

Российская академия наук
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)

М. А. Родионов

КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ
И МЕРНАЯ РЕЧЬ
НА ЮГЕ АРАВИИ: ХАДРАМАУТ



Санкт-Петербург
2014

УДК 39(534-25)
ББК 63.5(3)
Р60

*Монография подготовлена при финансовой поддержке РГНФ
в рамках проекта «Южноаравийская поэзия хумайни
и историческая память Хадрамаута» № 11-04-00034а*

Рецензенты:

Н. Н. Дьяков, И. М. Стеблин-Каменский

Родионов М. А.

Культурная память и мерная речь на Юге Аравии: Хадрамаут. СПб.: МАЭ РАН, 2014. — 154 с.; вкладка. (Kunstkamera Petropolitana).

ISBN 978-5-88431-255-5

На основе собранных автором в 1983–2008 гг. полевых материалов показано, какие образцы мерной речи (текстов, обладающих размером и рифмой и произносимых вслух) вспоминаются жителям Хадрамаута применительно к историко-культурным реалиям Юга Аравии. Выбор сделан в пользу тех цитат, которые известны большинству носителей локальной устно-письменной традиции. Выясняется, как с ее помощью создается, поддерживается, воспроизводится и видоизменяется универсум культурной памяти.

В качестве источников использована не только поэзия и фольклорные материалы, но и классический жанр арабских травелогов (*рихла*), обретший новую популярность в первой половине прошлого века. Предлагается реконструкция локальных представлений о Хадрамауте как пространстве культурной памяти, которая представляет его единственным в своем роде ландшафтом жизни и смерти.

Книга предназначена этнографам, филологам, историкам и всем, кто интересуется культурой Аравии.

На обложке: вид на Сейун из султанского дворца. 2006 г. Фото автора

ISBN 978-5-88431-255-5

© М. А. Родионов, 2014
© МАЭ РАН, 2014

ВВЕДЕНИЕ



Поэт-кабили произносит *замил*.
Фото 'Абд ал-'Азиза Бин 'Акила

0.1. Ночные беседы

24 апреля 1986 года. Аден встречает воронками от снарядов и выбоинами от пуль. У деревянного дома Советско-Йеменской комплексной экспедиции (СОЙКЭ) в Хормаксаре пробита кровля. Через два дня переносимся в Сейун, главный город долины Хадрамаут, отделенной плоскогорьем от побережья Аравийского моря. Здесь разрушений не видно, хотя бурные январские события — борьба за власть

внутри правящей соцпартии — не обошли стороной и эту провинцию Народной Демократической Республики Йемен.

Очень скоро нам, занимавшимся полевыми разысканиями на юге Аравии с 1983 г., стало заметно, как изменились йеменские собеседники: у них исчезал страх перед острыми темами, разговоры с ними становились более откровенными. В последующие годы моей полевой работы в Хадрамауте как этнографа-арабиста (до 2008 г.) эти настроения только крепили.

Во вторую среду мая 1986 г. наступил священный месяц рамадан и завязались ночные беседы в Сейуне с краеведами Хадрамаута. 'Абд ал-Кадир Мухаммад ас-Саббан (1920–1999), историк и этнограф, литературовед и поэт, спасший от гибели султанский архив ал-Касири (Rodionov, Schoenig 2011: 3), рассказывал о социальной роли поэзии у земледельцев и бедуинов. Джа'фар Мухаммад ас-Саккаф, адвокат, знаток генеалогий, фольклора и народной поэзии, терпеливо отвечал на мои вопросы. Своим разносторонним опытом патриархи местного краеведения продолжали щедро

делиться в последующие годы. Моя благодарность им и всем, кто помогал мне в Хадрамауте, безгранична. Имена некоторых из них упомянуты в этой книге.

Ее замысел смутно обозначился еще в первый полевой сезон, когда я побывал в гостях у народного поэта Бубешра из племени нахд, он же Мубарак Салим Бин ‘Акил (1905–1989), о котором писал не раз (см., напр.: Родионов 2009а: 6–9, 112–114, 124–126). Тогда меня поразило, с каким вниманием слушала поэта собравшаяся у него молодежь. Но более четкие очертания тема приобрела во время ночных бесед в рамадан 1986 г.

0.2. Подходы к теме

Для начала необходимо было понять, что я слышу. Разговорный язык жителей Хадрамаута отличается не только от литературного арабского, но и от того, как говорят на севере Йемена или в соседних провинциях юга. Уроженец столичного Адена, закончивший университет в Москве, отказывался понимать «тарабарщину этой деревенщины», а смысл местных стихов и вовсе ставил его в тупик. Приходилось множество раз прокручивать свои магнитофонные записи, сверяя услышанное с письменной фиксацией, сделанной для меня в первый полевой сезон участником СОЙКЭ ‘Абд ал-‘Азизом Джа‘фаром Бин ‘Акилем, родственником поэта Бубешра. Без постоянных консультаций с ‘Абд ал-‘Азизом не были бы написаны многие мои работы, включая эту книгу¹.

Далее предстояло собирать новые образцы мерной речи, соединять воедино записанный и переведенный полевой материал, разобраться с многочисленными локальными реалиями и осмыслить получившееся. Предо мной предстала живая поэзия, совершенно не похожая на томное версификаторство, известное мировому читателю по разноязычным переводам «Тысячи и одной ночи» и бесчисленным романтическим стилизациям.

¹ О ‘Абд ал-‘Азизе Бин ‘Акиле см.: (Родионов 2010б).

Следовало также осознать роль поэта в традиционном обществе, где присущая настоящему стихотворцу сила убеждения позволяет развязывать конфликты и примирять враждующие стороны, создавать и сокрушать репутации, видеть сокровенное и говорить о нем во всеуслышание. Этому я посвятил серию работ (Родионов 1983; 1987; 1988б; 1992; 1993; 1994а: 137–181, 189–200; 1995а; 1999; 2004а; 2005; 2008а; 2008б; Rodionov 1994; 1996; 1997; 2007: 163–200), обобщенных в книге «Демоны слов на краю Аравии. Общество и стихотворство Хадрамаута» (Родионов 2009а).

Указанные исследования проводились в рамках изучения этнической культуры Хадрамаута, с особым вниманием к его западному историко-культурному субареалу — территории, которую местные жители называют ‘Алва, или Вышняя (Родионов 1994а: 5–7, 29–37).

Шаг к написанию этой книги помогла сделать работа немецкого египтолога Яна Ассмана, в которой он в 1983–1991 гг. подробно разработал на примере древних средиземноморских культур теорию культурной памяти, перекликающуюся с подходом к культурному прошлому Хадрамаута, сформулированному в моей докторской диссертации «Традиционная культура Западного Хадрамаута» (1991 г.). Многие аспекты темы обсуждались с младшими коллегами М.Н. Суворовым и М.И. Василенко во время совместной работы над проектом «Племенная поэзия Аравии XX — начала XXI в. (Полевые материалы: поэтика и социально культурные функции)», поддержанного РГНФ в 2006–2009 гг.

0.3. Задачи

Название книги требует пояснений. В первом приближении *культурная память* (КП) — это коллективный опыт этнической группы. В нашем случае он артикулирован с помощью *мерной речи* — набора словесных клише, обладающих размером и рифмой и произносимых вслух. Термин КП, вслед за Ю.М. Лотманом в конце 1980-х годов ввел в мировую науку Я. Ассман, понимая

под ним особые техники хранения и трансформации культурного смысла, т.е., добавим, специфическое сочетание устной и письменной традиций (см.: Ассман 2004, ср.: Vansina 1985). Далее определения этих ключевых понятий будут уточняться и конкретизироваться.

Основная задача исследования — показать, какие образцы мерной речи (в основном поэтические) вспоминаются жителями Хадрамаута применительно к тем или иным историко-культурным реалиям. Причем выбор сделан в пользу тех клише, которые приходят в голову большинству, независимо от степени образованности, в соответствии с локальной устно-письменной традицией. Среди других задач — характеристика этой традиции, а также выяснение того, как с ее помощью создается, поддерживается, воспроизводится и видоизменяется универсум культурной памяти, представляющий собой важнейшее условие для самоидентификации любого этноса.

Что касается мерной речи, то все приводимые далее цитаты, кроме особо оговоренных, извлечены из текстов, записанных мною в 1983–2008 гг. в этнографическом поле Хадрамаута, и позже заочно обсуждены по электронной почте и в социальных сетях, стремительно развивающихся в последнее время на Юге Аравии. Из океана стихов и прозаических комментариев дано только то, что слышал собственными ушами от носителей культурной памяти. Ограничивая себя в историографических и филолого-литературоведческих экскурсах, автор руководствовался замечанием И.Ю. Крачковского о том, что арабскую поэзию плодотворнее изучать ради нее самой, а не как служанку истории и филологии (Крачковский 1957: 16).

0.4. Композиция

Книга продолжает предыдущую работу автора (Родионов 2009), посвященную обществу и стихотворству Хадрамаута, в которой сформулирован ряд базовых выводов и опубликована в оригинале и в переводах часть из цитируемых ниже образцов локальной поэзии на разговорном языке.

Не надеясь на то, что читатель будет обращаться к «Демонам слов», автор повторяет некоторые исходные положения, в основном в первой главе. Там же кратко изложены результаты предыдущего коллективного проекта («Племенная поэзия Аравии XX — начала XXI в.»), ориентиры дальнейшего исследования и его источниковая база. Вторая глава рассматривает культурное прошлое Хадромаута. В третьей главе очерчены пространственно-временные компоненты культурной памяти, а также их связи с феноменом мерной речи. Четвертая глава посвящена мерной речи и соотношению меры и смысла в культурной практике Хадромаута. В пятой — дается развернутый комментарий к образцам мерной речи, которые автор считает существенными для понимания культурной памяти изучаемого ареала. В шестой главе рассматриваются границы, центры и периферия культурной ойкумены Хадромаута. В качестве источников использована не только поэзия и фольклорные материалы, но и классический жанр арабских травелогов (*рихла*), обретший новую популярность в первой половине прошлого века. Предлагается реконструкция имплицитных представлений о Хадромауте как пространстве культурной памяти, которая представляет его единственным в своем роде ландшафтом жизни и смерти. В заключении подводятся некоторые итоги и показаны изменения, происходящие в культурной памяти рассматриваемого ареала.

ГЛАВА 1. ЮГ АРАВИИ: ОБЩИЕ ОРИЕНТИРЫ

Культурную память можно представить в виде информационного поля, куда поступают и откуда исходят определенные сообщения. Обычно акт коммуникации описывается с помощью ответов на пять вопросов: кто передает, что передает, кому передает, по какому каналу и с каким эффектом. Попробуем применить эту схему к нашему материалу, слегка изменив порядок вопросов и добавив к ним два историко-этнографических — первый «где» и последний «когда».

1.1. Где: Юг Аравии, Хадрамаут

Южная оконечность Аравийского полуострова, омываемая водами Аденского залива и Аравийского моря, с давних пор была местом миграционной активности человечества и очагом самобытной культуры, чему способствовали природные условия — изрезанность рельефа и пригодные для земледелия долины. С конца II тыс. и вплоть до VI в. до н. э. здесь на сравнительно небольшой территории возникают ареалы орошаемого земледелия и международной торговли — Сабейский, Аусанский, Катабанский, Маинский и Хадрамаутский, составившие ядро южноаравийской цивилизации.

Экспорт благовонных смол (ладана и мирры) в страны Восточного Средиземноморья принес Южной Аравии прозвище «Счастливая», латинское Arabia Felix. Долгое время Маин был главным центром караванного пути благовоний. Из южноаравийских портов Индийского океана осуществлялись связи с Восточной Африкой и Индией благодаря сезонным ветрам, облегчающим плавание под парусом: летом до Индии, а зимой назад — в Южную Аравию и Африку. Расцвет южноаравийской культуры — широкое распространение грамотности, развитая архитектура, гранди-

озная Марибская плотина — сопровождался постоянными усобицами между южноаравийскими политическими центрами. В этой борьбе Саба упрочивала, теряла и вновь восстанавливала свою гегемонию, пока в I в. до н.э. южноаравийские племена химйаритов не захватили портовые гавани юга и не установили влияние в регионе, провозгласив себя законными преемниками сабейских царей с титулом «цари Саба и Зу-Райдана» (т.е. правители сабейцев и химйаритов).

Если предыдущая история Южной Аравии запечатлелась в КП Хадрамаута весьма смутно, то с указанного периода начинается конкретизация событий и персонажей, таких как вошедший в доисламские исторические предания химйаритский царь (правил в конце IV — нач. V в.) Ас'ад ал-Камил (см.: Пиотровский 1977; 1985), царь-иудей Йусуф Зу-Нувас (погиб в 525 г.), эфиопский наместник Абраха, которого вспоминают всякий раз, когда цитируется кораническая сура «Слон», и т.д.

В титулатуру южноаравийских правителей до сасанидского завоевания и прихода ислама наряду с «Сабой и Зу-Райданом» обычно входил «Хадрамаут и Йаманат». Однако жителям современного Хадрамаута их край видится не совсем так, как из Саны, Ибба, Таиза или Адена.

Сложности начинаются с определения границ ареала, обозначаемого как Хадрамаут. С одной стороны, под этим именем понимают древнее государство со столицей в Шабве, просуществовавшее с конца II — начала I тыс. до IV в. н.э., пока оно не подчинилось химйаритам. С другой стороны, это самая крупная провинция (*мухафаза*) Йеменской республики с территорией 191 737 кв. км и постоянно растущим населением. По оценке 1988 г., здесь насчитывалось 537 тыс. 100 чел, по переписи 1994 г. — 755 тыс. 631 чел., по переписи 2004 г. — 1 млн 29 тыс. 462 чел., а по оценке 2013 г. — 1 млн 294 тыс. 858 чел. (World Gazetteer). Административный центр — ал-Мукалла, выросший в XX в. на месте рыбацкой деревни. Историческая столица древнего Хадрамаута была расположена за пределами современной провинции.

Находившиеся под британским протекторатом мелкие государства Южной Аравии — султанаты, эмираты, шейхства — объединила ноябрьская революция 1967 г. До нее Хадрамаут управлялся султанами ал-Ку‘айти (города аш-Шихр, ал-Мукалла, Шибам, Гайл Ба Вазир и пр.), куда входил и анклав Вади Хадрамаут, контролировавшийся султанами ал-Касири (города Сейун, Тарим). Для борьбы с сепаратизмом в НДРЙ названия провинций были заменены цифрами соответственно их местоположению с запада на восток, Хадрамауту досталась цифра 5. Позже исторические топонимы были возвращены, но и сегодня в границах единой Йеменской республики подозрения в сепаратизме не исчезли, и центр проводит политику разделения провинции на прибрежные районы, подчиняющиеся ал-Мукалле, и внутренние — с подчинением Сейуну: Хадрамаут ас-Сахил и Хадрамаут Вади и ас-Сахра.

Внутренние районы и есть собственно Вади Хадрамаут: глубокая долина, расположенная параллельно южному побережью Аравии, зажата отвесными бортами плоскогорий, отделяющих долину от узкой прибрежной полосы на юге и пустыни Руб эль-Хали на севере. Восточное ответвление долины, направленное к Аравийскому морю, Вади Масила, не является, строго говоря, частью Вади Хадрамаут. Но топоним «Хадрамаут» обычно применяется гораздо шире, захватывая территории севернее и южнее Вади, западные плоскогорья, откуда дождевые воды стекают в основное Вади, а также сеть боковых долин, обращенных на север, в пустыню Рамлат ас-Сабатейн, или на юг, к морю.

«Народная» этимология толкует Хадрамаут как «присутствие смерти», возводя топоним к почетному прозвищу легендарного предка, этой версии не противоречит и библейская форма *Ḥazarmaweth* (‘двор смерти’) — «Йоктан родил <...> Хацармове-та <...>» (Книга Бытия 10: 26–28). Древние хадрамаутские надписи передают название как *ḥḏrmṯ*, в отличие от сабейских, использующих форму *ḥḏrmwt*. Алфред Бистон предполагал, что оно восходит к корню *ḏrm* (ср. араб. *ḏirām* ‘палящий зной’) с женским окончанием -ot и определенным артиклем (Beeston EI III: 51b).

1.2. Кто: локальные акторы

Кто создает и передает сообщения, формирующие локальную КП и поддерживающие ее в рабочем состоянии? Для ответа на этот вопрос обратимся к структуре локального общества, или иерархии традиционных социальных страт, о которой писали многие исследователи, включая автора (см.: Родионов 1994а: 21–29; 2009: 28–32). Попытаемся оценить роль каждой из страт применительно к нашей теме.

Высшая страта — *сада* (ед. ч. *сайид*), потомки пророка Мухаммада, от которого, считает традиция, они унаследовали «благородство» и «справедливость», делающие их лучшими посредниками в улаживании любых споров. Глава сайидского рода, *мансаб* (*manşab*. разг. *munşib*), следит за соблюдением обычаев в *хауте* (*hawṭa*) — заповедном месте, где в специальном святилище-*куббе* (*qubba*) находится могила или мавзолей (*tābūt*) праведного предка (*waliy*) — цель регулярных паломничеств (ед.ч. *ziyāga*). Паломники верят, что *вали* может внять их мольбе и поделиться с ними жизненной силой (*baraka*).

Влиятельные сайидские семьи Хадрамаута опираются на силу племен, но сами не носят оружия. Менее влиятельные нередко «бедуинизируются», перенимая племенной образ жизни. Помимо *куббы* к статусным символам местных сайидов относятся флаг (*baṭraq*), бубен, посох, долгополая одежда.

Наследственная репутация, стратовая организованность, хорошее образование и привычка к социальному представительству определили исключительную роль *сада* в производстве смыслов, питающих локальную КП. Этому делу они служили начиная с Ахмада б. ‘Исы ал-Мухаджира, переселившегося в Вади Хадрамаут из Басры в X в., сначала как распространители исламских норм, богословы, поэты, летописцы, а позднее также как историки и реформисты. Общее имя для *сада* Хадрамаута — Ба ‘Алави, или алавиты (не путать с известной этноконфессиональной группой).

Следующая по престижности страта называется в Хадрамауте *машайих* (ед. ч. *shaykh*). По версии *сада*, *машайих* «доброволь-

но уступили» им свои религиозные функции и часть земель. Некоторые семьи *машайих*, однако, успешно конкурируют с *сада*, опираясь на свое влияние в племенах, институты посредничества и мансабства, машайихские *куббы* и *хауты*. *Машайих* — потомки богословов-праведников из пришлых или автохтонов. Одни из них возводят происхождение к сподвижникам Пророка или его родственникам. Другие гордятся родством со знаменитым доисламским племенем кинда (киндитский царь-поэт Имрулкайс происходил из Хадрамаута и был вассалом византийского императора), или связью с другими племенами. Их статусные символы в целом, такие же, как у *сада*.

Если роль *машайих* в производстве культурных смыслов Хадрамаута уступает роли *сада*, то их место в сохранении доисламской КП и в ее передаче весьма велика. Именно *машайих* контролируют обрядовую сторону таких локальных доисламских ритуалов, как паломничество к мемориальному комплексу пророка Худа в Вади Масиле или охоту на каменного козла. Из этой страты, подобно сайидам, вышел ряд блестящих поэтов, юристов, историков и реформистов. По иронии судьбы, борьба с *сада* в рамках радикального движения «Иршад» за моральный авторитет (*jāh*) или, как стали говорить в XX в., за «духовную власть» привела некоторых *машайих* к отрицанию паломнической практики как языческого поклонения могилам, несовместимого с исламом.

Третья из привилегированных страт — племенная. Ее представители *кабайил* (ед. ч. *qabīlī*) должны следовать племенным законам, охранять племенную территорию, блюсти достоинство своих женщин. Племенная честь (*qabwala*) подразумевает гордость своим происхождением, храбрость, стойкость перед испытаниями, гостеприимство и щедрость, верность слову, готовность к кровомщению. Нарушения чести наказываются смертью, изгнанием из племени или штрафом. В особых случаях вожди (ед. ч. *muqaddam*) обращались за посредничеством к общепризнанным знатокам племенного закона (*ḥakam*), к своим *мансабам* из *сада* или *машайих*. Сильные племенные вожди, как, например, ал-Касири и позже ал-Ку‘айти, могли становиться султанами и основывать свое династическое государство (*dawla*). Статусные

символы *кабайил* — боевые башни (ед. ч. *ḥuṣn, maṣna'*), племенной клич (*'izwa*), широкий кривой кинжал-*джамбия* и другое оружие: до начала XX в. копье, щит и фитильный мушкет, позже немецкая маузеровская винтовка, английский карабин или автомат Калашникова.

Племена в целом и их представители в частности как нельзя лучше подходят под определение актора — коллективного или индивидуального субъекта, создающего КП. *Кабили* должен уметь не только сражаться, но слагать стихи и танцевать. Поэзия — неперенный атрибут танца-шествия (*zaff*), зримо отражающего социальную стратификацию традиционного универсума. В Хадрамауте, как и повсюду в Аравии, племенная поэзия действительна и конкретна, она выражает и формирует мировосприятие местных жителей.

Знание важнейших поэтических образцов и навыки стихотворства были необходимы в прошлом и в какой-то мере необходимы и сегодня для успешного выполнения основных социальных ролей. Это справедливо и для страт, помещаемых ниже, чем *сада*, *машайх* и *кабайил*. Относительно высоким социальным статусом обладали *кирван* (*qirwān*), или «оседлые» (на востоке Вади Хадрамаут — *ḥaḍar*): крупные торговцы и землевладельцы-пахари, ювелиры и столяры, а также не попадавшие в разряд «*машайх* знания» знатоки Корана, учителя, писцы. К «социально обделенным» относились *масакин* (*masākīn*), «бедняки», или *хавик* (*ḥawīk*), «ткачи», — ткачи и красильщики, гончары, каменотесы, мясники, дубильщики кож, кузнецы и жестянщики, торговые посредники-*даллал* (*dallāl/dilal*). Последние места занимали батраки и чернорабочие, или *ду'афа* (*ḍu'aḥā*), «слабаки» — социально слабые, которым запрещено носить оружие; социально несовершеннолетние *субйан* (*ṣubyān*) — «слуги», «мальчики», обслуживавшие похороны, семейные и календарные праздники.

До первой трети XX в., в Хадрамауте существовало рабство. Положение домашних рабов мало отличалось от положения «семейных *субйан*», султанские рабы, напротив, служили в армии, выполняя порой и управленческие функции.

