описанием дикого осла, лука и «возвышенных добродетелей». Согласно преданию он убедил лахмйдского правителя ‘Амра III б. ал-Мунзира мстить за убийство отца, он упоминает битвы ал-Кā’ и ас-Су’бāн, в которых принимало участие его племя. Хорошо известна история о его знакомстве с Фадāлей б. Калабой из банū асад, которому поэт посвятил *қасйду*. Вероятно, Аўс б. Хаджар жил раньше, чем ан-Нāбиғā.

Ан-Нāбиғā аз-Зубйāнй, Зийād б. Му‘āўййа б. Дабāб б. Джāбир б. Йарбў‘ б. Салāма из банū мурра (ғāфāн) наряду с Имру’ ал-Қайсом и Зухайром считается одним из самых выдающихся поэтов *джāхилиййи*. Предания о ан-Нāбиғе затрагивают краткий период его жизни в пределах 570–600 гг., когда поэт был принят ғассāнидскими правителями в Джāбийе и позже ан-Ну‘мāном III в ал-Хйре. Вероятно, что до 580 г. он ходатайствовал о сохранении потерпевших поражение ‘абситов среди банū ғāфāн и предотвращении их миграции и присоединения к банū ‘āмир, что могло возыметь негативные последствия. Позднее он призывал своих соплеменников по разным поводам возобновить союз с асадитами. В одной из *қасйд* он прославляет асадитов, смело защищавших зубйāнитов. Согласно историческим данным этот союз, заключённый в середине VI в. на горе Хāl, позволял обеспечивать безопасность пастбищных зон и пальмовых рощ в Ёādй ал-Қурā, а также сдерживать экспансионизм ғассāнидов. Сохранилось шесть его стихотворений, посвящённых ан-Ну‘мāну, сыну ал-Хāриса ал-Асғара. Особое место среди них занимает элегия на смерть ан-Ну‘мāна, чей уход из жизни явился поворотным моментом в жизни ан-Нāбиғи, который осознавал, что длительная напряжённость в отношениях между банū джафна

и зубйāн не может завершиться мирным путём. С другой стороны ан-Ну‘мāн III, отказавшись от противостояния ғассāнидам и решив поддержать обитавшие к северу от Наджда племена, подтолкнул своих сирийских врагов к войне. Ан-Нāбиға был с почестями принят в ал-Хйре как представитель союза асад-мурра и как выдающийся поэт, оказавшись в числе приближённых правителя. По неизвестной причине ан-Ну‘мāн решил казнить ан-Нāбиғу, но поэту удалось сохранить себе жизнь. Он нашёл убежище у ‘Амра б. ал-Хāриса в ғассāнидской Джāбийе. Дйўāн ан-Нāбиғи явился объектом повышенного интереса таких комментаторов, как ал-Муфаддал ад-Даббй (ум. ок. 780 г.), Абў ‘Амр аш-Шайбāнй (ум. ок. 821 г.), Абў ‘Убайда, ал-Асма‘й, Ибн ас-Сиккйт, Ибн ал-‘Арабй (767–846), ас-Суккарй (827–888), и многих других, каждый из которых внёс своё вклад в сохранение и изучение наследия поэта. Наиболее объёмное собрание принадлежит Ибн ас-Сиккйту.

‘Аўф б. ‘Атййа – поэт и один из вождей племени тайм, принадлежащим к союзу рибāб. Участвовал в сражении при Рахрахāне в 578 г. между банў тамйм и ‘āмир б. ға‘ға‘а и, таким образом, годы жизни его приходились на вторую половину VI в.

Бишр б. Абй Хāзим – один из наиболее значительных доисламских поэтов из племени банў асад б. хузайман, живший во второй половине VI в., вероятно, был современником ан-Нāбиғи аз-Зубйāнй, правителя ал-Хйры ан-Ну‘мāна III б. ал-Мунзира. Незначительная информацию о личности поэта в основном почерпнута из его наследия, собранного ал-Асма‘й и Ибн Сиккйтом. В одном из его стихов, включённом в «Муфаддалййāt» красочно описывается победа его племени в битве ан-Нисār, которая, согласно Лайаллу случилась в 575 г. Значительное место в его поэзии занимает Аус б. Хāриса б. Ла’м, вождь тййй’, соседей банў асад. По преданию тййй’ нападали на некоторые *хулафā* асадитов, что вызвало у Бишра необходимость обратиться в стихе к Аўсу б. Хāрисе с угрозой жестоко высмеять его, если он не согласится на мир. Последний в итоге совершил

очередной набег на асадитов и захватил Бишра в плен, сохранив при этом ему жизнь. Взамен поэт внес поправки в пять сатирических стихов против Аўса, превратив их в хвалебные оды. Еще одно сатирическое произведение Бишра относится к Утбе б. Мāлику б. Джа‘фару б. Килāбу, сын которого ‘Урўа ар-Раххāl был убит ал-Баррāдом в 590 г. Абў Амр ал-‘Алā в «Китāб ал-ағāнй» сообщает, что после это убийства, приведшего к началу второй фиджāрской войны, ал-Баррāд попросил Бишра предупредить Хāрба б. Умаййу и других қурайшитских вождей относительно мести со стороны представителей қайс ‘айлāн, так как асадиты находились в союзе с қурайшитами. В одном из стихов Бишр сообщает о смертельном ранении, полученном при набеге на банў җа‘җа‘а.

‘Антара б. Шаддād – поэт-воин VI в., принадлежащий к центральноаравийскому племени ‘абс. Согласно «Китāб ал-Ағāнй» уже к началу IX в. компиляторы были склонны не принимать во внимания сложившиеся к тому времени красочные предания, в которых поэт приобрёл черты литературного персонажа. Появившись на свет от отца-араба и чернокожей рабыни, поэт в юности жил на положении раба. В ходе конфликтов между ‘абс и их соседями, особенно с зубйāнитами и тамймитами, у него была возможность проявить свои недюжинные способности, ловкость и силу, что принесло ему свободу. ‘Антара стал живым доказательством того, что в доисламской Аравии человек смешанного происхождения мог добиться статуса чистокровного араба, а это впоследствии служило одним из аргументов сторонников ҳариджитов. Биографическая легенда, упоминающая его славные подвиги, любовь к двоюродной сестре ‘Абле и тщетные усилия добиться её расположения легли в основу известного эпоса «Сйрат ‘Антар». Основную роль в собирании наследия ‘Антары сыграли учёные Басры, особенно ал-Аҗма‘й.

‘Адй б. Зайд – поэт-христианин из ал-Хйры второй половины VI в. Состоял в придворных должностях в сāsāнидском ал-Мадā’ин у Хосрова Парвйза (591–628) и в лахмидской ал-Хйре у ан-Ну‘мāна III б. ал-Мунзира,

которому он помог добиться престола, но последний в результате интриг недоброжелателей заключил поэта под стражу и предал смерти ок. 600 г. Наряду с ан-Нāбиғой аз-Зубйāни и ал-А‘шей его можно считать придворным городским поэтом, тесно связанным с арабо-иранской средой. В этой связи историко-литературная традиция считает, что он находился на некой периферии основного направления *джāхилийской* поэзии из-за его «ненадждийского» языка, хотя темы и формы его стихов оказали глубокое влияние на развитие арабской поэзии в мусульманскую эпоху. Дйўāн ‘Адй был утерян, до нас дошли лишь фрагменты в собраниях Ибн Қутайбы (828–889) и ал-Бухтурй (820 – ок. 897). Особый интерес представляют библейские сюжеты, к которым довольно часто обращался ‘Адй. При этом всё же основными его темами были, с одной стороны, прославление вина, а с другой – размышления о тщетности человеческих страстей и усилий в неумолимом течении времени.

‘Амр б. Кулсўм по материнской линии являлся внуком ал-Мухалхила, также известного поэта. Согласно традиционной биографии, уже в юном возрасте ‘Амр стал вождём своего племени – джушамской ветви тағлиб, обитавшей на Среднем Евфрате. Предание о его жизни сводится к нескольким эпизодам. Один описывает убийство правителя ал-Ҳйры ‘Амра III б. ал-Мунзира, а другой связан с эпиграммами уже против другого правителя – ан-Ну‘мāна III б. ал-Мунзира. На рубеже VI–VII вв. в глазах своих соплеменников-тағлибитов ‘Амр б. Кулсўм представал человеком в годах, вызывающим особое почтение из-за непокорности правителям ал-Ҳйры и являющим воплощение добродетелей *джāхилийи*. Помимо *му‘аллақи* ‘Амру б. Кулсўму приписывают поэтические тексты, сформировавших небольшой *дйўāн*.

Йазйд б. ал-Ҳаззāқ являлся членом крупного подразделения племени ‘абд ал-қайс, называемого шанн и контролировавшего северо-западный берег Персидского залива, в то время как лукайз обладали побережьем от Хаджара

до Омана. В приписываемом ему стихотворении указывается на незаконную попытку правителя лахмидов ан-Ну‘мāна III б. ал-Мунзира распространить свою власть на племя, чтобы взимать налоги.