Представители неплеменного населения также вносят свой вклад в пополнение КП и производство новых культурных смыслов, особенно начиная с XX в. Богатой поэзии земледельцев и их песенной культуре посвятил работы ‘Абд ал-Кадир Мухаммад ас-Саббан и другие краеведы (al-Ṣabbān 1979; 1987a; 1987b; 1991; Ibn Nāṣir 1983).

Полномочия и обязанности старейшин всех страт основывались на обычаях, традициях и прецедентах (‘urf), которые корректировались шариатским правом. Постоянные уособицы и племенные стычки препятствовали сложению единого экономического и политического пространства, хотя культурное единство Хадрамаута всегда ощущалось его обитателями.

1.3. Кому: локальные адресаты

Если корпус текстов КП создают охарактеризованные выше категории акторов, то адресатом их посланий, понятно, является весь социум и каждый его представитель в отдельности. На этом можно было бы и закончить данный раздел, если бы не возникали новые вопросы: отличается ли отношение к КП у каждой из традиционных социальных страт и можно ли говорить о постратовой КП Хадрамаута?

Стратовые различия применительно к локальной КП, несомненно, существуют. Это касается акторов, порождающих сообщения, и адресатов, сообщения воспринимающих. Так, страте хадрамаутских *сада*, или *‘алавийин*, по имени своего эпонима Ба ‘Алави, постоянно приходилось защищаться от обвинений (со стороны *машайих*, *кабили* и *хадар*) в прошиитских симпатиях и настаивать на чистоте своего суннизма. Сайидов подозревали в манипуляциях с родословиями, поэтому родство с «домом Пророка» следовало время от времени подтверждать документами и свидетельствами из иракской Басры, родины их первого переселенца Ахмада б. ‘Исы ал-Мухаджира. С 1914 г. критика *сада* в хадрамаутской диаспоре (общины Нидерландской Индии, Сингапура, Хайдарабада, Египта, Судана, Кении, Занзибара и других

стран) и на родине приобрела системный характер: в Батавии (о-в Ява) было создано упоминавшееся в 1.2 движение «Иршад», или Общество реформы и наставления, со школами, газетами и ячейками во многих местах, где проживали выходцы из Хадрамаута. Иршадисты выступали от имени коренного населения своей родины, называя *‘алавийин* чужаками, «притязавшими на происхождение от ‘Али, сына Абу Талиба, и от пророка мусульман Мухаммада <...> со стороны дочери его» (al-Bakri 1957: 307). В ответ *сада* учредили Алавийскую лигу и обвиняли иршадистов в антиколониальной деятельности, отступлении от ислама и «стихийном большевизме» (см.: Родионов 1994а: 60–71; 1996: 128–146).

Оба течения желали социально-политических реформ и объединения своей страны, однако их взгляды на культурное наследие и КП не могли не отличаться, что отражалось и в публицистических, и в исторических сочинениях иршадистов (таких, например, как историки Хадрамаута *кабили* Салах ал-Бакри, выходец из *машайих* Са‘ид Ба Вазир) или проалидские историки-сайиды Салих ал-Хамид, Мухаммад аш-Шатири и пр.

Однако, несмотря на очевидные расхождения (вспомним упоминавшуюся в разделе 1.2 историческую версию о «добровольном отказе» *машайих* от своих полномочий в пользу *сада*) в акцентах, приоритетах и манере изложения (богатая стилистика *сада*, резкость и экспрессия *кабили*), все культурные тексты Хадрамаута создают общую картину, формируют единый универсум локальной КП, разделяемой, если отбросить детали, всеми носителями традиционной культуры.

1.4. Как: устно-письменные каналы

Как передаются локальные культурные послания? Основных каналов для передачи два: устный и письменный, граница между ними условна (Родионов 2009а: 44–46). Вспомним, что Пророк Мухаммад (570–632), предтеча великой исламской письменной традиции, был неграмотным и пользовался устным каналом для

получения и передачи коранических истин. Но уже при халифе ‘Усмани (правил с 644 по 656 г.) был утвержден канонический текст Корана, ставший с течением времени наиболее изученным и тщательно откомментированным культурным посланием исламской цивилизации.

Культурные послания оглашались на различных социальных презентациях (календарных и окказиональных торжествах, обрядах жизненного цикла), на рынках (где маклеры-*даллалы* объявляли во всеуслышание последние торговые и социальные известия), на племенных и общинных (квартальных) собраниях (особенно при урегулировании конфликтов с помощью посредничества), в мечети. Передатчики, которые могли одновременно быть и создателями конкретных посланий: старейшины-*мансабы* двух высших страт, племенные судьи-*хакамы* и вожди-*мукаддамы*, маклеры-*даллалы*, исламские судьи-*кади*, *муфтии*, выносящие авторитетные суждения, *имам-хатыбы*, читающие пятничные проповеди, — все они использовали возможности устно-письменной традиции, прежде всего мерную поэтическую речь. Настоящий стихотворец, как представитель устной традиции, должен уметь импровизировать (*irtijāl* ‘импровизация’), обладать хорошей памятью, находчивостью и подтверждать свое дарование в борьбе с другими стихотворцами. Однако на типичных для Хадрамаута поэтико-песенных импровизациях *дана-дан* обычно присутствуют писец и суфлер (*mulaqqin*), подсказывающий певцу текст, только что созданный стихотворцем. Устный и письменный каналы совмещаются и на других формах местных поэтических состязаний — *шабвани*, *захири* (*shabwānī*, *zāhirī*), соединяющих коллективный танец и поэтический диалог или полилог.

О проницаемости границ между письменным и устным свидетельствует традиционная стилистика кодифицированных документов, в которых допустима рифмованная проза: они изначально рассчитаны на чтение вслух, а передающий их голец нередко дополнял письменный текст устным сообщением (Rodionov, Schoenig 2011: 77–83). В свою очередь стихи, хранимые в памяти передатчиков-*рави* (*gāwī*) и стихотворцев, записывались на бумагу, а в последние десятилетия — на магнитофон-

ную пленку и другие аудионосители, вновь уже на более высоком техническом уровне объединяя оба полюса старой традиции.

Степень грамотности населения Хадрамаута связана со стратовой иерархией: до 1967 г. больше всего грамотных было у *сада*, *машайих*, части *кирван* и *хадар* из прослойки учителей и секретарей, у племенной верхушки и *даллалей*, меньше всего — у полукочевников-бедуинов и низших страт.

В период моих первых полевых сезонов число бедуинов в Хадрамауте составляло примерно 10 %, а вне городов проживало 57 % всего населения провинции (Bin Tha‘lab 1987: 14), т.е. число неграмотных было довольно велико. Правительство НДРЙ планировало обучать бедуинских детей в школах-интернатах, оторвав их от родителей, но попытка оказалась неудачной: пример тому — заброшенная школа, выстроенная на кувейтские деньги в Вади ал-Хаджарайн и отданная под базу нашей экспедиции. Не принесла ожидаемых успехов и общереспубликанская кампания по ликвидации неграмотности, хотя на открытии другой национальной кампании — за спасение Шибама — президент ‘Али Насер Мухаммад огласил официальные данные о том, что ликвидация неграмотности в Хадрамауте длилась полгода и охватила 42 тыс. чел., мужчин и женщин, 98 % из них успешно сдали экзамены (ал-Фунун 1984, № 12: 4–5).

Составляющие локальной устно-письменной традиции воссоздают и трансформируют культурное прошлое с помощью нескольких общих приемов, апеллируя к социальной норме и генеалогиям, применяя общие метафоры и лексику, т.е. используют единую поэтику групповой идентификации.

1.5. Что: культурные послания

В арабском мире понятие «культурное послание» появилось гораздо раньше, чем принятое в современном научном языке англоязычное *cultural message*. *Рисала* — это та миссия, то послание, с которым Бог посылал к людям многих пророков, включая последнего из них, Мухаммада, посланника Аллаха. «Вечное по-

слание» (al-risāla al-khālida) вошло в политический словарь арабского национализма.

Понятно, что культурное послание может использовать широчайший диапазон выразительных средств, но в нашей работе под этим выражением имеется в виду вербальный текст, способный войти в КП и воспринимаемый внутри данной культуры как очевидный, но для инокультурного наблюдателя обычно требующий пояснений: дихотомия имплицитности/эксплицитности.

Культурное послание, как правило, не сводимо к своему буквальному содержанию. В изучаемом ареале акторы и большинство адресатов легко различают два плана любого сообщения — явный и глубинный, по суфийской терминологии — *захир* и *батын* (zāhir, bāṭin). Способность к инкорпорации в КП у разных видов культурных посланий не одинакова: наиболее велика она у сообщений, теснее связанных с устным полюсом устно-письменной традиции, доступных большинству носителей локальной культуры, значительно меньше — у образцов книжной словесности, которые можно назвать латентными или потенциальными культурными посланиями.

Степень пригодности того или иного культурного послания для инкорпорирования в локальную культурную память связана также с уровнем его контекстуальности. Если он низок, к соответствующему контексту можно не обращаться: условия для понимания содержатся в самом сообщении. Если высок, изучение культурного контекста неизбежно.

Далее, в главах 4 и 5, проанализированы содержание и функции культурных посланий, зафиксированных автором в этнографическом поле Хадрамаута.

1.6. С каким эффектом: артикуляция коллективной памяти

Коллективная память — общегрупповой этнокультурный контекст, ядром которого является КП. Артикуляция коллективной памяти — главная, но не единственная, функция культурных по-

сланий. Они формируют и корректируют сумму данных коллективной памяти и одновременно служат ее *референтной базой*, т.е. набором кодов, с помощью которых осуществляется апелляция к коллективной памяти. Конкретизации понятия референтной базы применительно к Хадрамауту посвящено это исследование.

1.7. Когда: живая старина

Хронологические рамки данной работы охватывают *живую старину* — отражение прошлого в настоящем, сохраняемое в коллективной памяти социума, или *этнографическую современность* — картину мира в пространстве и времени, запечатленную в живой устно-письменной традиции.

Формально локальная традиция представляет длительный период от первого тысячелетия до н.э. — общество древнего Райбуна на юго-западе Вади Хадрамаут глазами местного сайида XVIII в. — вплоть до наших дней. Но фактически она опирается на характерные образцы вербальных культурных посланий, с которыми меня познакомили мои информанты в полевые сезоны 1983–2008 гг.

1.8. Источниковая база

Кроме полевых источников в исследовании использованы печатные и рукописные работы хадрамаутских краеведов (‘Абд ал-Кадира ас-Саббана, Мухаммада Ба Матрафа и др., см. библиографию), историков (Салаха ал-Бакри, Мухаммада Бин Хашима, ‘Абдаллаха ас-Саккафа, ‘Абд ар-Рахмана ал-Маллахи, Салиха Ба Сурры и др.), поэтов (‘Али б. Хасана ал-‘Аттаса, ‘Умара Ба Махрамы, Йахьи ‘Умара, ал-Хумайда валид Мансура, Са‘ида Марзука, ‘Аббуда Ба-л-Ва‘ла, Хамиса Салима Кинди, аш-Шубайра Ба Йа‘шута, Йуслима Ибн Насира, Мухаммада Ба Хафи, Бубешра и др.).

Особо отметим труды братьев Бин ‘Акил — младшего, Бадра, чья книга «Стихи и события в Хадрамауте» дополнила мои полевые материалы; среднего, ‘Абд ар-Рахмана, из трех книг которого, выделим работу, посвященную поэту ‘Умару Ба Махраме (1479–1546); и наконец, старшего, ‘Абд ал-‘Азиза, моего друга, упомянутого выше (см. Введение).

ГЛАВА 2. КУЛЬТУРНОЕ ПРОШЛОЕ ХАДРАМАУТА

Вектор культурной памяти (КП) направлен в прошлое, которым в традиционной культуре поверяется настоящее и определяется будущее.

Хадрамаут часто называют самой культурной провинцией Йемена. Это справедливо, если судить по количеству сочинений на темы локальной истории (от хроники одной долины или одного города до истории всего края), жизнеописаний выдающихся людей, *диванов* стихотворных текстов, сборников духовных наставлений и т.д. В этой связи странно звучит утверждение американской исследовательницы Линды Боксбергер о том, что в своей книге, посвященной социальной и этнокультурной истории Хадрамаута 1880–1930-х годов, она хотела «раскрыть историю народа, не имеющего истории» (Boxberger 2002: 241): Хадрамаут и хадрамиты меньше всех подходят для такого определения, а их общее культурное прошлое — важнейшая часть общегрупповой идентификации.

Отметим основные вехи культурного прошлого, о которых местные жители говорят между собой и с представителями иных культур (см.: Родионов 1994а: 44–72; Rodionov 2007: 45–75).

2.1. Уничтоженные Богом

О глубине культурного прошлого — ниже, в разделе 2.2, но древнейший период локальной истории в сознании хадрамитов обычно связывается с кораническим народом ‘ад, или адитами, уничтоженными Богом за неверие в пророчества доисламского пророка Худа (см.: Коран, сура «Худ» 11: 52–63 и сура «ал-Ахкаф» 46: 20–28). Его святилище расположено на крайнем востоке Вади Хадрамаут, в Вади Масила, а святилище его сына Хадуна — на за-

паде, в вадии Лайман, в честь которого это место также называют Вадии ан-Набий, или Долина Пророка.

За адитами, народом Худа, в Коране следуют самудяне, отвергшие пророка Салиха и святотатственно заколовшие его заповедную верблюдицу (11: 64–71). Уничтожив самудян, Бог сохранил их малую часть, *асхаб ар-Расс*, или «людей колодца» (25: 40–41; 50: 12), но и те проявили неблагодарность к своему пророку Ханзалу б. Сафвану, бросив его в колодец и понеся за это суровое наказание. Несмотря на то что «людей колодца» многие локализируют в Йамаме или даже в Анатолии, хадрамейцы уверены, что в обоих случаях Коран говорит о древнейшем населении Хадрамаута, так как на карте края существует округ Самуд. В Вадии Сарр к северо-западу от Сейуна имеется кенотаф пророка Салиха, а близ города Бор — двойная могила пророка Ханзали.

Представления о народах, уничтоженных гневом Божиим, опираются на Коран, главное культурное послание, изучаемое в традиционных школах, причем некоторые суры, особенно «Худ» (11), «Пророки» (21) и «ал-Ахкаф» (46), толкуются в данном культурном пространстве как сугубо хадрамаутские. Название суры «ал-Ахкаф», в переводе И.Ю. Крачковского «пески», у К. Ландберга — «пустоты» или «пещеры» (Landberg 1901: 150–160), местные жители считают синонимом Вадии Хадрамаут. Помимо вербальных культурных посланий о прошлом свидетельствуют и материальные послания-артефакты: в долинах и на плоскогорьях сохранились внушительные развалины, ассоциируемые здесь с адитами и обозначаемые как *'адиййа*. Нередкий в Аравии топоним ал-'Адиййа почти наверняка подразумевает наличие рядом с поселением какого-нибудь археологического объекта. Местная традиция, известная уже средневековому путешественнику Ибн ал-Муджавиру (Ibn al-Muğawir 1954, t. II: 281), утверждает, что и среди адитов были уцелевшие: перебравшись в горы Дофара и на острова Сокотра и ал-Масира, они стали предками современных махрийцев, передав им свой язык и высокий рост.

2.2. Кинда и другие племена

Следующая века культурного прошлого, особенно для жителей западного Хадрамаута, связывается с двумя большими арабскими племенами — *кинда* в низовьях вади Дау‘ан и *куда* ‘ в вади ‘Амд, называемого также и по их имени — вади Куда‘. Легендарный киндитский царь-поэт Худжр Акил ал-Мурар в V в. н.э. распространил влияние киндитов далеко на север Аравии, вплоть до границ с Византией. Его второй сын Му‘авийа и внук Йазид правили в Хадрамауте со ставкой в Даммуне. Царство киндитов распалось в результате военных поражений и усабиц между потомками Акила ал-Мурара, Шурахбила и Саламы. Эти имена хорошо известны хадрамейцам, ассоциирующим с ними и с киндитским царем-поэтом Имрулкайсом б. Худжром (ок. 501 — ок. 544) ряд локальных поселений (см. 5.1, 6.2). Опираясь на местную устно-письменную традицию, йеменский ученый и поэт ал-Хасан ал-Хамдани в X в. подчеркивал, что запад Хадрамаута — это страна кинды (al-Hamdani 1953: 85). О локализации Даммуна см. 6.2.

Ученые говорят о *переселении* кинды в Хадрамаут. Одни относят этот процесс к рубежу III–IV вв.; другие считают, что первая киндитская волна достигла Хадрамаута в начале VI в., а во второй половине того же столетия здесь обосновались уже десятки тысяч киндитов из Финикиона, Хиджаза и Бахрейна (Французов 1987: 158–165). Сами хадрамейцы называют появление кинды *возвращением* на родину.

Победа ислама в картине культурного прошлого хадрамейцев связана с городом Таримом на востоке Вади Хадрамаут. Здесь после смерти Пророка Мухаммада (632 г.) в среде старой киндитской знати произошло отступничество (*ридда*) от новой веры, подавленное халифом Абу Бакром. Исламские мученики, погибшие в результате этих событий, лежат на главном кладбище Тарима, одном из важнейших памятных комплексов Южной Аравии. В коллективной памяти эпоху *ридды* олицетворяют два протагониста — киндит Аш‘ас б. Кайс, вождь и поэт, выступивший против мусульман из солидарности с родом своей матери, и мусульманский военачальник ‘Икрима б. Аби Джахл, которому

локальная легенда приписывает главную роль в падении киндитского замка ан-Нуджайр.

По мнению А.И. Акрама, пакистанского военного историка, Аш‘ас б. Кайс (имя-прозвище означает «Всклокоченный»), был «самым колоритным» и «одним из наиболее выдающихся людей своего времени» (Акрам 2010: 213). В связи с ним обычно вспоминается легенда о том, как он, договорившись с осаждающими, что сдаст замок в обмен на жизнь десяти семейств из числа осажденных, не вписал в этот список себя и только благодаря своему красноречию избежал смертного приговора на суде у халифа (Reckendorf EI I: 696b; Родионов 2008с: 11–115; Vezzia Voglieri EI III: 715a).

После разгрома *ридды* ведущая роль в Вади Хадрамаут перешла от киндитов к туджиб — сильнейшему подразделению племенного союза ас-сакун. В VIII в. киндиты пытались восстановить свое влияние, выступив против омаййадского наместника в Хадрамауте. Их поддерживали некоторые подразделения ас-сакун, а также племена хамдан и нахд.

2.3. Ибадиты в Хадрамауте

Начавшееся в 129/746–747 г. восстание вдохновлялось идеями ибадизма — ветви религиозно-политического движения хариджитов (Bin Aqil AR 2006: 193–263). Хадрамаутских ибадитов возглавил местный судья-киндит ‘Абдаллах б. Йахйа, прозванный Талиб ал-Хакк, или Стремящийся к Правде, устроивший свою резиденцию, по сообщению ал-Хамдани, в главном городе вади Дау‘ан (al-Namdani 1854: 87), возможно, в ал-Хурайбе. Несмотря на карательные походы омейядского полководца Шу‘айба ал-Барики в 131/748–749 г. и позднее аббасидского военачальника Ма‘на б. За‘иды, ибадитский имамат в Хадрамауте просуществовал еще несколько веков. В XII в. власть в имамате перешла к султанам из рода Ну‘ман с центром в городе Шибам. В конце XII — начале XIII в. суннитские султаны рашидиды из Тарима захватили Шибам. Но решающий удар местным ибадитам, при-

ведший в начале XIV в. к полной победе шафиитского мазхаба суннизма, был, согласно локальной традиции, нанесен благодаря сайидам Ба ‘Алави.

В культурной памяти хадрамейцев ибадитский период истории запечатлен весьма скупо. Жители западного Хадрамаута, включая население ал-Хурайбы, знают, что ибадиты были здесь и отразили вторжение кровожадных карматов, но не более того. В вади ал-Каср жива память о том, что близ Бахрана суннитское войско под водительством сайида Ахмада ибн ‘Исы ал-Мухаджира сокрушило и рассеяло ибадитов. Здесь сохранилось пословичное выражение «Эй, куда собрался, изгнанный из Бахрана?», обозначающее безвыходную ситуацию. Другие хадрамейцы считают, что сайид ал-Мухаджир боролся с врагами истинной веры увещеваниями, а не оружием, «языком, а не клыком» (Ba Wazir S 1983: 56–57; Родионов1994а: 47), а сам эпизод относится к более поздней эпохе.

Разноречия такого рода характерны для КП. Так, все жители Хадрамаута объясняют черный цвет местных женских платьев со шлейфом (thawb al-zhayl) трауром, но расходятся в объяснениях его причины. Одни считают, что его носят по убитому здесь брату «царя адитов». Другие утверждают, что поводом было убийство их земляков аббасидским военачальником Ма‘ном б. За’идой. Третьи вспоминают, что в этих краях погиб брат знаменитого Абу Зайда, героя племенного эпоса бану хилал и бану сулайм, рассказывающего о великом «походе на Запад»: с юга Аравии в Магриб в XI в. (Ba Wazir S 1983: 57–58; Родионов1994а: 128).

2.4. Султаны ал-Касири: силы внутренние и внешние

КП Хадрамаута изображает историю края, как приток и исток его насельников, приливы и отливы человеческого моря. Сначала адиты и другие автохтоны, истребленные Божьим гневом, дали место племенам химйаритов, хадрамаута и кинды. Возвысились туджибиты из племенного союза ас-сакун, укрепились племена ас-садаф, сайбан и др. Стали играть новую роль локальные центры, расположенные на караванных путях: Хайнан, Шибам,

Тарим, порт аш-Шихр и т.д. Их сделали своими резиденциями первые удельные правители средневекового Хадрамаута — род Ну‘ман, род Рашид и др. При них еще больше возросло влияние племен, как уже освоившихся в этих местах нахд и мазхидж, так и новых поселенцев бану занна (из кинанитов ал йамани) и ал касир бану харам (из хамданитской ветви химйара). Генеалогические подробности, кажущиеся представителям иных культур избыточными, для аравитян чрезвычайно важны, так как определяют традиционную социальную иерархию, сохранившую во многом свою значимость до наших дней.