Зухайр б. Абй Сулмā (Рабй‘а б. Рабāх б. Қурра ал-Музанй, род. ок. 520 – ум. ок. 609) – выдающийся доисламский поэт из племени музайна, живший среди ғатафāнитов. Его старший сын Ка‘б б. Зухайр прославился тем, что декламировал свои стихи пророку Муҳаммаду, таким образом обозначая приверженность исламу. Известен как автор включённой в антологию «Му‘аллақāt» длинной *қасйды*, в которой восхваляет людей, примиривших ‘абситов и зубйāнитов. Стихи отличаются простотой формы и ясностью языка, они посвящены, в основном, набегам и жизни в пустыне. Войну поэт сравнивает с жерновом, перемалывающим тех, кто его приводит в движение.

Абд Йағўс б. Ўаққāс был вождём многочисленного племени банў ал-харйс б. ка‘б, входившего в группу мазҳидж, важного подразделения йеменских арабов. Основным их местом расположения был плодородный регион Наджрāна к югу от ат-Тā’ифа. В 611 г. основная часть племени тамйм напала и разграбила караван, направлявшийся из Йемена в персидскую столицу ал-Мадā’ин (на берегу Тигра). Персидский царь в отместку устроил продовольственную блокаду, лишив тамймитов в прибрежных регионах зерна, в котором они сильно нуждались. Позднее тамймиты были разбиты персами и ушли вместе с союзниками из рибāб в место под названием ал-Кулāб в ал-Йамāме. Здесь против них выступили йеменские арабы мазҳидж вместе со всеми северными йеменскими племенами. Битва длилась два дня, и в результате северные арабы одержали победу. Прикрывавший отступление соплеменников ‘Абд Йағўс был захвачен в плен. Представители тайм требовали покарать его за убийство главы рибāб ан-Ну‘мāна б. Джисāса. Тамймиты в итоге передали его людям из тайм, которые в итоге, выполнив его последнюю просьбу, дали ему вина и вскрыли вены.

Зӯ-л-Исбā’ (Хурсāн) из племени ‘адўāн, родственному фахм, входившем в са’аббаҗа шаррā, некогда многочисленном и могущественном, заселявшем территории к юго-востоку от Мекки. Согласно традиции в руках этого племени находились плодородные, хорошо орошаемые земли ат-Тā’ифа, также оно обладало привилегией выдавать паломникам разрешение на расселение при ежегодном посещении Мекки. Племя утратило свое могущество вследствие внутренних конфликтов, войны привели к постепенному сокращению численности его представителей. Зӯ-л-Исбā’ известен как воин, живший задолго до возникновения ислама, о его личности слагались самые невероятные легенды. «Муфаддалййāt» включает лишь десять строк стиха, приписываемого этому поэту.

Ал-Музаррид (Йазйд) б. Дирār (ум. после 631 г.) – старший брат поэтов-муҳадрамов аш-Шамаха из Джаз’а. Происходил из клана са’лаба б. са’д, принадлежащего к племени зубйāн (җатафāн). В «Китāб ал-ағāнй» и в «Китāб аш-ши’р» Ибн Қутайбы отсутствуют какие-либо конкретные сведения о нём. Известно лишь, что он был жив в годы правления халифа ‘Усмāна б. ‘Аффāна (правил в 644–656 гг.) и был известен своими сатирами. Объем сохранившегося наследия поэта позволил собрать и издать его дйўāн.

Қайс б. Зухайр и Рабй’ б. Зийād – поэты-‘абситы, оба умерли ок. 630 г.

Ал-А’шā ал-Кабйр (Маймўн б. Қайс, род. ок. 565 г. – ум. до 629 г.) – выдающийся поэт-христианин из племени қайс б. са’лаба, принадлежащему к бакр б. ўā’ил, согласно преданию родился и умер в Дурнā (оазис Манфўха, юг Рийāда). Как указывает его прозвище, он страдал он глазного заболевания и полностью ослеп в расцвете лет. Традиционная биография поэта сообщает, что поэт получил образование в ал-Хйре. Это отразилось и в словаре его поэзии, содержащем персидские заимствования, характерные для периода доминирования Сāsанидов в Восточной Аравии. Ал-А’шā много лет путешествовал, занимаясь торговлей, посетил Верхнюю и Нижнюю Месопотамию, Сирию, южную Аравию и Абиссинию. Потеряв зрение, он

зарабатывал составлением панегириков, продолжая совершать поездки, в том числе к правителю ал-Хйры Ийāсу б. Қабйсе ат-Тā'й (правил в 602–617 гг.), в Хадрамаўт к Қайсу б. Ма'дйкариба (отцу Аш'аса), к Хаўзе б. 'Алй, правившему в Джауа, селении в ал-Йамāме. Традиционно считается, что вторая часть его *дйўāна* почти полностью состоит из произведений его учеников.

Джарўал б. Аўс, известный как **ал-Хутай'а** – поэт-мухадрам, возводил свою генеалогию то к племени 'абс, то к зухл, но при этом, вероятно, был внебрачным сыном женщины по имени ал-Даррā', а прозвище своё получил из-за физического недостатка. Поскольку ал-Хутай'а считается передатчиком-*рāўй* Зухайра б. Абй Сулмā, родился он примерно за сорок лет до хиджры, таким образом его литературная деятельность началась до возникновения ислама. При этом большинство из дошедших до нас работ принадлежат уже к исламскому периоду. Участвовал в вероотступническом движении *ридда* при халифе Абў Бакре (правил в 632–634 гг.) Предание сообщает о его алчности, скупости и продажности. Люди готовы были отдариваться от него подарками, страшась стать жертвой его сатир. Перемещаясь от одного племени к другому, всякий раз меняя свою генеалогию в соответствии с ситуацией, он был готов расточать хвалу любому щедрому покровителю, при этом угрожая поношением тому, кто отказывался проявлять к нему свою щедрость. Год смерти ал-Хутай'и неизвестен, и во время царствования Му'āўййи (правил в 661–680 гг.) он был еще жив. Филологи VIII–IX вв., собиравшие *дйўāн* поэта, отмечали безупречность формы его сочинений. До нас дошли редакции Абў 'Амра аш-Шайбāнй и Ибн ал-'Арабй, которые весьма терпимо относились к тексту *дйўāна*, содержащего интерполяции. Абў Хāтим ас-Сиджистāнй (ум. в 869 г.) гораздо строже относился к подозрительным фрагментам, но его редакция сохранилась в неполном виде.

Ал-Хусайн б. ал-Хумам известный вождь сахм подразделения мурра, входивших в состав зубйан, которое, в свою очередь, относилось к крупному объединению ґатафан. Жил в последние декады *джахилийи* и принял ислам.

‘Абда б. ат-Табйб – поэт-тамймит из подразделения ‘абд шамс племени асад. Принял ислам в конце жизни, но, как показывает его литературное наследие, ограничения новой веры не слишком повлияли на его мировоззрение. Приводимое в «Муфаддалййāt» стихотворение, вероятно, было составлено около 637 г. и очень интересно для нас по своему содержанию. Так, в нём отчётливо выражается антагонизм кочевого и оседлого образа жизни, а описываемая в заключении сцена языческого винопития пронизана духом персидской культуры.

Хууайлид б. Халид б. Ал-Мухаррис, по прозвищу **Абӯ Зу’айб ал-Хузалий** (ум. ок. 647 г.) – поэт-мухадрам из племени хузайл, обитавшем на территории Хиджаза и в Тихаме. В конце *джахилийской* эпохи и в период раннего ислама к этому племени принадлежала целая группа поэтов, чьё наследие собрал ас-Суккарй. Абӯ Зу’айб являлся современником Мухаммада и первых трех халифов, ислам принял, вероятно, в конце жизни. Сообщается, что он был членом делегации в Медину во время последней болезни Мухаммада (632 г.) и прибыл туда на следующий день после его кончины. Предание представляет его искренне верующим и активным участником военных кампаний, продолжавшихся во время правления ‘Умара (правил в 634–644 гг.) и ‘Усмана (644–656). Принимал участие в экспедиции ‘Абд Аллаха б. Са‘да б. Абй Сарха на севере Африки, умер в Египте и был похоронен там же, вероятно, в 649 г. Известно, что он являлся *рауи* доисламского хузайлитского поэта **Сә‘иды б. Джу’айи**, о котором практически ничего не известно.