В начале XV в. первый султан из рода касир, пришедшего в Хадрамаут из Омана, ‘Али б. ‘Умар б. Джа‘фар б. Бадр ал-Касири, сделал попытку объединить Хадрамаут, но удалось это, и то ненадолго лишь его праправнуку Бадру б. ‘Абдаллаху б. Джа‘фару б. ‘Абдаллаху б. ‘Али, вошедшему в историю как Бадр Бу Тувайрик (1496 — начало 1570 г.). Его имя и образ живы в КП хадрамийцев, считающих его своим в отличие от множества пришедших правителей, стремившихся установить контроль над их родиной — Зайдитов (IX–XI, XVII вв.), Сулайхидов (XI–XII вв.), Айубидов (XII–XIII вв.), Расулидов (XIII–XV вв.), Тахиридов (XV–XVI вв.), не оставивших особого следа в локальной КП.

О Бадре Бу (Абу) Тувайрике существует обширная литература (см., напр.: Родионов 1994а: 47–51), поэтому остановимся лишь на тех деяниях и свойствах легендарного султана, которые имеют значение для локальной КП и повлияли на персонификацию культурного прошлого в его образе. Считается, что султан Бу Тувайрик проторил тропки (таково значение корня *trq* в его почетном прозвище) по всем землям Хадрамаута, покорив их «от Замара до Дофара» (Ba Wazir S 1983: 113), с северо-запада до юго-востока.

Бадр Бу Тавайрик внес серьезные новшества в социально-экономическую жизнь Хадрамаута. Отказавшись от племенных ополчений, он организовал наемную армию, ядром которой стали турки, прибывшие в порт аш-Шихр весной 1520 г., несколько тысяч воинов из племенной федерации йафи‘ (западных соседей хадрамийцев), бойцов из северных племен (*zuyūd* — шиитов зайдитского толка) и африканских невольников. Турки принесли

в страну огнестрельное оружие. Наводившие ужас фитильные мушкеты вскоре стали любимым оружием хадрамейцев, применявших его вплоть до первой трети XX в

Султан создал кавалерийские отряды, военный флот. Захватив морские порты и караванные стоянки, он контролировал торговые пути, обложив купцов таможенными сборами, а ремесленников и крестьян — налогами. В 937/1530–1531 г. появились монеты с именем султана Бадр — серебряные риалы, полтинники и четвертаки, а через пять лет начали чеканить мелкую монету — медные *букиши* (buqsh), бывшие в обращении еще полвека назад (Bin Hashim 2002: 59–61).

Централизаторская политика султана вызвала сопротивление местных племен, считавших контроль над проходом каравана через их территорию своим исконным и неотъемлемым правом. На востоке страны это были племена махра и ал-хумум, в центре — ал-‘авамир и шанафир, на западе и юго-западе — нахд, ал-‘авалик, ал-‘амуди и сайбан. Все эти племена сегодня проживают в тех же районах и сохраняют в своей КП *айам* (дни) столкновений с султанскими войсками. Театр военных действий включал побережье, плоскогорье и три большие долины (юго-западные притоки Вади Хадрамаут) — ‘Амд, Дау‘ан (с западной «правой» развилкой Лайман и восточной «левой» Лайсар) и ‘Айн. Все три долины сходятся на севере, образуя вади ал-Каср (см. рис. 2–3).

Старики из племени ал-хумум рассказывали, что Бадр Бу Тувайрик разбил их ополчение и взял их селение Гайл Бин Йамайн (это было в 1530 г. — *М.Р.*), чтобы овладеть важнейшим торговым путем — из порта аш-Шихр через плоскогорье в Тарим. После этого султан направил пехоту и конницу в вади ал-Каср против племени нахд, которое под водительством Мухаммада Бин Фариса и его брата Сабита захватывало в вади Дау‘ан один населенный пункт за другим. После ряда сражений нахдийцы были разгромлены, причем при осаде ал-Курайна в вади Лайман применялось камнеметное устройство, упомянутое в народных стихах (см. ниже 5.3). Самым упорным противником султана в западном Хадрамауте оказался шейх ‘Усман б. Ахмад б. Мухаммад ал-‘Амуди, старейшина (*мансаб*) родового оплота *машайих* ал-

‘Амуди в вади Дау‘ан. Жители Кайдуна и Буды рассказывают об осаде их селений султанскими войсками, которыми командовал свирепый турок с огромными усами — Йусуф Абу Шавариб.

За вади Дау‘ан пришел черед и непокорных жителей вади ‘Амд. В большой амдийской деревне Шу‘ба помнят, что брат шейха ‘Усмана ‘Умар ал-‘Амуди и его сын Мухаммад боролись с султанским военачальником Ба Ка‘сом «оружием и увещеванием» (Родионов 1994а: 49). В другой амдийской деревне — ар-Радхайн — до сих пор живет семья потомков ‘Авада б. Салима б. Мансура из деревни Ка‘уда, что в вади ал-Каср. ‘Авад б. Салим б. Мансур выступил с местным ополчением против султана, но был разбит им при Мухайнике, стратегически важном пункте вади ал-Каср, где происходило немало сражений, запечатленных в КП.

Жители амдийской деревни Карн Бин ‘Адван рассказывали о передвижениях своего племени бин мурдах из ал-джа‘да во времена султана Бадра Бу Тувайрика. Спустившись с плоскогорья, они купили в долине рощу плодовых деревьев ‘улб (*Zizyphus spina-christi*), которую султан обложил налогом в 3 микйала плодов (около 10 кг. — *M.P.*) с дерева. Возмущившись и тяжестью налога, и тем, что его требуют с тех, кто никому не платит дани, бин мурдах, способные выставить две сотни воинов, начали откочевать в юго-западном направлении за пределы Хадрамаута, на земли султана ал-Вахида. Но конфликт закончился соглашением: султан Бадр Бу Тувайрик обещал привлекать в свое войско мужчин ал-джа‘да, выплачивать им ежедневное содержание зерном и освободить их от налогов. Многие из тех, кто ушли, вернулись.

Союз Бадра Бу Тувайрика с Портой был ускорен неожиданным появлением португальской эскадры. Зимой 1523 г. португальские *карасина* (*qarāšina*) — корсары в терминологии хадрамаутских авторов (см.: Bin Aqil B 1998: 21–23) — разграбили и сожгли порт аш-Шихр. С 10-го по 13-й день месяца раби‘ ал-аввал в Хадрамауте отмечают память «Семи мучеников», организаторов сопротивления иноземцам. К их могилам приходят паломники, об этих днях повествуют народные стихи, новые поэты также обращаются к этим событиям, указывая современникам на беззаветный героизм предков (Ba Matraf 1974). Через 13 лет аш-Шихр снова стал

театром военных действий, только теперь Бадр Бу Тувайрик, организовавший свое войско, нанес сокрушительное поражение португальцам и захватил богатую добычу. Он отправил в Стамбул крупный алмаз, 500 мискалей амбры (2,34 кг) и несколько десятков португальских пленных (Ibn Hashim 2002: 64–69; Ba Wazir S 1983: 120).

Бадр Бу Тувайрик формально признал себя вассалом Порты, когда османский флот на пути в Индию зашел в порт аш-Шихр и 24 раби‘ ал-аввал 944 / 31 января 1537 г. здесь в пятничной проповеди было впервые упомянуто имя османского правителя Сулеймана Великолепного. Возвращаясь из Индии, османские эмиссары обещали Бадру Бу Тувайрику высочайший фирман на владение землями «от ворот Алена до пределов Дофара» и звание османского санджакбея. В свою очередь Бадр обязался платить Стамбулу ежегодный налог и принял небольшой турецкий гарнизон (Ibn Hashim 2002: 67; Ba Wazir S 1983: 120; al-Shatiri 1972, part 2: 27).

Получив от турок оружие и военных инструкторов, Бадр Бу Тувайрик намеревался покончить с сопротивлением племен на западе Хадраута, где племя нахд заключило союз с родом ал-‘Амуди, возглавленный шейхом ‘Усманом. В 9-й день священного месяца рамадан 948 / 27 декабря 1541 г. султанские войска взяли Кайдун в вади Дау‘ан, памятный комплекс и родовую усыпальницу ал-‘Амуди, место паломничества для всего запада Вади Хадраута. Через год осаде подверглась Буда, но хорошо укрепленная и расположенная на крутой скале ставка машайих ал-‘Амуди устояла (Bin Hashim 2002: 62). Султанские отряды выводили из строя оросительные сооружения долины, уничтожали колодцы и резервуары для воды (ед. ч. jābiyya), вырубали рощи финиковых пальм, насильственно переселяли жителей захваченных населенных пунктов. В конце концов шейх ‘Умар ал-‘Амуди в 951/1544–1545 гг. вынужден был признать сюзеренитет султана. Но уже через четыре года, заручившись поддержкой местных племен и зайдитов севера, а также части касирийской знати, снова выступил против Бадра Бу Тувайрика.

Сняв осаду Буды и оттеснив отряды турка Йусуфа, шейх ‘Умар захватил Хайнин, города Бор и Тарим, осадил Шабву и угрожал портам. Султан Бадр подписал соглашение, по которому власть ал-Касири в восточном Хадрамауте серьезно ослабла (Bin Hashim 2002: 71–74). Султан и тут использовал свою излюбленную тактику: заключать перемирие с сильным противником и тут же, не дожидаясь пока оно будет нарушено, перебросить войска в другой мятежный район, на этот раз — в Восточный Хадрамаут, который он усмирил, заточив мятежных касирийских эмиров в тюремный замок Марйама близ Сейуна.

Султан Бадр Бу Тувайрик был скор на расправу со своими противниками, приговаривая их к смерти, заточению, высылкам или к публичному позору. Среди лиц, подвергнутых опале, оказались поэт-суфий ‘Умар б. ‘Абдаллах Ба Махрама и другие уважаемые лица (Ba Wazir S 1983: 129). Несмотря на все эти меры, стареющего султана в 1568 г. сместили представители его же клана ал касир, и через полтора года он умер в замке Марйама.

Время правления султана Бадра Бу Тувайрика, X в. хиджры, стало наиболее изученным в истории Хадрамаута. Этому периоду посвящены десятки написанных современниками биографий, местных хроник и исторических обзоров, дошедших до нас или утраченных. В названиях большинства из них, обычно рифмованных, прямо сказано «известия десятого века» (напр.: al-‘Aydarus 1985; Ba Faqih 1999: 5–12; Serjeant 1962: 244 — 246; Serjeant 1963: 13–21).

2.5. Йафииты и борьба за власть

После смерти Бадра Бу Тувайрика касириды, ослабленные распрями, стали терять власть, в борьбу за Хадрамаут включились внешние силы — зейдитские султаны Йемена и йафиитские племена, исконные противники зейдитов. В период усобиц и внешних вторжений для обозначения опустошительного и кровавого нашествия возникло выражение «sayl al-layl», «ночной паводок», которое историки связывают с походом зейдитского военачаль-

ника Ахмада ас-Сафи в 1660 г., захватившего западные и центральные районы Вади Хадрамаут, включая Шибам, а само выражение приписывают очевидцу событий сайиду ‘Умару б. ‘Абдар-Рахману ал-‘Аттасу (Bin Hashim 2002: 109). По сей день хадрабийцы используют эти слова, говоря о природных или социальных катаклизмах.

Размещая по всему Хадрамауту йафиитские гарнизоны для контроля над местными племенами, султан Бадр Бу Тувайрик ал-Касири не знал, что последующие три столетия пройдут в стране под знаком племенных усобиц, в которых, как и прежде, борьба шла за морские порты, караванные пути и плодородные земли, но теперь — между племенами йафи‘и, с одной стороны, и племенной федерацией аш-шанафир, возглавляемой ал касир, — с другой.

Йафиитов, осевших в Хадрамауте со времен легендарного султана, местная традиция называет *тилид*, что можно истолковать как «урожденные». Более поздние переселенцы-йафииты получили собирательное название *гурба* — чужаки.

До тридцатых годов XIX в. касирийские султаны в своих усобицах и борьбе с местными племенами и внешними захватчиками открывали путь в страну все новым и новым группам йафиитов. Присутствие йафиитов начало ощущаться с конца XVI — начала XVII в., когда зейдитские имамы Йемена пытались поставить Хадрамаут под свой контроль. Антизейдитскую политику части касиридов поддерживали и вдохновляли местные *сада*: сайид ‘Али б. Ахмад б. Шайх Бу Бакр на свои деньги нанял несколько сот йафиитских воинов, которые в 1705 г. сыграли важную роль в изгнании зейдитов из страны (Bin Hashim 2002: 116–117). В конце концов, разные йафиитские племена овладели основными населенными пунктами Хадрамаута на побережье и во внутренних долинах. В их руках оказались Шибам, Сейун, Тарим, аш-Шихр, ал-Мукалла и т.д. Касириды удерживали лишь одну небольшую долину — Вади Тариба.

В коллективной памяти хадрабийцев внешние силы, вторгавшиеся в культурное пространство их родины, привычно отождествляются с конфессиональными общностями: португальские

«корсары» — христиане, подданные йеменского имама — зейдиты, люди султана Маската и имама Омана — ибадиты, воины эмира Неджда и Хиджаза — ваххабиты.

Хадрабийцы помнят, что ваххабиты — строгие единобожники, подозревающие всех в идолопоклонстве, — разрушали могилы и святилища Тарима (1809 г.), грабили и жгли аш-Шихр. Не раз цитировавшийся в этой главе Мухаммад Бин Хашим, видный деятель хадрабийского возрождения (ан-Нахда) первой половины XX в., чья книга «История государства ал-Касири» хранится и перечитывается во многих семьях, назвал ваххабитов из племени ал бин кумла «татарами Аравии» (Bin Hashim 2002: 152). Жители аш-Шихра охотно повторяют эту характеристику, рассказывая, что ваххабитам не удалось увезти добычу, так как буря потопила их корабли. Украденные из святилищ и брошенные погромщиками в море деревянные надгробья-*табуты* благополучно приплыли назад (Ba Wazir S 1983: 176).

В ‘Амде меня познакомили с преданиями *сада* ал-Хамид о походе ваххабитов, которыми руководил некий Наджи Бин Кумла по прозвищу Худхуд (Удод), двигавшийся по Вади от Тарима на запад (в 1221/1811 г. — *М.Р.*). Это были бедуины из Неджда и Хиджаза, и число их было несметным. Они ненавидели *сада* и всех курайшитов, разрушали куббы, жгли табуты и рукописи. Старейшина семейства ал-Хамид сайид ‘Айдарус б. Салих собрал в вади ‘Амд ополчение и двинулся навстречу ваххабитам. Близ Хурайды, у горы Гумдан на поле Бахран, он разбил и рассеял полчища Худхуда, а племена нахд и ас-сай‘ар их добились. Избежали смерти лишь несколько человек (Родионов 1994а: 53): вспомним поговорку «Куда собрался, изгнанный из Бахрана?» (см. 2.3). В другой версии в качестве главного победителя ваххабитов назван другой сайид — Салих б. ‘Абдаллах б. Ахмад ал-‘Атас из Хурайды и дата — 1224 г.Х, т.е. 1809–1810 гг. (al-‘Attas M 2005: 87–90).

Беседы с местными жителями показали, что культурные механизмы коллективной памяти соединили ибадитов и ваххабитов в общий образ жестоких пришельцев, персонифицированный в лице злого Бин Кумли Худхуда. Прозвище героя отсылает к кора-

ническому Удоду, соглядатаю и посланцу Сулаймана (библейского Соломона), принесшему царю весть о царице южной Аравии (суре «Муравьи», 27: 20–37).

Действия ваххабитов на юге полуострова в тринадцатом веке хиджры (XIX в. н.э.) стали поводом для активизации двух других внешних сил — Порты и Великобритании. Одной из них попытались воспользоваться касириды для восстановления султаната в Хадрамауте. С этой просьбой прокасирийские *сада* обратились к Мухаммаду-‘Али, номинальному вассалу османов, разгромившему ваххабитов и поставившему северный Йемен под турецкий контроль. Но египетский правитель поддержал не ‘Умара б. Джа‘фара ал-Касири, потерявшего завоеванные его отцом главные города Вади и удерживавшего только Шибам, а вождя тамимитов ‘Али Бин Кармуса. Он не принадлежал ни к касирийской, ни к йафиитской группировкам, борьба между которыми нарастала.

В 1833 г. йафииты заставили касиридов продать им половину Шибамы. Через семь лет египтяне ушли с юга Аравии. Надежды на создание государства в Хадрамауте возлагались теперь на Британскую Индию. Хадрамаут все больше и больше включался в международный исторический процесс: его энергичные уроженцы — торговцы, воины, проповедники — начали активно осваивать страны бассейна Индийского океана от Восточной Африки до Китая.

Турецкое и персидское влияние в регионе на время ослабло, арабские племена изгнали из Персидского залива голландцев, но Великобритания продолжала усиливать свои позиции с помощью соглашений и договоров с малыми государствами Восточной и Южной Аравии, используя также военную силу. Серию колониальных захватов викторианской эпохи открыл в 1839 г. Аден. Интернационализация истории не могла не сказаться на КП хадрамитов (см. ниже, раздел 2.6).

Новый этап борьбы за Хадрамаут коллективная память представляет как соперничество трех хадрамитских героев-воинов, служивших в Индии хайдарабадскому низаму: йафиита из рода ал-ку‘айти, касирида и представителя племени ал-‘аулаки. Это

‘Умар б. ‘Авад ал-Ку‘айти (ум. в 1865), Галиб б. Мухсин ал-Касири (1808–1870) и ‘Абдаллах б. ‘Али ал-‘Аулаки (ум. в 1867). Все трое достигли высокого положения в армии низама Хайдарабада, выгодно женились, приобретали состояния и приумножали полученное. Каждый хотел основать в Хадрамауте собственную династию-государство. Для начала каждый из них приобрел по населенному пункту как плацдарму для расширения территории: в 1839 г. ‘Умар б. ‘Авад ал-Ку‘айти купил ал-Хауту (ар-Райду) близ ал-Катна у *сада* ал-‘Айдарус; в 1845 г. Галиб б. Мухсин ал-Касири — ал-Гураф близ Тарима у тамимитов; в 1863 г. ‘Абдаллах б. ‘Али ал-‘Аулаки приобрел ал-Хизам (ас-Сида‘) близ Гайл Ба Вазира (Родионов 1994а: 54–60). План каждого из протагонистов был очевиден: йафииты ал-Ку‘айти, склонив на свою сторону часть *сада*, нацелились на западные города Вади Хадрамаут. Касириды, вспомнив славные времена султана Бадра Бу Тувайрика, решили начать с Тарима, восточных ворот Вади, вожди ал-‘аулаки претендовали на Гайл Ба Вазир, главный сельскохозяйственный центр края, расположенный между Вади и побережьем, место стока дождевых вод.

Создав армию из африканских рабов и хадрамейских племенных воинов, султан Галиб б. Мухсин ал-Касири пытался вытеснить йафиитов из Хадрамаута, но потерпел неудачу. Семья ‘Умара б. ‘Авада ал-Ку‘айти перебросила из Хайдарабада через ал-Мукаллу в ал-Катн сотни воинов, включая наемников-афганцев. Ал-Ку‘айти закупали оружие в Адене и Бомбее, пароходы для переброски людей и снаряжения приобретались в Индии, на Яве и в Италии. Обе стороны обращались к британским колониальным властям за поддержкой. Англичане поддерживали ку‘айтийцев, столицей которых с апреля 1867 г. стал порт аш-Шихр.

В 70–80-х годах XIX в. на политической сцене Хадрамаута сменились действующие лица. В 1869 г. ‘Авад б. ‘Умар ал-Ку‘айти вернулся в Хайдарабад, передав аш-Шихр брату ‘Абдаллаху. Через год скончался султан Галиб б. Мухсин, и его титул унаследовал сын Мансур. В 1876 г. племя ал-‘аулаки оставило ал-Хазм и навсегда отказалось от притязаний на собственную *даулу* в Хадрамауте.

2.6. Британия в йафиитско-касирийском споре

В 1872 г. турки завоевали северный Йемен, в ответ Великобритания стала укреплять безопасность своих морских коммуникаций между Индией и Аденом. В 1881 г. англичане помогли ку‘айтийцам захватить ал-Мукаллу и Бурум, блокировав эти порты с моря и вынудив владельца ал-Мукаллы ‘Умара ал-Касади отправиться в изгнание на Занзибар. ‘Умар носил наследственный титул *накиб* — у йафиитов это вождь военизированного родового подразделения (*мактаб*), в современном арабском — воинское звание «капитан». Так, расширяя контроль над Хадрамаутом, ку‘айтийцы уничтожали мелкие йафиитские династии. Особые отношения с Великобританией были зафиксированы в договоре о дружбе 1882 г. и в ку‘айтийско-британском договоре 1888 г. В обмен на ежегодное жалование в 360 риалов правители ал-Ку‘айти передавали в руки правительства ее величества все международные сношения и обязались не продавать и не отдавать в заклад или в пользование третьей стороне ни пяди своей земли.

Отрезанные от побережья, касириды сохранили свой султанат в городах Вади Хадрамаут — Сейуне, Тариме, Тарисе, ал-Гурафе, а также в Гайл Бин Йамайне и на племенных территориях аш-шанафир. Во время Первой мировой войны султаны ал-Касири пытались найти общий язык с турецким командующим в Йемене ‘Али Са‘ид-пашой, но поражение османов заставило Сейун подписать в 1918 г. соглашение с ал-Ку‘айти. По нему султаны ал-Касири присоединялись к ку‘айтийско-британскому договору 1888 г., все внешние связи шли теперь через ал-Мукаллу и Аден, споры между сторонами разрешались Великобританией, чей протекторат они признавали, но внутри своих границ султанат ал-Касири пользовался автономией. Заметим, что правитель ал-Ку‘айти получил от англичан звание султана лишь в 1902 г., столица нового султаната была перенесена из аш-Шихра в ал-Мукаллу в 1910 г.

Таким образом, Хадрамаут признавался единой областью (*iqīm*) под британским протекторатом, управляемой династией ал-Ку‘айти (этой уменьшительной форме они предпочитали ней-

тральное al-Qa‘īṭī) с автономным анклавом султанов ал-Касири, отрезанным от моря.

2.7. Локальная КП о событиях XX в.

Это положение сохранялось до осени 1967 г., когда радикальные революционеры из Адена, создавая единое государство из множества разрозненных султанатов и шейхств юга Аравии, низложили султанов Хадрамаута — Галиба б. ‘Авада ал-Ку‘айти 16 сентября, Хусайна б. ‘Али ал-Касири 2 октября.