Лабйд б. Рабй‘а, Абӯ ‘Ақйл – поэт-мухадрам. Принадлежал к семейству банӯ джа‘фар подразделения килāб, которые входили в состав

банӯ ‘амир б. са‘са‘а. Родился ок. 560 г. и, согласно традиции, прожил необычайно долгую жизнь, о чём упоминает в своих стихах. Дату его смерти определяют между 660 и 662 гг. В молодые годы он сопровождал делегацию своего племени ко двору правителя ал-Хйры ан-Ну‘мāна III б. ал-Мунзира, где блестяще продемонстрировал свой поэтический дар, отстаивая интересы банӯ ‘амир. Даже обретя повсеместную славу, он был верен своему племени и осуждал стезю «блуждающего поэта», какую избрал для себя его современник ал-А‘шā. Точная дата обращения в ислам, изменившая жизнь поэта, неизвестна. Ещё в сентябре – октябре 629 г. главы племени ‘амир б. са‘са‘а – ‘Амир б. Тұфайл и Арбад б. Қайс (сводный брат Лабйда) вели переговоры в Медине о присоединении к общине мусульман, но согласие было достигнуто лишь 630-1 г., когда в состав делегации вошёл Лабйд. Позже поэт поселился в Кўфе, где и умер. Лабйд с равным мастерством проявлял себя в разных жанрах. Его стихи содержат важные для нас описания Аравии. Он часто вспоминает и описывает свои родные места – пальмовые рощи и оросительные каналы, подробно представляет маршрут своего путешествия из Центральной Аравии к берегам Персидского залива. Поэзия Лабйда отличается от других произведений эпохи особым религиозным чувством. Многие фрагменты *дйўāна* поэта, вероятно, были вдохновлены Кораном. Он создал новую художественную форму поэтического увещания о бренности человеческой жизни. *Дйўāн* Лабйда редактировался несколькими выдающимися средневековыми арабскими филологами.

Маққās б. ‘Амр ‘Ā’изй – поэт-мухадрам. Принадлежал к семье, входящей в состав племени қурайш, происходившего из лу’айй, ветви хузаймы, но носившей имя матери ‘Ā’изы, которая, по мнению Ибн Хишāма (ум. в 834 г.), была йеменкой. Эта семья частично отмежевалась от отцовского рода и вступила в племя шайбāн на правах подчинённых союзников.

‘Амр б. ал-Ахтам (Синāн) б. Сумайй ат-Тамймй ал-Минқарй – выдающийся тамймит, прославившийся своим поэтическим талантом и ораторским мастерством, а также физической красотой. Родился за несколько лет до хиджры. В 630 г. отправился в ал-Мадйну с делегацией от своего племени. В 632 г. был последователем пророчицы Саджāх, но принял ислам и участвовал в завоевательных походах. В стихах сообщал ‘Умару новости о захвате Рашахра. Считается, что умер в 676 г. Критики полагают, что дошедшие до нас стихи ‘Амра б. ал-Ахтама отличаются скорее поверхностной яркостью, нежели содержательной глубиной.

Ал-Хāдира (ал-Хуўайдира) – прозвище доисламского поэта Қутбы б. Аўса, принадлежащего к бану са‘лаба б. са‘д б. зубйāн, входивший в группу гатафāн. Находясь в ссоре с Заббāном б. Саййāром ал-Фазāрй, высмеивал его в своих стихах. В одном из стихов он хвалится победой своих соплеменников в битве при ал-Куфāфе. По сообщению Ибн Хаджара («Исāбā») командующий в этой битве Хāриджа б. Хйсн ал-Фазāрй принял ислам, при этом ал-Хāдира называется языческим поэтом. Исходя из этого можно предположить, что поэт жил в начале VII в. Небольшое количество его стихов было собрано Муҳаммадом б. ал-‘Аббāсом ал-Йазйдй (ум. в 921-2 г.). Включенная в «Муфаддалййāt» *қасйд* а ал-Хāдиры, якобы особенно восхищала Хассāна б. Сāбита.

Ал-Маррāр б. Мунқиз – современник Джарйра, жил в первом веке хиджры. Племя поэта бал-‘адаўййа восходило к тамймиту Мāлику б. Хандхале б. Мāлику б. Зайд Манāt. Его одиннадцать сыновей явились родоначальниками прославленных ответвлений тамйм, некоторые из них получили прозвания в честь матерей, чтобы выделиться из основной семьи. Так, матерью Дāрима, Зайда, ас-Судаййа и Йарбў‘ была ал-Харām из родственного племени ‘адй б. ‘абд-манāt, поэтому эти четверо сыновей назывались «сынами ‘адйтки». Его стих в собрании «Муфаддалййāt» посвящён преимуществу занятия пальмоводством по отношению к тем, кто гордится большим поголовьем верблюдов.

Ҳассан б. Сабит б. ал-Мунзир б. Харам принадлежал к йасрибскому племени ал-хазрадж. Является одним из известных поэтов, ассоциируемых с возникновением ислама, чей статус утвердился ещё в эпоху *джахилийи*. Когда пророк прибыл в Йасриб, поэту было уже за пятьдесят лет. Он составлял панегирики гассанидским и лахмидским правителям, посещал их дворы и получал от них подарки. Приблизительная дата его смерти (659 г.) связана с упоминанием о нём вплоть до убийства ‘Али. В 627 г. Ҳассан является одним из тех, кто участвовал в клевете на ‘А’ишу, за это он был наказан, но затем помилован пророком и пожалован дарами, среди которых была египетская невольница Сйрйн. Вскоре после осады Медины мусульмане, и особенно местные жители среди них, остро ощутили необходимость в поддержке поэтов, поэтому талант Ҳассана приветствовался, при этом в военных сражениях он уже не участвовал в связи с преклонным возрастом. *Дйўан* Ҳассана в редакции Ибн Ҳабйба (ум. после 798 г.) содержит 228 стихов на различные темы, в «Сйре» зафиксировано еще 29, в различных текстах обнаруживаются и другие приписываемые ему стихи и отдельные строки. Однако, как полагают, аутентичность до 70% всего корпуса известных произведений Ҳассана весьма сомнительна.

Абў Йазид ар-Рабй’ по прозвищу **ал-Муҳаббал** принадлежал к крупному тамймитскому подразделению са‘д б. зайд манāt, обитавшему в северо-западной части побережья Персидского залива. Прожил долгую, не примечательную особыми событиями жизнь, в конце которой принял ислам и поселился в основанном в 637–638 гг. военном центре ал-Басра, расположенном неподалёку от родных мест. Его современниками были такие поэты-соплеменники, как Салāма б. Джандал, ‘Амр б. ал-Ахтам и ‘Абда б. ат-Табйб.

Суўайд б. Абй Кāхил – поэт-*муҳадрам* из племени йашкур племени бакр б. ўā’ил. Известно, что за свои сатирические стихи он был помещён в заключение правителем ал-Кўфы ‘Амиром б. Мас‘ўдом ал-Джумайхй,

который занимал эту должность не раньше 687 г., по другим сведениям, мог застать и доисламскую эпоху. Иногда он утверждал, что принадлежит к племени зубйāн, поскольку его родной отец был из этого племени, но впоследствии мать вышла замуж за Абӯ Кāхила из племени йашкур, который усыновил его.

‘Абд Аллāх б. ‘Анама из семьи гайдх б. ас-сйд племени дабба, как и его современник Рабй‘а б. Мақрӯм. Однако, вступив в конфликт со своим племенем, он присоединился к вождям шайбāн, крупного подразделения бакр б. ўā‘ил, к которому принадлежала семья его матери. Проявлял крайнюю преданность Бистāму б. Қайсу и сопровождал его в походах против тамймитов. Принял ислам вместе с остальными шайбāнитами и, вероятно, был участником битвы при Қадисийе в 636 г.

Мутаммим б. Нуўайра – поэт, современник порока Муҳаммада, глава банӯ йарбӯ‘, крупного клана в составе банӯ тамйм. Мутаммим обрёл славу благодаря элегиям, в которых оплакивал трагическую гибель своего брата Мāлика б. Нуўайры. Эти элегии были собраны на заре IX в. Мутаммим, вероятно, не сыграл какой-либо значимой роли до *хиджры*. Его затмевала яркая личность брата, которым он искренне восхищался. Его представляют как человека неказистой внешности, одноглазого и низкорослого. Будучи пленником, глава бакритов ал-Ҳаўфазāн восхищался гуманностью, с которой Мутаммим обращался с ним. Попав же в руки тағлибитов, ему удалось спастись лишь благодаря хитрости, придуманной братом, одновременно с которым он, вероятно, принял ислам. Мутаммима причисляют к сподвижникам Муҳаммада, хотя прямая связь между ним и пророком не обнаруживается. После смерти брата он посвятил себя сохранению памяти о нём, испытывая необходимость отмщения за его гибель. Абӯ Бакр отказал ему в поддержке, но его тепло принял ‘Умар, который внимательно слушал его элегии, сожалея, что не сам не может поэтическим способом выразить скорбь о смерти собственного брата Зайда, но всё же отказался оспорить решение Абӯ Бакра и ограничился изгнанием Ҳāлида б. ал-Ўалида. Согласно

преданию Мутаммим почти полностью ослеп от слёз и блуждал дорогам Аравии, повсеместно жалуясь на своё горе. Пережил ‘Умара, став автором элегии на его кончину.