За полвека, прошедших от подписания пробританского ку‘айтийско-касиридского соглашения 1918 г. до образования социалистической республики на юге Йемена, ориентировавшейся на СССР, Кубу и КНР, произошло немало важных событий, оставивших след в коллективной памяти хадрамийцев — на родине и в эмиграции. Среди таких событий — иршадийско-алавитский конфликт и культурно-просветительное движение ан-Нахда, благодаря которым были организованы десятки школ, журналов и газет, написаны исторические, публицистические, художественные сочинения в прозе и стихах (см. выше разделы 1.2, 1.3, а также Ba Wazir S. 1961; Ba Mu‘min 2001: 323–383). Хадрамаутские просветители начали осваивать культурное пространство своей родины и тех мест, куда их забросила судьба — Индонезии, Сингапура, Индии, Восточной Африки (см. ниже: 6.3).

Локальная КП переработала и события, связанные с борьбой за независимость Южной Аравии, начатой в горах Радфана (провинция Лахдж) 14 октября 1964 г., и беспощадные схватки за власть внутри правящего Народного фронта, и скоротечную гражданскую войну «детей января» 1986 г. (см. ведение), унесшую более десяти тысяч жизней. Среди «мучеников января» были особенно популярны погибший от теракта бригадный генерал ‘Али ‘Антар, создатель современной южнойеменской армии, и пропавший без вести ‘Абд ал-Фаттах Исмаил, про которого считали, что он жив и руководит верными людьми из «укрытия», подобно шиитскому имаму. Погибшие не были уроженцами Хадрамаута, но в резуль-

тате январских событий к власти в НДРЙ пришли выходцы из хадрамейских *сада* — генсек Йеменской социалистической партии ‘Али Салем ал-Бейд и председатель президиума Высшего Народного Совета Хайдар Абу Бакр ал-‘Атгас.

Переговоры генсека ЙСП ал-Бейда с президентом ЙАР ‘Али ‘Абдаллой Салехом осенью 1989 г. привели к объединению Йемена в единое государство — Йеменскую республику. В 1994 г. тот же ‘Али Салем ал-Бейд возглавил силы южнйеменских сепаратистов, потерпевшие поражение в войне с Севером.

О том, как в хадрамейской КП отражаются локальные события, происходившие после отстранения от власти президента ЙР ‘Али ‘Абдаллы Салеха и прозванные *аш-шайтана* — «чертовщина», может быть написана отдельная работа.

ГЛАВА 3. КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ: ТРАНСФОРМАЦИЯ ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВА

В начале предыдущей главы уже отмечалось, что вектор КП направлен в прошлое. Именно в прошлом традиция видит идеальную норму, с которой сравнивается повседневная практика. За отклонение от идеальной нормы, по правилам КП, рано или поздно следует возмездие, санкционированное высшей силой — Богом, Провидением, законами истории, снова Богом — словарь зависит от конъюнктуры.

3.1. Манипуляции со временем

Удревнение. Глубина, или отправная точка, культурного прошлого подвижна. В восьмидесятых годах XX в. многие хадрамиты еще считали, что первый человек был создан примерно семь тысячелетий тому назад. Однако после того как в 1983 г. в селении ал-Куза (юго-западный приток Вади Хадрамаут) российский археолог обнаружил следы жизнедеятельности олдуванского, или как тогда выражались, олдувайского человека (Амирханов 1983), местные жители начали всячески удревнять свое прошлое. «Российские ученые считают, что человек заселил наши места миллион лет назад, но я знаю, что с тех пор прошло пять миллионов лет», — рассказывал односельчанам повар нашей экспедиции Са‘ид. Тенденция к «углублению» своей истории характерна для большинства носителей конкретной КП независимо от их образования.

Телескопирование. Это выражение Роберт Сарджент употреблял, пересказывая предание о султанине Бадре Бу Тувайрике ал-Касири, которое он слышал от *сада* в поселке Гайда (Serjean 1963: 155–156). Благодаря предателю-арабу по имени Сайф ад-Даула султан уничтожил махрийское племя ал ‘аффрир. Спаслась

только одна женщина, бежавшая в горы к племени аз-зувайди. Там она родила мальчика, названного Са‘д Обладатель Усов, ибо мальчик дал обет не бриться, пока не освободит свою родину от касирийцев. На острове Сокотра он женился на дочери местного султана Бин Маджида, но решил избегать близости с ней до изгнания захватчиков. Узнав об этом, Бин Маджид собрал войско и с помощью франков-португальцев приплыл на материк, обстрелял из пушек крепости Бадра Бу Тувайрика и прогнал его из Мах-ры, а Са‘да поставил султаном. Са‘д сбрил усы в главной мечети Кишна перед всем народом, привез свою жену с Сокотры, и она родила ему сына, названного Тав‘ари. У Тав‘ари родилось два сына, оба стали султанами — ‘Амир в Кишне, а Са‘д на Сокотре. Нынешнее племя ал ‘африр — их потомство.

Отделяя легенду от фактов, Сарджент обнаруживает в хронике Мухаммада Ба Факиха аш-Шихри под годом 955/1548–1549 (954–955 гг. Хиджры. — *М.Р.*, см.: Ba Faqih 1999: 325–330) эпизод, где фигурируют Са‘д-младший, вернувшийся на южноаравийское побережье вместе с португальцами, и его брат, отправившийся в Индию, которого можно идентифицировать как ‘Амир. В сокотрийском султানে Бин Маджиде, считает Сарджент, нетрудно увидеть исторического Ахмада Ибн Маджида, лоцмана Васко да Гамы, указавшего португальским каравеллам дорогу из Малинди в Индию (см.: Ибн Маджид 1985: 177–179). Реально и то, что люди Бадра Бу Тувайрика уничтожили если не все племя, то несколько десятков воинов ал ‘африр. Однако португальцы ушли с Сокотры в 1511 г., задолго до излагаемых событий, ограничиваясь в сороковые годы лишь единичными посещениями острова и рейдами у берегов Южной Аравии, когда они обстреливали форты Бадра Бу Тувайрика. Между захватом Кишна султаном Бадром и обстрелом города португальцами прошло всего три года — слишком мало для того, чтобы Са‘д Обладатель Усов успел возмужать и исполнить свою клятву.

Манипуляции локальной КП (устной традиции) с реальным временем Сарджент сравнивает с действиями, которые можно производить с подзорной телескопической трубой — при необходимости складывать или развешивать. Отказ от половых отноше-

ний до выполнения клятвы, как и отказ от стрижки волос и бритья усов и/или бороды при кровомщении, замечает Сарджент, известен в арабской культуре с доисламской эпохи (Serjeant 1963: 156).

3.2. Персонификация

Об этом традиционном приеме, типичном для любой КП, немало говорилось выше. В локальной практике список таких «персон» начинается с Адама и доходит до общественных и политических деятелей нашей эпохи, к которым добавляются локальные акторы, особенно своей социальной страты и рода.

При характеристике личностей, олицетворяющих тот или иной исторический период, КП меняет оптику: чем удаленнее от нас рассматриваемый эпизод, тем фантастичнее детали. Прочитав уже публиковавшееся мною описание легендарных адитов, данное старейшиной (*мансабом*) сайидов Хурайды ‘Али б. Ахмадом ал-‘Аттасом (ум. в 1888 г.) в его рукописном сочинении «Дуновение измельченного мускуса из сообщений Вади Хадрамаут»: «Из деяний хадрамейцев — Райбун. Это остатки башен, построенных из скальных камней. Говорят, что царь его, то есть этой земли, лишил девства тысячу дев и покорил тысячу городов, или Аллах знает сколько, а он [Райбун. — *М.Р.*] — к западу от ал-Машхада. Говорят про их женщин, что они утром отправлялись пасти своих овец на вершины Вади Хаджр и возвращались в тот же день, а это свидетельство основано на том, что говорил Абу Хамза ал-Йамани. Он говорил, что рост каждого из их мужчин 70 локтей, а Ибн ‘Аббас говорил — 80 локтей, а ал-Калби говорил, что их рост был 100 локтей, а у самого короткого из них — 60 локтей. Вахб [ибн Мунаббих. — *М.Р.*] говорил: “Голова каждого из них была подобна большой куббе”» (Al-‘Attas n.d.: f. 13; Родионов 1994a: 45).

Если учесть, что локоть (*dhirā‘ qaydūnī*) на западе Хадрамаута равен примерно 45 см, то рост великанов-адитов оценивается арабской историографией в промежутке от 27 до 45 м. Мужская

сила древних героев хорошо известна в мифологии (вспомним хотя бы подвиги Геракла). Любопытно упоминание о том, что женщины адитов ежедневно выпасали скот на пастбищах, отделенных от их дома в вади Дау‘ан примерно сотней километров, — мотив, встречающийся в стихах местных поэтов (см. ниже в пятой главе у Ганима ал-Хаками и ал-Мункиса) вплоть до времени жизни моих информантов. Из стихов последнего логично предположить, что пространство, преодолеваемое мелким рогатым скотом легендарных героинь, подразумевает территорию, которой владеют их героические мужья.

Приемы обработки реальности, используемые в КП, не изменились и позже. Так, в 1842 г. первый европейский исследователь, утверждавший, что посетил внутренние районы Хадрамаута, вестфалец Адольф фон Вреде (см. о нем: Родионов 1994а: 8–9) записал со слов местных бедуинов, что турецкий султан в Стамбуле обратил британскую королеву в ислам и поместил ее в свой гарем, где она родила ему семерых сыновей. Знали они и про русского царя, огромного великана, гвардия которого состоит из семи тысяч гигантов-людоедов, одноглазых, будто циклопы (Wrede 1870: 71; Родионов 1994а: 54–55).

3.3. Контаминация

Приемы, которые используются в КП, приводят к контаминации событий и персонажей, когда в результате смешения происходит объединение исходных данных в виде своеобразных культурных кентавров или химер.

Одноглазые гвардейцы русского царя, они же людоеды-циклопы, могут иметь прототипом русского полководца Кутузова или британца Нельсона, или и того и другого, благо их изображения были известны в Османской империи. Упомянувшийся выше (см. 2.1) Бин Кумла — ваххабит с чертами ибадита и в то же время своим прозвищем Худхуд отсылает нас к легендарному Удоду — агенту коранического царя Сулаймана на юге Аравии. На вопрос о том, как русское слово «самовар» (другое название —

bukhārī, или «паровик») дошло до Хадрамаута вместе с самими предметами чисто русского дореволюционного производства, несколько моих собеседников отвечали, что далеко на севере есть город Бухара, в котором есть квартал Тула, где делают лучшие самовары. Так в КП контаминируются не только персонажи, но и само пространство.

Очевидно, что для эффективной работы КП, как уже отмечалось не раз (Рикер 2004; Ассман 2004: 37–39, 76, 233–234), необходимо избирательное целенаправленное усвоение фактов и такое же целенаправленное забвение того, что не вписывается в создаваемую картину.

Процесс запоминания/забвения можно попытаться описать с помощью «дрейфующей лакуны» (the floating gap) — выражения, предложенного этнографом-африканистом Яном Вансина и подхваченного Я. Ассманом для определения предела живой памяти, смещающегося каждые 80 лет вместе со сменой поколений (Vansina 1985: 23–24, 168–169; Ассман 2004: 50–52). Так, в начале моих полевых разысканий в Хадрамауте недавнее прошлое, которое старики знали по собственному опыту или по рассказам предыдущего поколения, доходило примерно до 1905 г. Как раз в это время начался упомянутый выше иршадийско-алавитский конфликт (1.3, 2.7). Поводом для него было дерзкое нарушение правила брачных соответствий: женщина из эндогамной страты *сада* вышла замуж за индийского мусульманина. Сейчас лакуна «отдрейфовала» в начало 1930-х годов, памятных «миром Инграмса», заключенного по инициативе британского чиновника между воинственными племенами Хадрамаута (Родионов 1994а: 60–69). Хотя границы передвигающейся лакуны падают на значимые в локальной истории рубежи, подход Вансина, предложенный им для обществ с преобладающей устной традицией, только частично подходит для нашего ареала с развитой устно-письменной традицией, где «лакуна забвенья» для рядового хадрамитца приходится, условно говоря, на конец XV в. (все, что до султана Бадра Бу Тувайрика) и уходит в былое примерно до первой половины X в. (эпохи йеменского энциклопедиста ал-Хамдани), отделяя

историческое прошлое от героического с пропуском в пять столетий между ними.

3.4. Пространство-и-время

В результате манипуляций КП со временем, действующими лицами и событиями возникает некий бином пространства-и-времени, в котором обе составляющие рассматриваются как нераздельные и неслиянные. При этом генерируемое пространство воспринимается как нечто более конкретное, чем время. Подробнее об этом говорится в разделе 6.4. Здесь же необходимо уточнить некоторые характеристики времени, существующие в арабской культурной традиции.

К природе времени обращался знаменитый мусульманский мистик из Андалусии Мухйи ад-дин Мухаммад Ибн ал-‘Араби (1165–1240), хорошо известный образованным хадрамиицам. Равновеликость вечного (божественного) и врёменного (сотворенного) понималась им как некая сопряженность, «которая означает, что нет вечности без времени и нет времени без вечности, что вечность реализуется как время, а время как вечность» (Смирнов 1993: 99; см. также: Воробьев 2001). В трактате «Изображение окружностей, охватывающих подобие человека Творцу и сотворенному миру» Ибн ал-‘Араби утверждал иллюзорность причинно-следственных связей и временной направленности: «Аллах предшествует в смысле бытия, подобно тому, как вчерашний день предшествует сегодняшнему, однако Он предшествует вне времени, ибо Он и есть время. Небытие же мира имело место вне времени, однако воображение представляет дело так, будто между бытием Творца и Его творения имело место временная протяженность. Это объясняется обычаем чувственного восприятия предполагать наличие временного предшествования и отставания между преходящими вещами» (Ибн ал-‘Араби 1995: 53).

Для Ибн ал-‘Араби характер времени зависит от структуры божественного универсума, связанного с зодиакальной сферой, известной на Ближнем Востоке с III тыс. до н.э. (Емельянов 1999).

В трактате «Пути для готовящегося вскочить» он пишет о том, что время проявилось уже в первой начавшей вращаться сфере, которой ведал ангел, имеющий образ Весов, в этой сфере возникли сутки, не разделявшиеся на дни и ночи. К моменту рождения Пророка Мухаммада эта сфера совершила полный оборот, поэтому Пророк «сказал, что время вернулось к началу своему. <...> В руку этого благородного ангела Аллах вложил ключ создания состояний и перемен, а также времени, в котором Аллах создал небо, землю и явил ночь на день» (Ибн ал-‘Араби 1995: 120–121). Только с сотворения дольного мира и его Солнца в сутках возникли день и ночь (Там же: 144) как мера времени; причем день Бога, сотворившего землю за четыре дня, равен тысяче человеческих лет (Там же: 137). Последнюю характеристику Ибн ал-‘Араби взял из Корана (35: 5). Впрочем, в другой суре (70: 4) дается другое измерение Божьего дня [наказания грешных] — пятьдесят тысяч лет. Исламская традиция последовательно подчеркивает разницу между человеческим восприятием времени и временем Бога (Коран 23: 112–115).

Большинство мусульманских мыслителей воспринимало ход человеческой истории как совокупность пророческих циклов, венчаемых эпохой Пророка Мухаммада, или циклом господства, в который, как замечал Ибн ал-‘Араби, «учащаются случаи, когда говорят неживые предметы² и растения и благодаря их речи становится ясной сокрытая в них жизнь» (Ибн ал-‘Араби 1995: 161–162). Аллах также дал мусульманам календарь, сделав месяцы «лунными, а не солнечными, в отличие от того, что было у предшествовавших общин» (Там же).

В своем на первый взгляд парадоксальном отношении к течению времени³ Блаженный Августин, живший на восемь веков

² См. ниже монолог говорящих руин Райбуна (5.4).

³ Напр.: «Мы измеряем, как я говорил, время, пока оно идет, и если бы кто-нибудь мне сказал: “откуда ты это знаешь?”, я бы ему ответил: “знаю, потому что мы измеряем его; того, что нет, мы измерить не можем, а прошлого и будущего нет”. А как можем мы измерять настоящее, когда оно не имеет длительности? Оно измеряется, следовательно, пока проходит: когда оно прошло, его не измерить: не будет того, что можно измерить. Но откуда, каким путем и куда идет время, пока мы его измеряем? Откуда, как не из будущего? Каким путем? Толь-

раньше, чем Ибн ал-‘Араби, опирался на христианскую традицию, чающую прихода последних времен, «когда времени больше не будет», как об этом сказано в Апокалипсисе (Откр. 10: 6). Для христиан Христос соединяет в себе Альфу и Омегу (Там же 1: 8), начало и конец, как и Пророк Мухаммад для мусульман. Однако для Ибн ал-‘Араби конечность земной жизни не отменяет ни существования вещей, ни хода времен, хотя и в форме, трудно постижимой человеком: «Последней же вещи не существует, так как бытие продолжается беспрерывно в индивидуальных вещах, конечны лишь общие роды и виды. Что же до будущей жизни, то в ней прекратит существование лишь определенный вид сотворенных вещей, ибо нет конца бытийным возможностям» (Ибн ал-Араби 1995: 195). Впрочем, как замечал великий суфий по другому поводу: «Это длинная история, которой здесь не место» (Там же: 123).

Конечно, взгляды Ибн ал-‘Араби на темпоральные характеристики мусульманского универсума были доступны лишь избранным книжникам исламского мира. Более популярным был и остается Коран, дающий немало материала для нашей темы. В нем отрицается языческая концепция времени-судьбы (*dahr*): «Это ведь — только наша ближняя [земная] жизнь; умираем мы и живем; губит нас только время» (Коран 45: 24; ср. 23: 37), ибо не судьба, а Бог властен над мирами. Доисламское представление о *дахре* как роке сохранилось в таких арабских идиомах: *yad al-dahr* ‘рука судьбы’, *banāt al-dahr* ‘дочери времени’, т.е. превратности судьбы, и т.д. В исламском понимании дахр не более чем эпоха, век, срок (Коран 76: 1) — значения, близкие слову «*‘aṣr*» — «длинное время», но также «послеполуденное/предвечернее время» одной из обязательных молитв.

Словарь темпоральных составляющих арабо-мусульманского универсума применительно к «ближней» (земной) жизни включает слова «*zamān*» и «*waqt*» для выражения соответственно длительных и кратких отрезков времени. Разницу между ними

ко через настоящее. Куда, как не в прошлое? Из того, следовательно, чего еще нет, через то, в чем нет длительности, к тому, чего уже нет» (Аврелий Августин 1991: 162–163, 292, 295–296, 298); подробнее см.: (Родионов 2011а: 301–305).

можно проиллюстрировать арабским переводом из Екклесиаста: «Все́му свое время [zamān], и время [waqt] всякой вещи под небом» (3: 1).

Для Ибн ал-‘Араби *заман* состоит из непрерывной череды мгновений — *zamān fard* (Смирнов 1993: 107). Для суфиев *вакт* не просто краткая единица измерения времени, но его духовная составляющая, сопряженная с высшим духовным озарением *hāl*, не выразимым словами. Так, в суфийском сказании пророк Ибрахим обладает *халем*, превосходя тем самым пророка Йакуба, обладателя *вакта* (Кныш 2004: 352, 355). Скоротечности *вакта* в исламе противостоит постоянство *тамкина* (*tamkīn* — отглагольное имя от корня *mkn* ‘место’, ‘пространство’). Безличное время отливается в конкретные формы, как это видно в слове «*qāgn*», в семантическое поле которого входят «век», «эпоха»; «рог», «вершина»; «сила»; «сопряжение», и еще наглядней в слове *ṣīgha* ‘форма’, ‘отливка’; ‘грамматическое время’. О тщете земного времени размышлял создатель аскетического жанра зухдий-йат поэт Абу-л-Атахйя (748–825): «Я видел: века [*qigūn*] предомной истреблялись, // стирались, разрушались, и были, и были» (ср.: Родионов 2004б: 191–192). Взгляд поэта обращен в прошлое согласно древней аравийской традиции, сходной с месопотамскими представлениями II–I тыс. до н.э.: «Шумер или вавилонянин, глядя вперед, видел прошлое; будущее лежало у него за спиной» (Клочков 1983: 28, см. также: 30, 162–163). Ислам, для которого значительная часть прошлого была эпохой джахилии (неведения), а «жизнь последующая <...> лучше предшествовавшей» (93: 4), не сумел полностью заместить эту традицию, сохранившуюся в арабском восприятии истории («цикл господства» во времена Пророка Мухаммада) и в языке. Так, производные от корня *qdm* означают и нахождение впереди (*quddāma* ‘впереди’; *qādim* ‘предстоящий’; *muqaddam* ‘предводитель’; *taqaddum* ‘поступательное движение’), и отношение к древности (*qadīm* ‘древний’, ‘предок’; *qīdam*, *taqādam* ‘древность’). Семантическая полярность указанного корня видна в стихах южноаравийского поэта и мистика ‘Али Хасана ал-‘Аттаса (1710–1758), использо-

вавшего выражение «*fī waqt qādim*» в значении «в последующее время» (Rodionov 2007: 172, line 36).

В арабской культуре своеобразие подхода ко времени связано также с особенностями глаголов, которые в семитских языках выражают прежде всего законченность/незаконченность действия, а не его последовательность. Специальные глагольные образования «породы» меняют исходное значение корня в отношении качества, количества или направления действия/состояния.

Уже говорилось о неоднородности традиционного времени, о смешении проблем его восприятия и измерения, но, как бы то ни было, это время течет, так как его измерение тесно связано с практикой орошения и водяными часами (Varisco 1994: 105–131; Rodionov 2007: 4–5, 79–82, 154–156, figs. 1–2, 5–7, 73–74, 81; Погорельский 2010). Для счета времени в арабском мире используются календарь лунной хиджры, не привязанный к климатическим сезонам, и звездный календарь, определяющий год земледельца (Varisco 1994; Shijab 1998; Rodionov 2007: 203–206), к которым надо добавить и григорианский календарь.

Что же касается направленности времени в арабомусульманском культурном пространстве, то оно соединяет принципы линейности и цикличности, неоднородно, разнонаправленно, что лишает его коммутативности (переместительности, т.е. возможности складывать его отрезки или умножать). Помимо векторного времени (с направлениями «прошлое — будущее» и «будущее — прошлое») существует, как во всякой традиционной культуре, и скалярное, т.е. ненаправленное, неотрефлексированное, время.

Аллах — Господь миров (в Коране употреблено не двойственное число, как следовало, если бы имелся в виду только земной и загробный миры, а множественное). Итак, Вселенная ислама наполнена множеством миров, она не стационарна, т.е. не сводится к неподвижному и неизменному мирозданию (Родионов 2011а: 302–304). Время и пространство мыслятся в ней не только как умозрительные абстрактные величины, но и как переменные конкретные, с разной длительностью и протяженностью. Цикличность времени дополняется его векторностью, как цикличность

устного — линейностью письменного, где темпоральные и пространственные характеристики неотделимы друг от друга.

Культурное пространство-и-время воплощается в сети так называемых мест памяти, «где память кристаллизуется и находит свое убежище» (Нора 1999: 17). Для того чтобы она вышла из своего убежища, необходим некий сезам — пароль, запускающий механизм памяти. Наиболее действенным паролем для этого служит звучащая мерная, т.е. особым образом организованная, речь.

ГЛАВА 4. МЕРНАЯ РЕЧЬ: ПАМЯТЬ И СМЫСЛ

4.1. Терминология

Звучащее слово может сопровождаться мелодией и «течь постоянно», как выразился в одной из своих касыд, посвященных бренности этого мира, хадрамаутский поэт-мистик ‘Али ибн Хасан ал-‘Атас (ум. в 1758 г.). Там же он говорит: «Созвучия (=рифмы) бросили на меня свою волну, ударяющую из моря (*baḥr*) полноводного» (Родионов 2009: 97–98). Одно из значений слова *бахр* — канонический стихотворный размер, другое — пучина смыслов, явных и сокровенных, на ее дне таятся драгоценности истины. По сухопутному морю пустыни странствие осуществляется на верховом животном, сравнение которого с кораблем пришло в европейскую поэзию с Ближнего Востока. В арабской культуре верблюд не только самое красивое животное, подчеркивается также его музыкальность, а раскачивающиеся аллюры его хода, по всеобщему мнению, стали прообразом для классических метров арабского стихосложения.

Духовный путь мусульманского мистика, чающего слияния с Богом (*tawḥīd*) коррелирует с пространством-временем арабской касыды (Родионов 2009: 58–59). Однако касыды в Хадрамауте — это прежде всего рукописные послания, которыми обмениваются поэты, их редко читают вслух и тем более нечасто исполняют под музыку. Звучащее слово, декламируемое поэтом или передатчиком (*ḡawī*), распеваемое без инструментального сопровождения или под лютню, барабан или бубен, это удел не классической письменной поэзии, ориентирующейся на нормы и просодию литературного арабского, а поэзии на разговорном языке, понятной слушателям. Такую поэзию в Хадрамауте обычно называют *хумайни* (*ḥumaṇī*) в отличие от классической *хаками* (*ḥakamī*) (Serjeant 1951: 3–16; al-Maqalih 1978: 112–121; Ghanim 1980: 47–89; Sawayan 2003: 277–306; Dufour 2011: 30–336). *Ху-*

майни Йемена соответствует сиро-ливанский и египетский *заджал* (zajāl), а также *набати* (nabāṭī) арабских стран Залива. Дихотомия *хаками/хумайни*, как полагает Ганим, известна в Йемене с XV в., связана с локальной строфической поэзией *мубаййатат* (mubayyatāt) и с андалузским *мувашишах* (muwashshah). Считается, что любое стихотворение *хумайни* можно спеть на определенную мелодию (malhūn). Некоторые относят к *хумайни* только лирику, но в этом стиле пишут и политическую сатиру, как, например, знаменитый ‘Али ал-Хафанджи (ум. в 1766 г.), высмеивавший турок в Сане, и отзываются на многие другие темы (Ghanim 1980: 48–53). Происхождение термина неизвестно, да и назвать его термином можно с большой натяжкой.

Одни считают *хумайни* устным лирическим жанром, стихотворением-песней, как, например, французский исследователь Жюльен Дюфур, выносящий это определение в заглавие своей книги, отмечая также, что жанр этот бытует в Йемене восемь веков (Dufour 2011). Другие специалисты подчеркивают связь *хумайни* с письменной традицией и городской элитой.

Еще в 1970-х годах Майкл Цветлер предостерегал от крайностей «фольклорного» подхода к арабской классической поэзии, с одной стороны, и формально литературоведческого — с другой. Многие востоковеды вслед за Карелом Петрачеком делили стихотворную продукцию арабов на *народную поэзию* (фольклор), имеющую безличный характер, и на поэзию как искусство с ярко выраженной индивидуальностью. Менендес Пидаль говорил о поэзии *традиционной* и поэзии *индивидуальной*, считая, что единственная характеристика традиционной, или фольклорной, вербальной поэзии, разделяемая почти всеми, это ее устный характер. Несмотря на доводы оппонентов, Цветлер вслед за Милменом Перри призывал выделять в классической арабской поэзии устно-традиционную, или устно-формульную природу (Zwettler 1976: 200–211).

Сегодня исследователю, работающему в южноаравийском культурном поле, очевидно, что для бытующей здесь «народной поэзии» на разговорном языке характерно не отсутствие права собственности на свою песню, а наличие культурного правила,

по которому сильный поэтический текст приписывается сильному стихотворцу. Так, краткие афористичные стихи считаются в Хадрамауте творением Бу ‘Амира (или Са‘да ас-Сувайни, или ал-Хумайда б. Мансура), хотя явно принадлежат к более поздней эпохе.

Статусность и иерархичность, балансирующая между полнотами сакральности и профанности, до сих пор применимы для оценки стихотворцев (по дару и силе проницательности) и их продукции. Отсюда невозможная для европейского литературоведения подвижность жанров и стилей, когда охотничья песня оказывается в то же время свадебной или погребальной (Rodionov 1994: 123–128), отсюда зыбкость жанровых границ поэзии *хумайни*, которую в Хадрамауте толкуют гораздо шире, чем в соседнем Северном Йемене. Более того, проницаемы границы и между прозой и поэзией, как это можно видеть на примере прозаического жанра травелога *рихла* (Родионов 2012: 397–402), о котором говорится в шестой главе. Недаром это слово (*rihla* — «прогулка») появляется в заглавии хорошо известной книги Абдаллаха ал-Барадуни о йеменской поэзии (al-Baraduni 1982).

Неабсолютно и цитированное выше утверждение Пидалья об устном характере традиционной вербальной поэзии. В исламской традиции важнейший императив после «будь!», которым Творец создал мир, прозвучал, когда Посланнику Аллаха было дано первое откровение: «Читай [вслух]!». И неграмотный Пророк услышал, запомнил и передал людям Божье слово, запечатленное в небесном свитке. Так устная и письменная традиции слились воедино. Звучащая поэзия на разговорном языке также принадлежит к устно-письменной традиции. Причем ее устная составляющая усиливается по мере того, как в повседневный обиход входят современные аудиозаписывающие средства, начиная с кассетных магнитофонов (Miller 2005: 82–99).

Вместо *хумайни*, *народной поэзии* (al-shi‘r al-sha‘bī), *поэзии масс* (shi‘r al-jumhūr) и других выражений, не поддающихся однозначному толкованию (Sabban 1980: 4–8), в нашей книге используется более широкое понятие *мерная речь*. Попытки его определения сделаны во введении и в конце раздела 3.4.

4.2. Мера и смысл

Мера и вес — ключевые понятия для исламского универсума. В Коране Бог говорит: «Давайте полной мерой, когда отмериваете, и взвешивайте верными весами» (17: 35) и «Горе обмеривающим и обвешивающим (*al-muṭaffifūn*), тем, кто, отмеривая себе у людей, берут сполна, а когда мерят или вешают другим, убавляют!» (83: 1–3). Прегрешения против мер и весов, как на рынке, так и в образе жизни, по Корану записываются в *книгу начертанную* (83: 8–10) и будут оглашены в День Суда. На Ближнем Востоке подобные заповеди кодифицированы по крайней мере с XV в. до н.э., например в 125-й главе египетской Книги Мертвых. Пока сердце умершего взвешивается на чашке весов, противовесом которой служит фигурка богини Правды, мертвец перечисляет 43 греха и уверяет, что не совершал ни одного из них. В частности, он заверяет: «Я ничего не добавил и ничего не отнял от объемной мерки, я не уменьшил плоской меры <...>. Я ничего не добавил к гилям ручных весов и не подталкивал отвес стоячих весов» (цит. по: Ассман 2004: 203). Итак, поступки, помыслы и речи человека должны быть размеренными и взвешенными.

Мерная речь — это не просто звучный монолог, разбитый паузами на периоды и оживленный игрой интонаций, а то и музыкальным сопровождением. Мерность придает словам новое этическое качество, которое можно оценивать положительно или отрицательно. Высшая форма мерной речи у арабов задолго до ислама организовывалась с помощью поэтических размеров, подчиняясь *‘ilm al-‘arūd* — науке метра, или опорного столба бедуинского шатра (*bayt al-sha‘r*), уподобленного опорной стопе стиха (*bayt al-shi‘r*). Обычно понятие «размер» передается как *wazn* — «вес» (в отличие от идеального размера — *baḥr*).

Абд ал-Кадир ас-Саббан утверждал, что поэзии на разговорном языке, невзирая на его отличия от классического арабского, доступны все канонические размеры *‘аруда*⁴, приводя цитаты

⁴ Ср. с противоположным мнением хадраимийского историка Бин Хашима о том, что поэзия хумайни — это стихотворство на разговорном языке с использованием размеров, не сходных с классическими, установленными филологом VIII в. ал-Халилем (Bin Hashim 2002: 114–115).

локальных стихов, в которых использованы тринадцать из шестнадцати размеров: *kāmil*, *basīt*, *wāfir*, *ṭawīl*, *maḍīd*, *raǧaz*, *ramal*, *saṭṭ*, *munsariḥ*, *mujtath*, *mukāmil*, *khaff*, причисляя сюда с оговорками, и *mutaqārib* (al-Sabban 1980: 8–10). Далее (с. 10–13) он делит поэзию, которую называет «народной», или *хумайни*, на девять жанровых категорий, связывая их не столько с формально-содержательными отличиями, сколько с характером презентации текстов:

1) площадная поэзия (*shiʿr al-madāra*) — по имени специальной площадки, где устраиваются *шабвани* (*shabwānī*): состязания поэтов и коллективные танцы;

2) злободневные поэмы (*shiʿr al-musraḥḥāt*) — поэты обмениваются касыдами на острую социальную или экономическую тему;

3) стихи, сочиненные в размере *раджаз*, или племенной *замил* (*zāmīl*) — короткие племенные песни-кличи, которые, как и всю племенную поэзию, северорейемские краеведы не относят к *хумайни* (см.: Родионов 1995а: 123–135; 2008а: 145–151; 2009: 32–35, 106–108);

4) поэзия танца-шествия (*shiʿr al-khāba*) — социальная презентация страты *хадар*, традиционное шествие с барабанами, палками (*ʿidda*) и щитами (так как этой страте запрещено ношение оружия) под ритмические речевки;

5) поэзия песенная, исполняемая на специальных презентациях (*sharḥ*) «для развлечения» (см.: al-Haddad 1980: 4–21);

6) поэзия охоты (*shiʿr al-qanīs*) — ритуальной охоты на каменного козла, стихи этого жанра называются в Хадрамауте *бани мизра* (*banī mighrāʿ*) (см.: Serjeant 1976; Rodionov 1994; Bin Aqil AR 2004);

7) поэзия трудовая (*shiʿr al-mihannī*) — песни и стихи земледельцев, строительных рабочих и т.д.;

8) поэзия *маразих* (*shiʿr al-marāzīḥ*) — поэзия шествия, подобно № 4, от которой отличается мелодически и текстуально: используется строфа-пятистишие с рефреном (см.: al-Saqqaf F n.d.: 25–27);

9) поэзия хадрабийского *дана* (*al-dān*) — собрание певцов и поэтов, в котором поэты соревнуются в импровизации на за-

данную тему, а певцы исполняют только что сочиненные строки, укладывая слова на каноническую мелодию (см.: al-Sabban 1979; 1980: 12–13; 1991).

Как патриот Хадрамаута, ас-Саббан убежден, что так называемая андалузская строфа была изобретена в Йемене, откуда и заимствована арабами Пиренеев, а поэзия *хумайни* бытует не восемь веков, как полагает Жюльен Дюфур, а существовала задолго до ислама. Но с его победой помимо племенного, социально-политического и лирически-вокального направлений в *хумайни* появились такие течения, как суфийское и морально-нравственное (al-Sabban 1980: 6–8, 16–17).

Понятно, что мерная речь шире поэзии. В племенном обществе Аравии главной фигурой мерной речи для идентификации личности служит племенной клич (*‘izwa*). Так, для племени нахд это обращение к легендарному прародителю южных арабов Кахтану: *Qaḥṭān yā ghallāba* (Кахтан, о победитель). Племенной клич предназначен для сплочения своих и отграничения от чужих, т.е. и для притяжения, и для отталкивания. Те же задачи выполняет короткая речевка *замил*, которая, как уже отмечалось (Rodionov 1997: 115), в своем изначальном варианте, вероятно, восходит к племенному кличу. По крайней мере клич племени нахд становится *замилем*, когда к нему прибавляют вторую строку: *Kam min qabīlī kassarnā nāba* (Скольким из мужей [чужих] племен мы обломали клыки). Но *замил* может выступать как своего рода реплика в жанре «вызов/зачин — ответ», по форме напоминая древний жанр загадки в стихах. Иными словами, поэзия на разговорном языке вовлекает в поэтический диалог, спор, состязание. Этим выявляется ее близость к племенным документам (см.: Rodionov, Schoenig 2011), дающим итог споров, в ходе которых стороны и судья-посредник (*ḥakam*) нередко использовали рифмованную прозу (*saj’*) или мерную речь (см. гл. 5).

Подобно тому как единицы мерной речи могут складываться в поэтический текст, так и стихотворение может быть «разобрано» на пословицы и пословичные выражения, способные функционировать самостоятельно. В общеарабском масштабе это произошло с многими стихотворениями ал-Мутанабби (см., напр.: Родионов

1984: 149–155). В Хадрамауте примеры такого рода собраны Ба Матрафом (Ba Matraf 2008).

Итак, память конкретна, она вызывает устойчивые представления о событиях и личностях, отталкиваясь от рукотворных и природных объектов: памятных комплексов, ландшафтов, реликвий, обрядов, социальных презентаций, эмблематики, звучащей речи и письменных текстов. Смысл, напротив, имеет дело с идеями и абстрактен по определению. Для того чтобы придать памяти смысл, необходима речь, способная превратить коммуникативную память (= память поколения; см.: Ассман 2004: 52; ср.: Kansteiner 2002) в культурную. Но много ли смысла находит исламская традиция в мерной речи⁵?

Обратимся к авторитету Абу ал-Хусайна Ахмада ибн Фариса ибн Закарии (ум. в 1005 г.), лексикографа, этимолога, грамматика из ал-Куфы. Вот что он писал об отношении Пророка Мухаммада к поэзии: «Поскольку в вере своей был он крепче всех верующих и творил дела праведные более других праведников, ему не пристало сочинять стихи по достоинству его. Ибо у поэзии есть условия, презрев которые человек не будет назван поэтом. Не может такого быть, чтобы человек вел упорядоченные мерные речи, по видимости правдивые, и не преувеличивал бы или не преступал черту, не привирал или не примешивал небылицы. Люди зовут поэтом того, в чьих словах подлость и низость. И когда спросили некоего мудреца о поэзии, он сказал: “Когда шутит — смешит, когда серьезна — лжет”. То есть поэт либо потешает, либо обманывает. Вот Всевышний и очистил своего Пророка от того и от другого» (Ibn Faris 1997: 211–212).

Вторая цитата из «Книги двух искусств — прозы и поэзии» ифрикийского литератора Абу ‘Али Хасана Ибн Рашика (1000–1063 или 1070 г.): «Арабы высказали в превосходной прозе не более, чем высказали в превосходной мерной речи. Но из сказанного ими в прозе (*manthūr*) уцелела едва ли десятая часть. А из сказанного ими мерной речью (*mawzūn*) не пропало и десятой части» (Ibn Rashīq 1963 I: 20).

⁵ Благодарю М.И. Василенко, обратившего мое внимание на некоторые детали средневековых споров о «двух искусствах». Ответственность за точность цитат и интерпретаций, разумеется, лежит на мне.

Перед нами два полярных мнения, отражающих амбивалентное отношение арабов-мусульман к поэзии: то ли это потешающая подлость и лгущая низость (по Ибн Фарису), то ли превосходное слово, успешно сопротивляющееся времени (по Ибн Рашику). Заметим, что оба этих представления могут уживаться в одном человеке. Но в чем наши авторы согласны, так это в том, что Пророк не был поэтом, и ему не пристало изъясняться мерной речью.

4.3. Источники вдохновения

Приведем несколько свидетельств, характеризующих отношения Пророка с поэзией, начиная с самого авторитетного. В Коране сказано: «Мы не учили его поэзии, и ему не подобает» (36: 69). Отчего Пророк не произносил слов, укладывающихся в стихотворные размеры — не хотел или не мог? Мусульманские толкователи отвечают на этот вопрос по-разному. ‘Имад ад-Дин Исма’ил Ибн Касир (1300–1373), сирийский традиционалист и знаток священного предания, утверждал, что, цитируя поэзию Пророк (сознательно?) воздерживался от соблюдения размера: «Ломал или не договаривал стих» (Ibn Kathir 1999 VI: 588). Крупный исламский мыслитель Фахр ад-Дин ар-Рази (1149–1209) придерживался противоположного мнения: говоря о Пророке, он замечал, что поэзия «не давалось ему легко до такой степени, что если и произносил стихи, в его устах они звучали искаженно», ар-Рази подчеркивает, что суть поэзии — мерная речь, а не рифма (al-Razi 1981 XXVI: 104–105).

Любые слова Пророка, сохраненные традицией, в которых можно было усмотреть размер и рифму, подвергались тщательному анализу. Например, слова, обращенные Пророком к своему пораненному пальцу (их можно перевести так: «Ты лишь палец кровоточащий, // по пути Аллаха не проходящий»), уроженец Севильи Абу Бакр Ибн ал-‘Араби (1076–1148), юрист, хадисовед и историк, рассматривает двояко: либо Пророк произнес без конечных гласных и, значит, его слова не соответствуют размеру *раджаз*, либо мерная речь получилась у него случайно и пото-

му не может считаться поэзией (Ibn al-‘Arabi 2006: 472). В некоторых хадисах утверждается (со слов ‘Аиши), что для Пророка поэзия была самым ненавистным типом речи (Ibn Kathir 1999 VI: 590), в других (с ее же слов) говорится, что Пророк любил, когда при нем декламировали стихи и даже произносил стихи доисламского поэта Тарафы и напевал слова поэта-мусульманина ‘Абдаллаха ибн Равваха (Bukhari 1956: 224; 2001 VI: 210). Один из коней Пророка носил имя ал-Муртаджиз, так как в его поступи слышался стихотворный размер раджаз, впрочем, считавшийся в ту эпоху не очень подходящим для настоящей поэзии (Ullmann 2001 VIII: 375b). Однако в большинстве хадисов отмечается, что Пророк ломал размер стихов, обрывая их или переставляя слова (Ibn Kathir 1999 VI: 588, 590). Закончим этот обзор корректным выводом Абу Бакра Ибн ал-‘Араби: хотя Пророк был защищен от стихотворчества, это не порочит поэзию как форму (Ibn al-‘Arabi 2003 IV: 28). Если вспомнить замечание ас-Саббана о том, что поэзия на разговорном языке строится на тех же размерах, что и классическая арабская, распространим употреблявшееся в вышеизложенной дискуссии понятие «мерная речь» на предмет нашего исследования.

Для того чтобы понять причины амбивалентного отношения, существующего в арабомусульманской традиции к поэзии, будь то «классическая» или «народная», снова обратимся к Корану. В суре «Поэты» рисуется образ поэта и уточняются источники его вдохновения: «Не сообщить ли мне вам, на кого нисходят сатаны? Нисходят они на всякого лжеца, грешника. Они извергают подслушанное, но большинство их лжецы. И поэты — за ними следуют заблудшие. Разве ты не видишь, что они по всем долинам бродят и что они говорят то, чего не делают, кроме тех, которые уверовали и творили добрые дела и поминали Аллаха много. И получили они помощь после того, как были угнетены» (26: 221–227).

Значит, всякий грешный лжец одержим джиннами (majnūn) — демонами-шайтанами, или, в переводе И.Ю. Крачковского, сатанами. Исламская традиция утверждает, что джинны подслушивают у Божьего престола разговоры Аллаха с ангелами, однако не

способны ни правильно понять подслушанное, ни передать его одержимым, под которыми, вероятно, понимаются прежде всего *кахины*, языческие жрецы. И за поэтами следуют заблудшие: в каждой долине есть свой бахвал-стихотворец, говорящий о том, чего не делал, т.е. воспевающий подвиги своего племени и призывающий на обладание всеми бедуинскими доблестями (*muḡū'a*, *muḡuwwa*) (Fares EI VII: 636b; Родионов 2009: 67–69). Но это касается поэтов заблуждающихся (*al-ghā'ūn*), сбивающих с прямого пути, предавшихся демонам, которые прельстили их мерной рифмованной речью, яркими метафорами и прочими тропами, а главное, подслушанными на небесах откровениями.

Для этих демонов в Южной Аравии есть свои имена — Хаджис (*Hājīs*) и Халила (*al-Ḥalīla*) и свои функции — Хаджис отвечает за поэтическую форму: дает правильные слова и созвучия, — Халила ответственна за образы и откровения. Демоническая пара способна щедро одарить, а может в решающий миг на публичном состязании отобрать свой дар у поэта, так что тот замолкает или бормочет что-то бессвязное: это значит, что Хаджис не пришел или явился, чтобы посмеялся над подопечным. Гнев Халили куда опаснее: она способна свести с ума несчастного стихотворца, и он становится маджнуном в бытовом смысле этого слова. Способность к импровизации (*irtijāl*) и к ясновиденью (*fāl*), определяющие статус южноаравийского поэта — большой поэт, поэт, поэтишка (*shā'ir 'aẓīm*, *shā'ir*, *shu'ayr*), — всецело зависят от его взаимоотношений с демонами слов (Родионов 2009: 33, 45–46).