Ал-‘Аббās б. Мирдās б. Абй ‘Амир б. Хārиса б. ‘Абд Қайс из племени сулайм – поэт-муҳадрам. Обладая положением саййида в своём племени по отцу и матери, он также обрёл известность на поэтическом и военном поприщах. Согласно преданию, побуждаемый сном, в котором семейный идол Димār предрёк своё падение и приход истинного пророка, ал-‘Аббās отправился в Медину и принял ислам. Муҳаммад в то время готовился к покорению Мекки и условился с ал-‘Аббāсом, что тот встретит его со своими соплеменниками у ал-Қудайд. Ал-‘Аббās вернулся к бану сулайм и сжёг идола. Его жена Хāбйба была возмущена этим поступком и осталась со своим племенем. Ал-‘Аббās сдержал слово и присоединился к наступлению на Мекку (630 г.) во главе 900 вооруженных воинов. Входил в число влиятельных лиц, чью преданность Муҳаммад стремился поощрить щедрыми наградами. Однако при распределении военной добычи, захваченной в Хаўāзин в результате битвы при Хунайне, его доля оказалась меньше, чем у других предводителей. Қасйдой он выразил Муҳаммаду свой протест, который в результате был удовлетворён. После завоевания Мекки отошел на территорию сулайм. Застал правление ‘Умара, в присутствии которого, как говорят, он участвовал в поэтическом состязании. Согласно сообщению Ибн Са‘да (784–845), он поселился близ Басры, часто посещал город, где передавал предания о пророке басрийцам. Слава ал-‘Аббāса связана как с его яркой индивидуальностью, так и с мастерством стихосложения. К наиболее известным его произведениям относятся сатира на соплеменника Хуфāфа б. Надбу, стих о захоронении идола Димāра и принятии ислама, протест Муҳаммаду за обделение его добычей и қасйда в связи с успешным походом в Йемен, но они, вероятно, никогда не были собраны в *дйўāн*. Некоторые его строки интересны как своим

полемическим содержанием, так и особой манерой передачи внутреннего опыта, связанного с исламом.

‘Амйра б. Джу‘ал – поэт, принадлежащий к племени тағлиб. Жил в первом веке ислама. По мнению Ибн Қутайбы он и его брат Ка‘б являлись современниками Йазйда I (правил в 680–683 гг.). В стихе, включенном в «Муфаддалййāt», он по неизвестной причине высмеивал своё племя, о чём впоследствии раскаился.

Са‘лаба б. Су‘айр. Об этом поэте из сборника «Муфаддалййāt», как отмечает Ч. Лайалл, не известно ничего, если не идентифицировать его с человеком с таким же именем, который, согласно Ибн Хаджару и Ибн ал-Асйру, был мусульманином, знакомым с пророком Мухаммадом и принадлежал к известному йеменскому роду ‘узра. Ибн ас-Сиккйт сообщает о Са‘лабе б. Су‘айре из подразделения мазин племени тамйм, отце ‘Абд Аллāха б. Са‘лабы, который умер спустя шесть лет после смерти Мухаммада. На момент составления приводимого в «Муфаддалййāt» стиха он, очевидно, был язычником.

Рабй‘а б. Мақрўм принадлежал к племени дабба, упоминается среди тех, кто ок. 611 г. был пленён сāsāнидами в регионе Хаджар у берегов Персидского залива, сообщается также, что, став мусульманином, он участвовал в битвах против персов при Қадисийе (636 г.) и Джалўлā’ (637 г.). Его стихи, посвящённые личным и племенным военным подвигам, легко соотносятся с образцами доисламской эпохи. Племя дабба входило в состав союза рибāб, который, в свою очередь, был близок тамймитам, в том числе и территориально – их земли находились в районе современного Хā’ила.

Абў Саҳр ал-Хузали (‘Абд Аллāх б. Салама) жил во второй половине VII в., принадлежал к подразделению сахм племени хузайл. Находился в заключении по приказу ‘Абд Аллāха б. аз-Зубайра ал-Қурашй (правил в Хиджāзе в 680–692 гг.) и обрёл свободу после его смерти. По его собственному утверждению принимал участие в захвате Мекки в 692 г. В

одном из стихов прославлял умаййадского халифа ‘Абд ал-Малика (правил в 685–705 гг.). Около двадцати его произведений представляют собой классические *қасйды* и любовную лирику.

Абӯ Ҳирāш Ҳуўайлид б. Мурра (конец VI – начало VII вв.) – хузайлитский поэт-*муҳадрам*, принял ислам и умер во время правления халифа ‘Умара от укуса змеи, когда доставал воду для йеменских паломников, которым халиф затем вменил выплату *дийа*. Славился среди доисламских воинов невероятной быстротой бега.

Зӯ Джадан ал-Ҳимйарӣ – поэт из Йемена, живший в конце VI – начале VII в. Прославился описанием разрушенных древних йеменских крепостей Гумдāн, Бāйнун и Силхйн.