В наши дни поэт может с улыбкой вспоминать о Хаджисе и Халиле, сравнивать их с античными музами, говорить, что он упоминает их в своих стихах просто из уважения к древней традиции, но перед состязанием поэтов будет курить сигарету за сигаретой, объясняя, что поэзия как мед: чтобы добыть и то и другое, нужен дым: отогнать пчел и привлечь джиннов поэзии. Не откажется он и от глотка виски или самогона, не говоря уже о листьях ката (общеевропейский обычай жевать кат проник в Хадрамаут только после объединения), ибо это помогает вызвать Хаджиса. За многими поэтами настоящего и прошлого закрепилась слава облада-

телей *фаля*, чаще злого, чем доброго: отсюда боязливое уважение к их поэтическим текстам, способным укрепить или сокрушить любую репутацию.

Семантический ореол размеров как механизм культурной памяти — тема, которой на русском материале посвящена монография М.Л. Гаспарова (1999) — отчетливо осознается в арабском мире. Так, происхождение строфической поэмы *заджал* обычно связывают с ночным жужжанием джинов. Размеры классической арабской поэзии, кодифицированные и систематизированные в исламский период, были известны и до ислама, их довольно строго придерживались в высоком и низком жанрах, в стихах на общеарабском койнэ и в разговорных племенных вариантах (Полосин 1995). Очевидно, верховная санкция, которую кораническая традиция воспринимает как демоническую, освящавшая доисламскую поэзию, требовала строгого соблюдения размера, меры. Эта мера настолько вошла в плоть и кровь южноаравийского стихотворца, что и сегодня, по свидетельству французского исследователя, жители Саны чувствуют любое отклонение от размера, хотя и не учились специально законам стихосложения (Dufour 2011: 111–115), а ученый из США отмечает, что при публичном исполнении поэзии на махрийском языке темпоритм, избранный исполнителем, «подтягивает» текст к одному из стандартных размеров (Liebhaber 2010: 169–173).

Но пока речь шла только о «заблудших» поэтах. В Коране же от осуждения освобождаются те, «которые уверовали и творили добрые дела и поминали Аллаха много» (26: 227). Эти поэты получили, каждый в меру своих сил, помощь через Посланника Аллаха, которому Он сказал, что вместе с Кораном — посланием Господа миров «снизошел <...> Дух Верный на твоё сердце, чтобы оказаться тебе из числа увещающих, на языке арабском ясном» (26: 193–195). Так, опосредовано, Дух Верный (al-rūḥ al-amīn) коснулся и благочестивых мусульманских поэтов⁶, однако главная божественная санкция сосредоточилась на Пророке. Именно он передал миру послание Господа миров и увещал людей на яс-

⁶ См. возрождение Галиба ибн 'Авада ал-Ку'айти в его рецензии на мою монографию (al-Qu'aiti 2007: 43).

ном арабском языке без ухищрений рифмы и размера, которые, если и проскальзывали в некоторых отрывках, не имели ничего общего с поэзией грешных лжецов. В этом свете по-новому выглядит восклицание А.С. Пушкина относительно Корана: «Какая смелая поэзия!» (Пушкин 1957: 214). Очевидно, поэта восхитила величественная картина исламского мироздания с его строгим и последовательным деоцентризмом и дерзость поэзии, отрицающей свою поэтическую природу.

ГЛАВА 5. ОЗВУЧЕННАЯ ПАМЯТЬ

5.1. Уста, речи, голос

У хадрабийев, как у каждой этнокультурной группы, есть свой набор соционормативных ценностей, определяющих ее самосознание и выражающихся с помощью ритуалов, символов и словесных клише, т.е. своя референтная база. Наиболее устойчивая и эффективная форма реализации словесных клише — мерная речь, важнейшая задача которой — перевод ключевых смыслов, кодифицированных письменной традицией, в устный вариант. Разрозненные нарративы, каталоги и перечни, записанные прозой с внесистемными созвучиями, сгущающимися в названиях трудов, глав или разделов, поэтические фрагменты, переходящие из одного сочинения в другое, или бесконечные поэмы, построенные по всем правилам просодии, которые никто не читал вслух с начала до конца, живут в коллективной памяти, пока их озвучивают пословичные выражения, редуцированная цитата, пословица.

Al-yaum ḥamr wa-ghadan amr — в любом конце арабского мира это прозвучит как переименованное русское «делу время — потехе час», буквально «сегодня вино, а завтра дело». В Хадрамауте вспомнят, что эти слова произнес киндитский царь-поэт Имрулкайс (см. выше 2.2), услышав об убийстве своего отца Худжра. И было это, обязательно добавит кто-нибудь, у нас в Даммуне. И дальше начнется спор: где расположен Даммун, близ города Тарим в Вади Хадрамаут или близ города ал-Хаджарайн в Вади Дау'ан (см. ниже 6.2). Образованный человек вспомнит соответствующую цитату из «Книги песен» Абу-л-Фараджа ал-Исфагани (284/897 — 356/967):

«Весть об убийстве отца застала его в Даммуне, в йеменском крае. <...> Получив весть, он сказал:

Долго длились ночи в Даммуне, здесь мы — народ йеменский, и мы любим жителей Даммуна.

Он сказал также:

— Пренебрег он мною юным, а на взрослого взвалил кровь свою. Нет сегодня трезвости, а завтра опьянения. Сегодня — вино, а завтра — дело.

Эти слова стали пословицей» (аль-Исфахани 1980: 92–93).

Местный эрудит сошлется на «Описание Аравии» и «Иклил» Абу Мухаммада ал-Хасана ал-Хамдани (ок. 280/896 — ок.331/945), даже если имеет о них самое общее представление, скажет, что их автор владел сабейским письмом и в своей «Химйаритской кассыде» воссоздал легенды предков.

Два прозвища, под которыми известен ал-Хамдани, нуждаются в комментариях. Одно из них — Сын Ткача, или Ibn Ḥā'ik, О. Лефгрен объясняет как Сын Поэта, ибо далекий предок ученого, Сулайман, был поэтом (Löfgren EI III 124a). Однако здесь уместнее вспомнить прозвище, которое 'Али б. Аби Талиб дал мятежному киндиту ал-Аш'асу б. Кайсу в период *ридды* (см. выше 2.2) — «ткач, сын ткача, лицемер, сын неверного» (Родионов 2008: 111–115). Независимо от первоначального вероисповедания киндитского вождя и веры его предков (Lecker 1995: 641, п. 28), «ткачом» могли тогда назвать любого из йеменцев. Южная Аравия издавна славилась своими тканями, а также изделиями из них — узорчатыми или полосатыми, с бахромой и кистями. Однако, несмотря на славу местных тканей, занятие ткачеством считалось уделом социально обделенных. Престижу занятия не способствовало и то, что в Северном Йемене им также занимались представители иноконфессионального (еврейского) меньшинства, практически выпадавшего из мусульманской социальной структуры. Поэтому такое прозвище и сегодня воспринимается в Хадрамауте как уничижительное. Зато второе прозвище ал-Хамдани, безусловно, почетное — Lisān al-Yaman, что можно передать как Уста Йемена.

В современном арабском lisān помимо обозначения языка как органа речи означает «выразитель интересов»: lisān al-ḥizb — печатный орган партии, lisān al-ḥāl — официоз и т.д. В ряду арабских синонимов, выражающих различные оттенки речевой практики, *лисан* ближе к письменному и прозаическому полю устно-письменной традиции, которую, онако, эти уста должны

озвучивать. Другой важный для нас корень *qwl*, тяготеющий к устно-поэтическому полю традиции, обозначает процесс (*qāla* — он говорил) и результат (*qawl* / *aqwāl*) говорения: слово прозвучавшее в отличие от *kalima* — просто *слова*, кодифицированного или сказанного. Корень *lfz* акцентирует характер произношения, одна из его форм (*lāfiẓa*) толкуется как море, прибой которого извергает на сушу волны и плавник (ср. с другим синонимом моря / большой реки — *baḥr*, используемом в арабской просодии, см. 4.2.), т.е. сфера сугубо устная, если бы не средневековые арабские грамматисты, выбравшие этот корень как денотат формы в бинOME «форма — содержание» (*lāfiẓ wa-ma'nā*). И, наконец, слово *ṣawt* 'голос', 'напев' относится к манере публичного исполнения текста, прежде всего к лаконичной речевке *zāmil*, о которой шла речь в разделе 4.2 и будет говориться ниже (5.3).

5.2. Притча, пословица, загадка

Этот раздел основан на полевом материале, собранном мною в Хадрамауте и сверенном с локальными публикациями (al-Saqqaf 1997; al-Amiri 2001). Среди них объемом и тщательностью подготовки выделяется «Словарь пословиц и поговорок, бытующих в Хадрамауте» (Ba Matraf 2008) Мухаммада Ба Матрафа (1915–1988).

Уроженец аш-Шихра, он занимал различные посты в правительственном аппарате султанов ал-Куайти, печатал краеведческие статьи в куайтийском официозе «ал-Ахбар» в пятидесятые годы и в журнале «ат-Тали'а» в шестидесятых. После революции 1967 г. вошел в комитет Йеменского единства, в исполком Йеменского союза писателей, был членом Йеменского центра культурных исследований и редколлегии журнала «ал-Хикма». Автор сборника стихов и рассказов «На корабле жизни», драматических произведений, книг по истории народной поэзии, словаря хадрамийского диалекта, работ по племенному составу населения Хадрамаута. Из его наследия опубликовано далеко не все.

В предисловии, датированным июнем 1967 г., Ба Матраф вспоминает, что замысел собрания пословиц и поговорок возник у него в беседах с литераторами Хадрамаута, среди которых называет сайида Мухаммада Бин Хашима, историка, поддерживавшего тесные связи с хадрабийской общиной Индонезии, а также сайида Джа‘фара Мухаммада ас-Саккафа, помогавшего автору в собирании пословиц и поговорок (Ba Matraf 2008: 8).

Пословицы, расположенные в книге в алфавитном порядке, предваряются коранической цитатой из суры «Ибрахим»: «Разве ты не видел, как Аллах приводит притчей доброе слово — оно, как дерево доброе: корень его тверд, а ветви в небесах. // Оно приносит свои плоды в каждый миг с соизволения своего Господа. И приводит Аллах притчи людям, может быть, они опомнятся!» (14: 24–25).

То, что И.Ю. Крачковский передает как «притча» не без библейских аллюзий, звучит в оригинале — *mathal*, что по-арабски означает также «пословица» и «пример». Далее в Коране (14: 26) говорится, что притчи/пословицы бывают и скверными: «А притча о скверном слове — оно, как скверное дерево, которое вырывается из земли, — нет у него стойкости». Так Коран придает притчам/пословицам божественную санкцию, отмечая попутно, что есть и другие пословицы — скверные и непрочные, ибо исходят от дьявола. Мы уже видели, что большинство поэтов следуют за шайтанами, «кроме тех, кто уверовал» (26: 224–227).

Но поэзия, как показывает Ба Матраф, — источник многих пословиц, так из бренного и грешного возникает доброе и благое. Множество благочестивых сентенций о бренности сей жизни сводимы к *‘Ish ‘ish — dār ad-dunyā ‘aṭīsh* (Ba Matraf 2008: 44): «Живи, живи: обитель сей жизни — [ветхий] шалаш», в таких шалашах обычно сидят сторожи, охраняющие урожай. А демоны, подобные Хаджису, могут служить и хорошему, ибо без них нет вдохновения: *Kull shey lū ḥājis ḥatta madīgh al-labān* (Ibid.): «Всякому делу — свой Хаджис, даже для жевания ладана». Если во всем Йемене жуют листья ката, то жители Хадрамаута, особенно бедуйны, издавна жевали смолу ладаноносных деревьев.

Ба Матраф отмечает, что, несмотря на сходство локального разговорного языка с другими диалектами Йемена, йеменцы испытывают определенные трудности в понимании хадрабийских пословиц и поговорок, связанных с местными реалиями (Ba Matraf 2008: 10). Человеку со стороны надо разъяснять почти каждую из множества топонимических паремий, например: *An-nās fī Madūda wa-int fī tamdūda* (Ibid.: 18): «Люди — в Мадуде, а ты — в дремоте». Мадуда — деревня близ Сайуна, откуда ежегодно проводится ритуальная охота на каменного козла (ибекс), удача в которой должна обеспечить семьям ее участников благополучие в новом году (Rodionov 1994; Rodionov, Schoenig 2011: 43–47). Аналог этого речения более темн: «Люди — в Хакабе, а ты — в Шакабе» (Ba Matraf 2008: 18). Хакаб — деревня к северу от порта аш-Шихр, поясняет Ба Матраф, а Шакаб — название, выдуманное для созвучия. Местные пословицы, указывает он, как правило, имеют два смысла — явный, буквальный, и внутренний, иносказательный, фактически отсылая читателя к суфийской дихотомии *zāhir/bāṭin* — явное/внутреннее.

Особое место в «Словаре» занимают пословицы, прямо отражающие исторические реалии, запечатлевшиеся в культурной памяти (Ba Matraf 2008: 26–27). Наиболее известные из них памятны и моим информантам. Например, *Qabbidhā Suwayd wa-nam* — «Отдай дело Сувайду и спи [спокойно]». Ссылаясь на Мухаммада Бин Хашима, автора «Истории касирийского государства», Ба Матраф считает, что здесь имеется в виду эмир ал-Асвад ал-Курди (Черный курдский эмир). Его брат айубид Усман аз-Занджибили захватив Хадрамаут в 575/1179 г., разорил город Тарим и убил нескольких известных исламских ученых, а после возвращения в Аден оставил Черного эмира наместником в Хадрамауте. Однако Черный (Сувайд — уменьшительно-уничижительное от *aswad* — «Чернышка») не справился с задачей: местные племена во главе с нахд восстали против айубидов, изгнали Чернышку, а затем разбили и его преемника ‘Умара б. Махди ал-Йамани в вади Шихух и при Шибаме в 621/1224 г., положив конец айубидскому правлению в Хадрамауте (Ba Matraf 2008: 27).

Записанное мною пословичное выражение «Куда собрался, изгнанный из Бахрана?» (*weyn tibgho/bak yā shārid Bahrān*) в «Словаре» не комментируется, указано только, что оно из Вадил-Каср (Ba Matraf 2008: 36) в Западном Хадрамауте. Уроженец ал-Хаджарайна ‘Умар ‘Али Ба Хурайш (в 1985 г. ок. 70 лет) рассказывал мне, что эта фраза отсылает к поражению ибадитского войска при Бахране, только не знал твердо, относится ли это событие к временам сайида Ахмада ибн ‘Исы ал-Мухаджира (X в.) или к более поздней эпохе (XIII — нач. XIV в.), а может быть, и к разгрому ваххабитов в начале XIX в. (см. 2.3).

Еще одна популярная в городе аш-Шихр историческая пословица, приводимая Ба Матрафом, явно обсуждалась им с Мухаммадом Бин Хашимом, происходящим из сайидского рода Бин Тахир: «Нет в роде Тахир чистого» (*tāhir* ‘чистый’). Ба Матраф считает (Ba Matraf 2008: 27), что в пословице упомянут род *banī ma’ūda bin tāhir*, владевший в XV в. севером Йемена и Аденом. Этот род пытался поставить под свой контроль аш-Шихр в союзе с махрийским эмиром Мухаммадом б. Са’идом ал-Кинди (владельцем города Хиридж), в 862/1457 и/ пытавшимся захватить аш-Шихр.

В Хадрамауте широко известна пословица: *Mā fī-s-samā li-Allah, wa-mā fī-l-arḍ li-Bakhraq* — «Небесное — Аллаху, а земное — Бахраку». Имеется в виду недоброй памяти Мухаммад б. ‘Умар Бахрак, вазир султана Бадра Бу Тувайрика ал-Касири, обложивший налогом земледельцев и скотоводов (Ba Matraf 2008: 26). Притеснения со стороны касиридов вызвали к жизни и другую сентенцию — *Ad-dirdīr wa-lā bāṭil āl kathīr* (Ibid.: 55) — «Лучше песчаная мушка-дирдир, чем герой из рода Касир». Но племенной произвол не легче султанского. Когда и сегодня в споре, тяжбе или при заключении сделки одна из сторон апеллирует к Божьим установлениям (*bi-ḥaqq Alla*), оппоненты могут возразить: *Bi-ḥaqq Alla wa-mīzān bi-ḥaqq ar-Rabī’a* — «По правде Аллаха, а весы-то — по правде ар-Раби‘а» (Ibid.: 36), вспоминая о том, что человеческие мерки, установленные этим племенем на западе Вадил-Хадрамаут, были далеки от высшей справедливости. И хотя «Всякому времени свое государство и мужи» (*Kull waqt lū dawla*

wa-rijāl), но, утешает мудрая пословица: «Власть угнетения временна» (Dawlat aẓ-ẓulm sā'a) (Ibid.: 51).

Большинство пословиц и пословичных выражений можно рассматривать как разгадку исходной загадки, т.е. правильный ответ на иносказательное представление предмета или явления, предложенное для испытания отгадывающего. Пример из Ба Матрафа: «Между ложью и правдой — четыре пальца». На внутреннем уровне (bāṭin) это ответ на вопрос: «Каково расстояние между ложью и правдой?» Чтобы вывести этот ответ на явный уровень (zāhir), требуется разъяснение, данное автором «Словаря»: расстояние, равное ширине четырех пальцев, отделяет глаза, видящие правду, от ушей, слышащих ложь (Ba Matraf 2008: 33).

В некоторых устных афоризмах, бытующих в Хадрамауте, действуют разумные животные, напоминающие персонажей «Калилы и Димны», арабо-персидского памятника дидактической литературы, восходящего к индийской «Панчатантре» (см.: Калила и Димна 1957). Например, «Какие большие яйца у тебя, о бык! Ответил: Всему свои весы». Или: «Что ты видела, лиса? — Говорит: Свой хвост» (Ba Matraf 2008: 32). Диалогической природе мерной речи, репрезентирующей культурную память, посвящен следующий раздел.

5.3. *Голос замила: полилог*

Замил (zāmil, от zamāla 'товарищество') — это социальная презентация, в которой содержание неотделимо от манеры исполнения. В южноаравийской практике используется словосочетание ʕawt al-zāmil 'голос замила'.

В «Очерке развития поэтики у арабов» И.Ю. Крачковский замечает, что, излагая свое учение о слове и литературе в «Китаб ал-байан» (Книге изъяснения), ал-Джахиз (IX в.) допускает смешение содержательных и технических критериев, «правил внешнего и внутреннего характера», например, оговаривая, «какие речи допускают цитаты стихов, какие можно произносить сидя и пр.» (Крачковский 1960: 141–142). Участники южноаравийских

презентаций указанные критерии не противопоставляют: в обряде важно все. Замил озвучивается под открытым небом, коллективно, хором, в процессии или строю, с оружием в руках. Сидя на ковре, вы можете обнаружить, что гостеприимный хозяин «забыл» слова всех замилей, которые тут же вспоминаются, стоит ему выйти наружу к группе соплеменников.

Мое предположение о том, что замил по природе своей это племенной клич *‘изва* (*‘izwa*) с добавлением еще одного стиха (Rodionov 1997: 115–121)⁷, подтверждается еще и тем, что первый стих двустихия обычно служит для презентации (идентификации) своей группы и/или для характеристики чужаков. От этой характеристики и от второго стиха зависят исход встречи, дружба или вражда.

Замил, воодушевляющий единоплеменников-нахдийцев бороться с тем, кто презрел их исконные права пасти свой скот на пастбищах Вади-л-Каср, и не платить податей султану, приводит Бин Хашим в «Истории Касирийской державы» (Bin Hashim 2002: 62–63). Благодаря ему мы знаем имя стихотворца — вождь нахдийцев Мухаммад б. ‘Али Бин Фарис, время создания текста — 940 г.Х./1533–1534 и повод — борьба племен Западного Хадрамаута в Вади-л-Каср и Дау‘ане против конных отрядов султана Бафра Бу Тувайрика и его камнеметной машины, сокрушавшей стены. Однако, как следует из расспросов, текст этого замила в конце 1980-х нахдийцы помнили и без обращения к книге Бин Хашима:

«Нашему скоту в ал-Мафджаре (пастьись) удобно // и не при-
выкли мы платить в ал-Касре за растения.

Мы будем сражаться с Бадром, сокрушителем высоких, // при-
гнем макушку его головы, когда он попробует ее возвысить»

⁷ В 1992 г. я записал в Западном Хадрамауте замил «Кахтан, о победитель! // Скольким племенникам мы сломали клыки!», первая строка которого — *‘изва* племени нахд, обращенная к их легендарному предку Кахтану, вторая — самовосхваление — *фахр* (Rodionov 1996: 118–133). Вариант этого замила (без имени Кахтан в первом стихе) Сарджент приписывает легендарному хилалиту Бу Зайду ал-Хилали (Serjeant 1951: 177 араб. пагинац.).

(sawāriḥnā fī-l-Mafjar rawāti‘ // wa-lā yikhras lanā fī-l-Kaser mazra‘

naqātil bader kassār el-marāfi‘ // nuwaṭī hām rasu hīn yirfa‘).

Некоторые из информантов называли Бадра Бу Тувайрика «сокрушителем артиллерийских орудий» (kassār el-madāfi‘), так как буквы «ра» и «даль» похожи по начертанию, а «артиллерия» нашему современнику понятнее, чем некие «высокие» субъекты или объекты. Однако намек на осаду реальных племенных укреплений, расположенных на вершинах, и особенно переключка однокоренных слов, переданная в переводе как «высоких» и «высвить», позволяет считать приведенный вариант исходным.

Сохранился замил племени ‘авабиса из Восточного Хадрамаута, направленный против эмира Наджи б. ‘Али ал-Бурайки, правившего портовым городом аш-Шихр в середине XIX в. Поводом послужил указ эмира, запрещавший бедуинам вход в городские ворота, если они не вознесут молитву в знак своих мирных намерений (Bin Aqil 1998: 32). Вместо молитвы вооруженные соплеменники скандировали хором:

«Скажите Наджи Бин Али: // Ты не Господь Бог.

Старейшины ‘авабиса отказались, // нет договора на молитву».

(qūlū li-nāji bin ‘alī // māntū er-rabb wa-lā-l-ilā
rās bū ‘uw bath ghalib // mā be‘āhed ‘ā-ṣ-ṣalā).

Этот замил племени ‘авабиса, как я уже писал (Родионов 2009а: 46), переключается с южноаравийской «формулой федерации» VII в. до н.э., приводимой в книге А.Г. Лундина: «В день, когда он установил [статут] всем племенам бога и господа, и договора и соглашения» (Лундин 1971: 250). В другом порядке все четыре ключевых элемента древней клятвы употреблены в племенном хадрамейском замиле XIX в.: господь, бог, договор и соглашение (соглашаться). Ясно, что локальная поэтика групповой идентификации имеет очень старые корни.

В XIX в. против султанов ал-Касири выступит куда более грозная сила, чем ополчения западного края, — федерация йафиитских племен, выразившая свои притязания на Хадрамаут в знаменитом замиле:

«Хадрамаут — только для йафиитов. // (Так сказано) в бумагах, исписанных строчками.

Сколько (у нас) юношей, в руках которых франкское (оружие) // с ромейской дорогой мушкой»

(haramūt illā li yāfi‘ // fī-l-ḥuṭūt al-musaṭṭera

kam min walad b-yedu faranjī // rūm ghālī shambara) (Родионов 1994а: 177–178, 194).

Прилагательное «ромейский», некогда означавшее «византийский», перенесено на турок, у которых аравитяне позаимствовали обычай золотить мушки мушкетов и ружей, чтобы в сумерках было легче целиться.

Замил тесно связан с классическими арабскими стихотворными жанрами самовосхваления (fakhr) и поношения (hijā’). Оба жанра перетекают друг в друга как вопрос — ответ, выпад — отражение. Это можно проиллюстрировать обменом замилами между двумя племенами, записанным мною двадцать лет назад и с тех пор неоднократно цитировавшимся (Родионов 1994а: 177–178, 194).

«Зачин:

Мы — муршиди, мы — смерть (ангела смерти) ‘Азраила, // мы — гнет в День Восстания (мертвых).

Мы — племенная гордость, ее порох и мерка, //и свинец, от коего нет спасения.

Ответ:

Мы — лахлаки, безрассудные и не знающие меры, //а на лицо тебе я надел ослиный намордник.

Мы — пестик мужской пальмы, а вы — тычинки, //а знак (этого) — масло на грозди твоих фиников»

(nā-l-murshidī nā-l-mōt ezrā’il // nā ez-zulm fī yōm el-qiyāma

nā el-qabwala bārūthā wa-l-mīl // wa raṣaṣ mā minnu salāma

nā-l-laḥlakī juhhāl mā qedar kīl // wa elqēt fī rāsak fedāme

nā ghuṣn waled el-fakhl wa enta-l-khīl // wa ez-zeyt fī maṭyak ‘alāme).

Словом «безрассудные» переведено арабское juhhāl, относящееся в исламской практике к доисламским язычникам периода *джахилии* (неведения), но у бедуинов сохраняющее исконное зна-

чение — «не ведающие страха отчаянные храбрецы». Масло на гроздях — отсылка к реальному приему защиты зреющих фиников от вредных насекомых, в переносном смысле намек на мужское насилие над неспособным постоять за себя слабым племенем.

Замилу в Южной Аравии посвящено немало работ (Caton 1985; 1987; 1990; Родионов 1987: 82–96; 1994а: 166–178, 189–193; 1995а: 123–137; 2008а: 145–152; 2009а: 32–58; Суворов 1999: 49–54; 2003; Василенко 2008: 380–399; 2010: 139–177; Rodionov 1996; 1997; 2007: 163–200). Большой свод замилей собрал современный северорейменский исследователь Салих Ахмад ал-Хариси (al-Harithi 1990). Он подробно разбирает поводы для их исполнения и влагаемое в них содержание: приветствие и благодарность, выражение мнения и обмен суждениями, угрозы, прославление и ободрение, совет, поддержка и увещевание, помощь при неудаче, жалоба на несправедливость, протест и покровительство, посредничество, моральная оценка и вынесение приговора, месть, похвала, оплакивание, упрек, поношение, насмешка, самовосхваление и панегирик, скорбь, запрос, пристрастие, яркое описание и житейская мудрость, пословицы и символы, образы и загадки (al-Harithi 1990: 474–609). И для всего перечисленного тематического репертуара используется один стих, разделяемый цезурой на два полустишия.

Голос замила, согласно традиции, это племенной голос. Точнее даже это племенное многоголосье, как в вышеприведенном *зачине* и *ответе* (bid' wa-jīwāb) племен муршиди и лахлаки. При попытке разрешения межплеменного конфликта в коллективной полифонии выделяется голос посредника — третейского судьи *хакама*. В западном Хадрамауте многие помнят обмен замилами между йафиитами и хакамом из Ка'уды, произошедший при султанах ал-Касири и записанный мною в 1986 г. почти через сорок лет после Сарджента (также см.: Serjeant 1951: 175–176; Bin Aqil 1998: 43). Для разрешения спора между йафиитами и нахдийцами оба племени обратились к знаменитому хакаму Ка'уды из бин 'адждадж, т.е. из нахды. Нахдийцы пришли первыми, поэтому йафииты решили, что те успели дать хакаму взятку и йафи-

итский поэт сочинил замил, с пением которого йафииты вошли в Ка'уду:

Нет ни букша, нет ни букша // у тех, кто потрясает мечами.
Йафииты похожи на зуб змеи, // от ее укуса нет врача.

Хакам ответил:

Нету в Ка'уде никаких злодеяний, // (только) ибексы на вершинах гор.

Если бы даже наши кости раздробились, // мы судим твердым судом.

(mā shī buqesh mā shī buqesh // min lī yuhizzūn en-namesh
yāfi' kamā nāb el-ḥanash // min 'aḍḍatū mā lū ṭabīb
ḥakam qāl
mā fī qa'ūḍa shī wakhash // wu'āl 'ā rūš el-ḥamash
law taghtadī el-'iḍmān ṭash // naḥkum 'alā l-ḥukm aṣ-ṣalīb).

Букиш — медная монета. О версификаторской находчивости хакама свидетельствует то, что он сохранил размер и рифмы зачина, не нарушив правила поэтического поединка. Ибексы, или каменные козлы на вершинах гор — отсылка к ритуальной охоте, удача в которой свидетельствует о том, что охотники не нарушали правил и моральных норм (Rodionov 1994: 123–128).

О хакамах из бин 'адждадж и бин сабит (bin 'ajjāj wa-bin thābit) в западном Хадрамауте ходит множество историй в стихах и прозе (см.: Родионов 2009: 38–39, 111–114. 123–127; Rodionov 2007: 189–194; Rodionov, Schoenig 2011: 42). Например, нахдийцы рассказывают, что их хакама Мубарака Бин 'Адждаджа решили однажды испытать на сообразительность люди из бин джалал и бин му'айли — двух подразделений племени 'абида, живущих в Марибе («если назвать их *'абид*, т.е. рабы. — *М.Р.*, тут же прикончат», — шутил рассказчик). Они подали Мубараку стакан воды со словами: «Угощайся, но не угощай, не пей, не выливай и никому не отдавай!» (jabā' wa-lā tajībīh // wa-lā tashrubūh wa-lā tajfīh // wa-lā le-ḥad ta'fīh). Хакам нашелся: опустил в стакан конец своего головного платка-гутры, и шерсть быстро впитала влагу. Или дру-

гая история. Вдова обратилась к хакаму, обвиняя соседа в смерти мужа, упавшего с финиковой пальмы на свой топор, испугавшись внезапного соседского приветствия «Мир тебе!» Хакама приветствовала вся деревня, но он не ответил. «Пожелаешь вам мира, а если кто-нибудь умрет, вы скажете, что я убийца», — объяснил он. Так хакам решил дело, даже не начав разбирательства.

Культурная память Хадрамаута хранит множество стихов и комментариев к ним, связанных с сайидом Хусайном б. Хамидом ал-Михдаром (ум. в 1927 г.), вазирем султанов ал-Ку‘ати, который не хуже, чем племенные поэты и хакамы, задавал тон на племенных сходках и умело парировал стихотворные выпады против себя как проводника султанской политики (Родионов 2009: 37–39). А поношения (hijā’) бывали довольно резкими, как то, что прозвучало когда-то на сходке в городе ал-Хаджарайн (сообщено мне поэтом Бу Бешром в 1983 г.):

«О сосущий грудь, хватит тебе усердствовать! // Ты уже насо-
сался молока вдоволь.

Когда ты был в колыбели, я воспитывал тебя, // а сегодня по-
мыслы твои с горы свергают тебя»

(yā rā’ī d-dīd el-wala’ ikfīk // mā qid sharabtuh min laban yuhnāk
qid kunt fī wasaṭ el-mhed rabbīk // wa-l-yom shūrak min jebal
yirdāk).

Особых комментариев к этому замилю не требуется. Вазира Хусайна ал-Михдара упрекают в том, что, напившись молока султанских милостей, он усердствует в исполнении султанской воли. Обличающий поэт помнит Хусайна с детства, которое тот провел в ал-Кувайре, в том же вади Дау‘ан, что и ал-Хаджарайн, но теперь вазир не достоин полученного воспитания.

Итак, были продемонстрированы замили, сочиненные представителем племени и обращенные либо к другому племени, либо к представителю власти — судье-арбитру из племенной страты или из сайидов, потомков Пророка, причем судьи-хакамы или султанские посланники-сайиды владеют искусством версификации не хуже племенных поэтов. Приведу в пример замил непривилегированной страты ду‘афа, направленный против за-

носчивых йафиитов из племени ал-батати (записан в деревне ал-Джидфира близ ал-Хаджарайна в 1985 г.):

«Не боимся людей из племени // и не считаемся с ними.

Страшимся лишь Того, кто на небе, // изливающего дождем тучи

(wa lā nehāb el-qabīlī // wa lā nahsub ḥesābe
nekhāf ellā llī fī-s-sa mā // ellā tamṭur sehābe).

Необходимо упомянуть также такую характерную для Вади Хадрамаут версию звучащего полилога, как *дана-дан* (dāna-dān) или просто *дан* — музыкально-поэтическую импровизацию, особенно популярную в городах Сейун и Шибам и в Вади Дау‘ан, откуда она распространилась и в приморские города. Различают медленный *дан*, подражающий ходу верблюда (al-ḡayīḍ), зародившийся в Вади Бин Рашид (Центральный Хадрамаут); умеренный al-ḥayqī, расцветший в Вади Дау‘ан (Западный Хадрамаут); и быстрый «бедуинский» al-habīsh (al-Sabban 1991: 75–76).

Собираясь в гостиной или во дворе богатого дома за стаканчиком чая, певцы напевают мелодию без слов («дана-дан дан-дана», отсюда и название жанра), поэты импровизируют стих за стихом, суфлеры (ед. ч. *мулаккин*) записывают слова и подсказывают их певцам: так сообщая на глазах слушателей возникает новое произведение (al-Sabban 1978; Ibn Nasir 1983; Суворов 1999: 49–54; Родионов 2009а: 40–42). В Хадрамауте и в диаспоре наиболее известны образцы лирического дана, но это не единственная его тематика. Так, знаменитый певец, музыкант и поэт Са‘ид Мубарак Марзук (1911—1981), выходец из семьи рабочего-строителя, положил на музыку⁸ текст ‘Аида ‘Аббуда Ба-л-Ва‘ла (ум. в 1946 г.), обличающий британское коварство и написанный традиционным для дана восьмистрочником (mathmūn) с рифмовкой ab ac ab ac:

Сперва волк постучался к овце,
во-вторых, расстояние сокращается.
В-третьих, (он) сосед, время приятельства,
в-четвертых, продажа, купля и сделка.
В-пятых, о мужи усердия!

⁸ Говорят, что Марзук начал петь с 14 лет и помнил 53 мелодии дана, к которым иногда сам подбирал слова.

В-шестых, ему доверили дела.
 В-седьмых, река истекает кровью,
 в-восьмых, пальма будет срублена
 (al-owwaluh dīb dakk ‘ā-l-ghanam
 wa-th-thānīeh qirribet al-marḥale
 wa-th-thālethuh jār waqet an-nadam
 wa-r-rābi‘uh bī wa-eshrā wa-taslūm
 wa-l-ḥāmesuh yā rijjāl al-himam
 wa-s-sādesuh amantū-l-masāle
 wa-s-sābi‘ naher yijur bi-dam
 wa-th-thāmenuh nakhel bā samah maqlūm) (al-Sabban 1978: 25).

Марзук вместе с Мастуром Сулайманом Хамаде (1897–1975), выходцем из семьи ткача, признаны крупнейшими мастерами *дана*. В честь них созываются многолюдные фестивали, их аудио-записи есть почти в каждом доме, однако голос дана, каким бы он ни был виртуозным и артистичным, несравним с голосом замила, ибо изначально рассчитан на камерную городскую аудиторию и связан с культурной памятью лишь опосредованно.

5.4. От касыды к пословице

Переход от замила к касыде облегчается тем, что у хадрамейских авторов существует жанровое определение *касыда-замил* (Bin Aqil 1998: 145). Оно прилагается, например, к касыде вазира Хусайна б. Хамида ал-Михдара, которую он произнес в 1936 г. в городе Шибам, куда прибыл вместе с куайтийским войском, состоявшим из солдат-йафиитов, рабов и пушек, для соединения с касирийскими силами. Цель двух династий, поддержанных британской администрацией, заключалась во взятии ал-Гурфы, мятежные правители которой, Бин ‘Абдаты, отказались повиноваться султану ал-Касири. Шибамцы встретили армию групповыми танцами (*shabwānī*) и замилем. Было сказано множество мерных слов, но военная операция закончилась безрезультатно, так и не начавшись, из-за взаимного недоверия союзников. Из са-

мой касыды-замила ал-Михдара в локальной культурной памяти живет всего несколько строк, а в его поэтическом наследии больше прозаических комментариев, чем пространных рифмованных текстов (в основном, замили и короткие стихотворения)⁹.

В Южной Аравии жанровые границы касыды весьма подвижны (Василенко 2006: 183–197). Этим словом здесь могут назвать стихотворный текст, объем которого превышает семь-восемь бейтов, написанный литературным (*fuṣḥā*), полулитературным (*mutafaṣṣaḥ*) или разговорным языком (*dārīja*). Система рифмовки и композиция такого текста могут в какой-то мере соответствовать определению классической касыды (см.: Krenkow 2001 IV: 613b), включая плач у следов былой стоянки, тоску в разлуке с возлюбленной, воспевание своего верхового животного и личной доблести, описание путешествия по пустыне, хвалу своим и поношение чужим. Но чаще создатель касыды посвящает ее одной из тем, а их диапазон расширяется до перечня, приведенного ал-Хариси относительно замилей (см. 5.3), к чему можно добавить, например, касыду-каталог, рифмующую сорта и качества местных фиников, топонимы и т.д. (Serjeant 1951: 55–57). Помимо объема этот набор разнохарактерных текстов объединяет разве что наличие декларируемой цели (*qaṣīda* от корня *qṣd* ‘преследовать цель’).

‘Абдаллах б. Мухаммад ас-Саккаф, автор пятитомной «Истории хадраимийских поэтов», изданной в 1930-х годах в Каире (al-Saqqaf AM 1934–1935), ограничил исследование только поэзией на литературном языке, адресуя свою работу общеарабскому образованному читателю, но до сих пор она более известна внутри Хадрамаута, чем за его пределами.

Для локальной культурной памяти касыды на литературном языке имеют потенциальную ценность: они входят в диваны уважаемых поэтов, стихотворные фрагменты иногда включают в хроники, трактаты или биографии, но редко декламируют вслух (см. 4.1). Профессиональные декламаторы-*рави* никогда не ис-

⁹ См., например, записанные мною стихотворные тексты, связанные с посреднической деятельностью вазира ал-Михдара (Родионов 1994а: 170–171, 191–192).

полняют их наизусть, в исключительных случаях текст зачитывают, усыпляя аудиторию монотонностью метра и однообразием сквозной рифмы. Вслух звучат более понятные слушателю поэмы *мутафайсах* или *дариджа* на сходках-*шабвани*, в республиканский период переименованных в фестивали (*mihrājān*), и на паломничествах-*зийарах* (см. 6.2), где они составляют важнейшую часть социальной презентации с ее четкими ролями и ясно выраженным игровым характером.

Игровой характер, присущий звучащей поэзии, неоднократно обсуждался хадрабийскими литераторами старшего поколения, получившими традиционное образование (Мухаммад Ба Матраф, ‘Абд ал-Кадир ас-Саббан и Джа‘фар ас-Саккаф и др.), и более молодыми, ориентированными на современный дискурс (председатель Йеменского союза писателей ‘Абдаллах ал-Бар, ‘Абд ал-‘Азиз Бин ‘Акил В, ‘Али Ба Раджа и др.). Некоторые из них, сами авторы драматургических произведений, задавались вопросом о соответствии европейских жанровых критериев арабской литературной практике и теории. Из разных источников, от средневековых арабских трактатов до страстной книги Т.А. Путинцевой «Тысяча и один год арабского театра» и рассказа Борхеса «Поиски Аверроэса» (Путинцева 1977: 10–11; Борхес 1992: 273–280), были извлечены сведения о том, что «трагедию» и «комедию» в «Поэтике» Аристотеля средневековые арабские переводчики соответственно перевели как *madḥ* (восхваление, панегирик) и *hiǰā’* (поношение, сатира)¹⁰. Родство сатиры и комедии более очевидно, чем связь панегирика и трагедии, однако последнее уподобление становится понятнее, если обратиться к некоторым сохранившимся на юге Аравии обрядам, имеющим доисламские корни, прежде всего к ритуальной охоте на каменного козла (лат. *ibex*, араб. *wa‘l*, мн.ч. *wu‘ūl*).

В 1970-е годы Сарджент писал, что такая охота, известная на юге Аравии по древним наскальным рисункам и мотивам декора былых цивилизаций, бытовала в первой половине XX в. лишь

¹⁰ Аверроэс не несет ответственности за толкования более ранних переводчиков, о них см. главу «Катарсис в сиро-арабском мире» в книге философа М.М. Позднева (Позднев 2012:344–360).

в Хадрамауте, и он не уверен, что она практикуется и поныне (Serjeant 1976: 4). Мои полевые разыскания 1983–2008 гг. показывают, что локальная традиция пока сохраняется (Bin ‘Aqil AR 2004), несмотря на ее резкое осуждение со стороны исламских радикалов. Шествия (zaff, мн. ч. zuff) хадрабийских охотников, отмечающих успешную охоту на каменного козла, аналогичны процессиям древнегреческих сатиров в честь Диониса — трагедиям. Напомним, что трагедия по-гречески это «песня козла» (τράγος — козел, ᾠδή — песня). Дифирамбы, которые пел хор, возглавляемый демиургом, функционально мало чем отличаются от *замилей*, в которых охотники под предводительством распорядителя-мукаддама хвалят себя: «Добро пожаловать, те, кто охотился на горных вершинах, // Их маузеры громко стреляли, когда они входили на поле битвы!» (Rodionov 1994: 125). На смену луку и стрелам пришли фитильные мушкеты, их сменили маузеровские винтовки, английские карабины, французское, российское и прочее нарезное оружие, но суть церемонии осталась прежней.

Общая природа праздеств в честь счастливой охоты на каменного козла (которые я наблюдал в хадрамаутских деревнях Мадуде, Тарибе, Гурфе и Даммуне близ Тарима) и прототеатральных древнегреческих дионисий подтверждается единством цели (обеспечить удачу общине в новом календарном году), атрибутами (огороженная площадка — *скена*), участниками (демиург, процессия-хор, актеры, молчаливо представляющие традиционный срез социума — племенного воина, горожанина, женщин). В Мадуде демонстрировалась инсценировка охоты на каменного козла: изображающий его молодой охотник, пританцовывая, запутывался в сети, звучал выстрел из фитильного мушкета, и дичь падала на бок под радостные крики зрителей (Rodionov 1994: 123–129).

Театральный прототекст можно увидеть в одном из древнейших жанров южноаравийской поэзии — охотничьих поэмах *бани мигра* (banī mighrāh), где *мигра* — это охотничьи псы, а *бани мигра* — охотники и загонщики. Обширные поэмы, обычно не менее трех десятков строк, почти обязательно включают похвалу (madḥ:

дифирамб, панегирик) каменному козлу, его благородным рогам, украшающим дома лучших охотников, и/или самим охотникам. Далее может быть и бахвальство поэта, и любовная лирика, и жалобы на быстротекущие годы (Serjeant 1951: 25–26), ибо особенность этого жанра не в содержании, а в характере презентации и поводе для нее. Теперь ясно, что уподобление древнегреческой трагедии южноаравийскому мадху имеет некоторые основания и вряд ли является прихотью средневековых переводчиков. Героя трагедии с героем мадха роднит бесстрашие перед судьбой, вызов, который они бросают року, зная, что обречены на поражение. Вспомним, что гадательные стрелы запрещали киндиту Имруль-кайсу мстить за отца, но царь-поэт не изменил своему долгу.

Зачины *бани мигра* обычно исламизированы, но сразу же за обращением к Аллаху может идти апелляция стихотворца к своему Хаджису, т.е. не высшая сила призывает поэта, а поэт призывает ее (ср.: Жирмунский 1979: 397–407). Поэма может декламироваться под ритм барабана и танец одной-двух пар охотников. Архаичность обряда подтверждается и тем, что церемония, устраиваемая в случае удачной охоты, включает элементы брачного торжества. Среди свадебных песен нередко встречаются обращения к ибексу: «О каменный козел, несущий сотню [годовых колец на рогах]! // На холмах будут охотиться на тебя, // а сокол возьмет твоего отца» (yā wa‘el ḥāmīl mīh // fī-d-duqm bā yīqnaṣūk // wa-ṣ-ṣaqr bā yeshīl abūk) (Родионов 1994а: 179).

На две недели, пока длится праздник охоты, в ее центрах власть переходит в руки мукаддама — распорядителя охоты. В Мадуде эту роль в течение многих лет исполняет Мубарак Ахмад Бахдар, получивший ее по наследству. Мукаддам может приказывать побить палками любого нарушителя правил охоты, будь то сайид или шайх. Впрочем, на ежегодное проведение охоты требовалась санкция светских властей: сохранились письменные документы, в которых правящие султаны из династии ал-Касири запрещали проведение охоты на каменного козла смутьянам из Мадуды, покушавшимся на авторитет мукаддама (Rodionov 2005: 215–221; 2007: 7–11; Rodionov, Schoenig 2011: 39–47, 77–80).