‘Урўа б. ал-Ўард (конец VI – начало VII вв.) – принадлежал к роду ‘абд аллāх б. нāшиб племени ‘абс. Несмотря на то, что его мать была из арабов, она по неизвестным причинам выступала объектом порицания общества, и сам ‘Урўа сетовал на то, что его отец совершил мезальянс. В преданиях он, с одной стороны, представлялся поэтом-разбойником, с другой – являлся героем романтической истории. При этом он не был отвержен своим племенем, и, напротив, занимал достойное положение среди ‘абситов, участвовал в набегах и разделе добычи. Традиция выделяет его за проявление безграничного великодушия по отношению к малоимущим соплеменникам. Известно, что он имел связи с жителями Йасриба, так как люди из банӯ ан-надйр покупали у него добычу и давали в долг в тяжёлые периоды. Является одним из самых плодовитых поэтов-*су‘лўков*, до нас дошли две редакции его *дйўāна* Ибн ас-Сиккйта. В поэзии ‘Урўы выделяются темы оправдания образа жизни *су‘лўка*, прославления племени и любовная лирика. Его чрезмерное самовосхваление как бы воплощает концепцию жизни тех разбойников, которые не отрицали племенных законов, поэтому в его поэзии нет темы бунтарства и одиночества изгнанника в пустыне. Яркая образность поэта очевидна, например, в

стихотворении, где он описывает, как разделяет собственное тело, чтобы накормить гостей.

Шабīb б. ал-Барсā' родился в первые десятилетия ислама. Его отец Йазīд б. Джамра возглавлял одно из подразделений племени мурра. Его мать Умāма имела прозвище ал-Барсā' из-за сияющей белизной кожи. Существует апокрифическая история о том, что Муḫаммад хотел взять её в жёны, но ему отказали под предлогом того, что она страдает от лейкодермы, хотя это не было правдой. Творческий расцвет Шабībа пришёлся на время 'Абд ал-Малика б. Марўāна (правил в 685-705 гг.), восхищавшегося его стихами. Однако согласно преданию поэт сохранил кочевой образ жизни, не желая оставаться при дворе, и посещал города лишь по особому приглашению и за вознаграждение для участия в поэтических соревнованиях. Так, в одном из своих стихотворений, он сообщает о поездке в Дамаск.

Гайлāн б. 'Уқба по прозвищу **Зў-р-Румма** – известный поэт, умерший в возрасте около сорока лет в 735-6 г. Принадлежал к са'б б. милкāн, подразделению племени 'адī, ведшему происхождение от 'абд манāt. По материнской линии имел отношение к племени асад. Его семья славилась поэтическими талантами, а сам Зў-р-Румма был передатчиком-*рāўй* поэта ар-Рā'й. Позднее, в Кўфе и Басре он считался признанным знатоком поэзии, но при этом скрывал умение читать и писать. Имеются веские основания полагать, что на протяжении всей своей жизни Зў-р-Румма поддерживал тесные связи с центральноаравийскими племенами. В Басре Зў-р-Румма вращался в научных кругах, участвовал в поэтических состязаниях. Поэзия не отражает его религиозных убеждений, однако содержит несколько ссылок на Коран. Стихи Зў-р-Руммы по обычаю того времени распространялись изустно и обрели форму *дйўāна* в IX в. в редакциях Са'лаба и ас-Суккарй. Чаще всего его стихи представляют собой *қасйды* в бедуинском стиле, описывающие заброшенные стоянки, верблюдов и диких животных пустыни. Наследие Зў-р-Руммы привлекало к себе лексикографов благодаря значительному содержанию редких выражений и терминов. Считается, что

его имя является завершающим в череде поэтов, которые даже в свою эпоху считались «вне времени».

В ряде случаев нам не удалось найти развернутой информации о людях, которым приписываются те или иные стихотворные строки. Кто-то из них лишь совсем кратко упоминается в «Сйре» (‘Атййа б. ‘Уфаййиф ан-Насрй, ‘Адй б. Абй аз-Зағбā’, Ру’ба б. ал-‘Аджжāдж, Ибн Луқайм, Сурақа б. Мāлик б. Джу‘шум), о ком-то известна, по-существу, лишь его племенная принадлежность (Ибн ‘Асийа, ‘Абд Аллāх б. Зухра, Рабй‘а б. ал-Каўдан, Умаййа б. Абй ‘А’из, Қайс б. ‘Айзāра – хузайлиты, ал-Уҳаймир – ‘абсит).