Согласно традиции, вызывая Хаджиса, поэт ждет от него подсказки, в этом и выражается дар импровизации (*irtijāl*), который настоящий поэт обязан регулярно демонстрировать. Из потока слов, посылаемых ему Хаджисом, и образов, открытых ему Халилей (чье имя в стихах упоминается чрезвычайно редко), поэт строит свою речь, за которую сам несет ответственность. Но есть разряд касыд-диалогов, в которых автор задает вопрос не демонам поэзии, а прошлому, его вещественным свидетельствам.

В двух касыдах этого разряда, неоднократно публиковавшихся мною в арабском оригинале с русским или английским переводами и комментариями (Родионов 1987; 1994а: 162–166, 196–200; 2009: 97–102, 127–130; Rodionov 2007: 170–177), человек беседует с развалинами древнего городища Райбун (см. 3.2). Поэтическая встреча состоялась лет за двести сорок до начала археологических раскопок, которые ведут здесь российские специалисты с 1983 г. Автор стихов сайид ‘Али б. Хасан б. ‘Абдаллах б. Хусайн б. ‘Умар б. ‘Абд ар-Рахман ал-‘Аттас (1122/1710–1172/1758) из знаменитого рода потомков Пророка, давшего немало выдающихся людей с одинаковыми именами, для различения которых и требуется длинная цепочка предков. Незадолго до смерти ‘Али б. Хасан выбрал место для своей будущей могилы на севере Вади Дау‘ан и при поддержке местных племен основал там священный анклав-*хауту* (*ḥawṭa*) для будущих паломников, получивший имя Машхад-‘Али, или просто ал-Машхад (см.: Rodionov 2004: 307–312).

Касыды были прочитаны мне в 1983 г. его тезкой ‘Али б. Ахмадом б. Хасаном ал-‘Аттасом — *мансабом* Хурайды в вади ‘Амд, т.е. хранителем *хауты*, устроенной там в начале XVII в. прапрадедом ‘Али б. Хасана ‘Умаром б. ‘Абд ар-Рахманом. Тексты сверены по хранящейся в семье мансаба рукописи: копия 1302/1884–1885 г. О паломничестве в ал-Машхад рассказывал также мансаб хауты ал-Машхад ‘Али б. ‘Абдаллах ал-‘Аттас (Родионов 1994а: 165–166).

В основе обеих касыд — традиционное для арабской поэзии размышление о тщете земной жизни, возникающее у путника при виде развалин былого великолепия. В каждой из них по 45 строк,

причем автор не спешит задавать свой вопрос развалинам Райбуна, который прозвучит в первой касыде лишь в 21–22-й строках: «О крепость Рейбун, сообщи мне известие истинное! // Извести нас о твоих жителях, дабы успокоилось мое сердце!»

Во второй касыде вопрос начнется почти там же, на 22-й строке: «О крепость Райбун, сообщи мне известие о людях!», — но распространится еще на 12 строк, перечисляющих категории древнего населения, упомянутые в первом ответе Райбуна: «И поделись со мной редкостями, время которых прошло, // которые были в тебе во время [древнего] государства и битв. // И как [жил] их седовласый мудрец, и тот, кто был молод, // и пастух на верховом седле, и разводящий мелкий скот, и хозяин выючного седла, // и охотники, ищущие лежащих антилоп, // и пахавшие на быках желтоногих? // Сколько из них [были] далеки от тяготы, не охвостье, // щедрые в своем богатстве и достигавшие высоких званий. // И белянки, которых скрыли в глубине зданий, // красивые по приметам, подобных им не сыскать, // труднодоступные; сколько влюбленных пропало и отчаялось! // Каково известие об их гибели и какова причина?» Причина гибели этих красивых и щедрых людей, объясняет Райбун, вражда с Богом и Его пророками — Салихом, Мусой, ал-Хидром и Христом.

Обратим внимание на зачины и концовки обеих касыд, ориентированные не на читателя, а на слушающую аудиторию. В пяти строках первой касыды подчеркнуто повторяются характеристики говорения, голоса, напева, речи и языка: «О толкующий по-арабски! Голос, подобный твоему голосу, хороший голос. // Напев твой приятен, и речь твоя — ясного языка. // Голос, когда он соответствует смыслу, — лекарство для раненого. // А когда он не совпадает, становится схожим с медом в неподобающей посуде. // [Это] не любовь наша к песне, течение которой постоянно».

Последняя строка первой касыды («О смотрящий томно и не видящий!») предвещает сквозной мотив второй касыды — взоры не вразумленных. Он возникает в ее зачине («О люди! Кто в Райбун пришел, увидел чудо. Они смотрели в замешательстве. // В нем крепкие здания. Смотрящий на них задумывается, // и умножает взоры, и [смотрит] четырежды, и утраивает [взгля-

ды], и возвращается») и отдается эхом в ее финале («Остались развалины, как им Господь твой предписал. // Тот, кто смотрит на них во мраке ночи, от них убегает. // Сколько поучительного в сей жизни и сколько удивительного!«).

В обеих касыдах подчеркивается: глаза поймут то, что они видят, если на помощь им придет чуткий слух, способный услышать сокровенное слово (ср. с пословицей-загадкой насчет расстояния между истиной и ложью в разделе 5.2).

Суфийские мотивы отражаются в поэтическом словаре сайида ‘Али («тайна сокровенная» — al-sirr al-maknūn, «поучительные примеры» — ‘ibarāt и т.д.), образах («из моря полноводного, на чьем мече драгоценности укреплены»), афористических сентенциях: «Голос, когда он соответствует смыслу, — лекарство для раненого», а иначе «он становится схожим с медом в неподобающей посуде». «Прелесть сей жизни — мерзкий соблазн», ибо вся она «не сравнится с комариным крылом». «Усердный в вере подобен козе, поглощающей раздробленные финиковые косточки».

Любая из сентенций, которыми изобилует поэтическое наследие ‘Али б. Хасана ал-‘Аттаса, достойна стать пословицей, если его касыды вышли бы за пределы узкого круга знатоков, в основном связанного с семьей мансабов Хурайды и ал-Машхада. Правда, ситуация, кажется, начала меняться, и эти касыды стали постепенно входить в культурную память Хадрамаута через переводы наших публикаций на арабский язык, а также благодаря экскурсиям, проводимым йеменскими коллегами на городище Райбун. Этому способствуют их лекции в студенческих аудиториях ал-Мукаллы и Сейуна, в клубах литераторов и других общественных организациях Сейуна, Тарима, Гайл Ба Вазира, аш-Шихра, ал-Мукаллы. После раскопок российско-йеменских археологов имя «Райбун» получило относительно широкую известность. Появились гостиницы с таким названием в ал-Катне, Сейуне, Мукалле и даже в Сане. Но поэтические беседы сайида ‘Али с крепостью Райбун, как и многие другие примечательные касыды на мутафайсахе, еще не удостоились должного «озвучания».

Среди подобных касыд поэма шайха Салаха Ахмада Лахмади ал-Ку‘айти, которую называют первой политической касыдой Ха-

драмаута. Она представляет собой рифмованное обращение, направленное автором из Индии в 1937 г. и призывающее племена Хадрамаута к объединению против врагов ислама — британцев. Касыда Лахмади вызвала в стране бурную дискуссию, некоторые из ее участников излагали в стихах свои взгляды на британское присутствие (Lahmadi al-Qu'ayti n.d.: 1–25; Ba Wazir 1980: 16–17; Bin 'Aqil B 1998: 125–135). Через сорок лет после этого в западном Хадрамауте тайком передавали из рук в руки списки с длинными (до ста строк) касыдами-*мусаррахат* (musarraḥāt), в которых Мухаммад Салих Ба Хафи, народный поэт из вади ал-'Айн, осуждал хадрабийскую *интифаду* (в данном случае переводится как «потрясение») — реквизицию земли и прочей собственности, проводившуюся социалистическими властями, вдохновленными советским опытом раскулачивания (Ba Wazir Ba Muhammad 2000: 41–43). Поэт просит Аллаха вмешаться, ибо, призывая к справедливости, лгуны сеют голод, лишая людей средств для пропитания, вешая замки на лавки и мастерские, отнимая у женщин серьги, ожерелья, кольца и браслеты, как будто приплыли с островов Вак-Вак (yā hiya min jazā'ir wāq wāq) — легендарной земли к востоку от Китая, родины злых духов, где на деревьях вместо плодов вырастают отрубленные человеческие головы. «Как будто с островов Вак-Вак» могут сказать в этих местах, критикуя чьи-то поступки.

От больших касыд в КП остаются немногие отрывки, бытующие как пословицы, причем далеко не всегда можно установить, что здесь первично: авторский текст, превратившийся в новую пословицу, или старая пословица, включенная автором в текст и подвергшаяся затем вторичной фольклоризации. Проиллюстрировать это замечание можно на примере универсальной фольклорной связки «волки — овцы», где волки олицетворяют корыстных обманщиков. Вспомним приведенный выше (5.3.) текст 'Аида 'Аббуда Ба-л-Ва'ла («Сперва волк постучался к овце»), разоблачающий британских колонизаторов и намекающий на пословицу Dhiyāb taḥteth-thiyāb 'волки под платьем', которая перекликается с новозаветным предостережением: «Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки

хищные; по плодам их узнаете их» (Матф 7: 15–17). Волками в овечьей шкуре (и обратное утверждение «хоть шкура овечья, но душа человеческая»), а вернее, волками в одеянии из грубой шерсти, называли ханжей-суфиев (ṣūf ‘шерсть’) их противники. Ас-Саббан цитирует стихи сайида Мухсина б. ‘Алави ас-Саккафа, который назвал так святош, прикидывающихся мистиками, а также строки сайида ‘Али б. ‘Абдаллаха Бин Шихаба: Aqwālehum ka-l-‘asal <...> wa-af‘ālehum ka-l-asal — «Слова их как мед, а дела их как колючка» (al-Sabban 1978: 45).

Но, несмотря на неприятие суфийского опыта со стороны законников-правоведов (fuqahā’) и мусульманских позитивистов, будь то консерваторы или прогрессисты, семантический анализ мерной речи из Хадрамаута показывает, что ее тексты укладываются в суфийскую дихотомию явного/сокровенного (ẓāhir/bāṭin). Если по Платону душа «способна вспомнить то, что прежде ей было известно» (так говорил Сократ в диалоге «Менон», рассматривая знание как припоминание (Платон 2006: 393–402), то пословица-загадка — это самое главное испытание вопрошаемого. Способен ли он вспомнить и произнести вслух требуемый ответ? Оглашение разгадки выводит знание из области эзотерического, несказанного в область повседневного, явного, и этот перевод осуществляется с помощью пословиц, поговорок, кратких поэтических текстов, часто извлеченных из более пространственных касыд.

5.5. Имярек: проблемы авторской идентичности

Поэт, берущий слово на социальной презентации, безошибочно опознается слушателями. Известна традиционная социальная страта, из которой он происходит, его родственники, свойственники, связи, эпизоды его биографии, его имя. Сложнее обстоит дело с образцами мерной речи, уже вошедшими в локальную культурную память; некоторые из них не должны иметь авторства: они звучат от имени всей этнокультурной группы, не выражая частного мнения. К самой широкой аудитории обращены пословицы;

даже если они извлечены из авторского стихотворения, авторство скоро забывается. Тот же механизм забвения действует относительно племенных кличей и замилей, выражающих мнение всего племени. Но, как мы видели, существуют и авторские замили, в них поэт выступает от своего имени, опираясь на авторитет (jāh) закона-истины (ḥaqq). Этот авторитет исходит от обычного права (ʿurf), на которое ссылаются племенные арбитры-хакамы; от шариата, которым руководствуются мусульманские судьи-кади; из комбинации обоих источников, используемой сайидами и машайих; от светской власти, которую озвучивают в своих стихах султаны, амиры, вазирь; и наконец, от власти «больших поэтов», призывающих Хаджиса и ал-Халилю.

На пословицы разошлись строки легендарных хадрамейских поэтов Бу ʿАмира, ал-Хумайда б. Мансура, Саʿда ас-Сувайни. Вряд ли хоть кто-нибудь из местных жителей не слышал, например: «Сказал Бу ʿАмир: лучшее из знаний — выражение «Я не знаю». // Увижу что-нибудь — не скажу ничего, // мне расскажут — я промолчу» (yiqūl bū ʿāmer kheyār el-ʿilm in qālet mā darēt // in shuft shī mā qult shī // wa-ʿin ḥad ḥakā lī mā ḥakēt). Постоянно цитируются и приписываемые Бу ʿАмиру строки, связывающие труды земледельца с традиционным звездным календарем (Родионов 1994а: 159, 184–187, 189; Varisco 1994). Его стихи настолько популярны, что некоторые стихотворцы подписывают этим именем свои сатирические произведения, однако о самом поэте мы не знаем практически ничего. Считается, что жил он около тысячи лет назад и подобно многим большим поэтам происходил из племени бану хилал. Родиной его называют город Хайнин на караванном пути, связывающем северо-западный Хадрамаут с североиemenским Марибом.

Другой большой поэт, которому приписывают хилалитское происхождение, — ал-Хумейд ибн/валид Мансур. Так, мансаб ʿАли б. Ахмад ал-ʿАттас сообщал мне, что поэт происходил из бани сахл или бани сад — подразделения бани хилал — и жил в XIV столетии, т.е. именно тогда, когда эти племена осуществляли свой поход в Северную Африку, воспетый в хилалитском эпосе. Бубашр утверждал, однако, что наш поэт был родом из племени

ба джурай, а время его жизни — середина XVIII в. Промежуточную датировку дает А. Агарышев, писавший, что ал-Хумайд б. Мансур, как и его друг и соперник ‘Али б. Заид, жили, вероятно, в первой половине XVI в. (Али ибн Заид 1964: 41). Анализируя опубликованные мною тексты ал-Хумайда, можно заключить, что своей родиной поэт называет Бор в Хадрамауте (Родионов 1994а: 160, № 8). Хадрамиты уверены, что это «восточный Бор», т.е. селение, расположенное между городами Тарим и Сейун. Позже ал-Хумайд перебрался в ар-Рада на север Йемена (Там же).

Ба Матраф отличает пословицы в прозе (al-mathal al-manthūr / maqālat al-‘arab) от пословиц в стихах (al-mathal al-manẓūm), длина последних от полубейта до пяти бейтов (Ba Matraf 2008: 28–29). Как образец пословиц в стихах он приводит стихотворение ал-Хумайда б. Мансура, очень популярное в Хадрамауте (Родионов 1994а: 189, № 6). Интересно, что из пяти опубликованных мною текстов ал-Хумайда б. Мансура три (см. № 6, 9, 10 в: Родионов 1994а: 160–162), включая процитированный Ба Матрафом, бытуют (с незначительными вариантами) на севере Йемена как стихотворения ‘Али б. Заида.

Я уже писал, что стихи ал-Хумейда и ‘Али б. Заида, очевидно, восходят к общему источнику (Родионов 1994а: 161–162), причем ни один из моих собеседников не помнил наизусть стихов Али б. Заида, а многие не слышали даже его имени. Вероятно, феномен двойного авторства в культурной памяти Южной Аравии не единичен: чем шире устное бытование стихотворений, тем условнее фигура их номинального автора.

Проблема с поэтическим наследием таримского богослова Са‘да ас-Суайни также обусловлена неясностью в атрибуции стихов, возможно, лишь формально связанных с этим именем. Обычным объяснением подобных литературоведческих казусов традиция считает ошибки передатчиков.

Имя автора обычно упоминается в начале самого стихотворения: qāla/yaqūlu ‘сказал/говорит такой-то’ (ср. с русск. «имя рек»); выражение min aqwāl ‘из слов такого-то’ предваряет стихотворение. Иногда автор может не называть себя прямо, но, как в двух рассмотренных выше касыдах ‘Али б. Хасана ал-‘Аттаса, писать

о себе от первого лица, делиться своими чувствами и мыслями, а имя автора произносится его собеседником. В данном случае его окликают крепость Райбун: «И еще сообщу тебе, о сайид ‘Али, истинно // о народе ‘ад, враждовавшем с Богом и не внимавшем увещателю».

Иногда, особенно в замиле, приветствующем гостей, обращение может нести большую смысловую нагрузку. Так, поэт из племени ал-хумум по прозвищу Ка‘мум (производное от корня, означающего надевать намордник на верблюда или закупоривать сосуд) однажды произнес: «Привет от Ка‘мума — на голову юноши, // на голову Бу Мук‘ата, воинов и рабов! // Племенной закон, скажи ему, справедливо уравнивает, // не допускает ни ущерба, ни прибавки (salām min ka‘mūm ‘ā rās el-fatā // wa-‘ā rās bū mūq‘aṭ wa-l-‘askar wa-l-‘abīd // al-qabwala qul-lu yi‘addilhā sawā // mā tiqbil en-qāṣir wa-l-lī hū bā yazīd).

Братья Бин ‘Акил, ‘Абд ал-‘Азиз и Бадр привлекли мое внимание к этому замилу и прояснили его содержание и контекст (Bin ‘Aqil 1998: 135). Стихи прозвучали в 1939 г. в аш-Шихре во время посещения города султаном Салихом ал-Ку‘айти, его войском и британским советником Гарольдом Инграмсом. Разбирался вопрос о действиях племени ал-хумум, препятствовавшего движению грузовиков по новой дороге во внутренние районы Хадрамаута. По мнению султанской власти, племя нарушило общегосударственный закон. По мнению ал-хумум, султанская администрация покусилась на исконное право племени контролировать караванные пути, идущие через его территорию: государственный закон (qānūn) против племенного права (qabwala). Разрешить конфликт должен был британский посредник, к которому в первую очередь обращается поэт-хумумит, называя его очень емким словом — *фата*, означающим и снисходительное «юноша» и уважительное «герой», «добрый молодец», за которым стоят британские самолеты, уже демонстрировавшие мятежным племенам разрушительное действие авиационных бомб. Далее мир призывается на голову ку‘айтийцев, воинов-‘асакир (как называли в Хадрамауте всех йафиитов) и рабов, как в узком смысле, т.е. рабов, служивших в войске султана, так и в широ-

ком, — рабов Аллаха, т.е. населения аш-Шихра. Таков смысл первого *шатра* (shatr — две строки, разделенные цезурой). Второй шатр обращен к Инграмсу с призывом быть справедливым не только к йафиитам, но и к племени ал-хумум. Племенное право-кабвала, заключает поэт, уравнивает всех по справедливости, без ущерба или преимущества в правах. Такое понимание кабвали не только не совпадало с представлениями «юноши» Инграмса, но и противоречило строкам других племенных поэтов, например Бу ‘Али Салима Бин Джибрана из йафиитского племени ал-батати: «Кабвала кормит только горечью, // нет больше меда в улье» (wal-qabwala mā ta’amhā ellā qār // mā shī muṣallaḥ min jubūhū), где «горечь смерти» противопоставляется «сладоности меда» жизни (Родионов 1994а: 166, 190, № 17).

Культурная память с ее избирательностью вряд ли проясняет проблему авторской идентичности и сохраняет реальные факты биографии поэтов. В КП удерживаются анекдотические сюжеты, рисующие поэтов как трикстеров, предающихся, чтобы вызвать демонов поэзии, всевозможным порокам — курению, употреблению спиртного, азартным играм, жеванию ката и любовным авантюрам. Так, про поэта Б., получившего прозвище Казанова, рассказывают, что он увлекся женой одного торгового маклера-даллала, остановившегося в его деревне. Поэт решил навестить ее ночью, зная, что она спит рядом с дверью. Казанова пробрался в дом, отворил дверь в спальню и поцеловал не губы прекрасной маклерши, а пропахшие табаком усы. Оказалось, что хитрый даллал, почуяв недоброе, поменялся с женой местами. Поэт бежал. Наутро он отрицал все обвинения. Тогда маклеры решили действовать измором. Зная, что нет позора большего, чем оставить гостя без угощения, они стали ездить с дружескими визитами к Б. Однажды, когда к нему пожаловало пятьдесят голодных даллалей, каждый на некормленном осле с пустыми переметными суммами, он не выдержал, пошел к хакаму, признался, раскаялся и с радостью заплатил наложенный на него штраф.

ГЛАВА 6. КУЛЬТУРНАЯ ОЙКУМЕНА ХАДРАМАУТА

6.1. Культурные границы

Как этнокультурный ареал Хадрамаут имеет только одну бесспорную границу — на юге его омывает Аравийское море. Даже северные пределы рассматриваемого ареала, проходящие по пустыне Руб эль-Хали, понимаются по-разному: для горожан Шибама, например, Хадрамаут заканчивается там, где начинается пустыня; для бедуинов эта граница подвижна и проницаема. Недаром до самого последнего времени на политических картах она часто не имеет сплошной общепринятой маркировки (см. 1.1). Культурные границы еще более условны, чем политические, и представление о них у хадрамитов во многом зависит от его этнокультурной самоидентификации, включающей его локальное происхождение, стратовую принадлежность и качество образования.

Уроженцы Хадрамаута выделяют в нем несколько частей, обладающих не только географическими, но и культурными особенностями: побережье (Ḥaḍramawt al-sāḥil), плоскогорье (jowl), большую внутреннюю долину (Wādī Ḥaḍramawt) с боковыми ответвлениями, а также северные пустынные территории (Ḥaḍramawt al-ṣahrā).

Побережье — это морские врата Хадрамаута: старый порт аш-Шихр; рыболовецкие поселки ал-Хами, Кусай‘ар и т.д. с их капитанами, ходившими в Индию; ал-Мукалла, которую до середины XX в. не могли миновать иностранные путешественники, решившиеся на трудное странствие в Вади Хадрамаут через раскаленные каменистые плато — территорию племен. О поэтическом отражении конфликта куайтийских властей с племенем ал-хумум, препятствовавшем движению по новой дороге во внутренние районы в 1939 г., см. 5.5. Достигнув одной из боковых долин, ведущих в главное Вади на юго-западе или юго-востоке,

путник мог считать, что попал наконец в подлинный Хадрамаут. Но для оседлых хадрамейцев культурное ядро Хадрамаута составляют три главных города Вади — Шибам, Сейун, Тарим. Все остальное — периферия, ближняя (в границах широкого Хадрамаута, включая северные пустынные районы) или дальняя — сеть хадрамейских зарубежных общин от Египта, Судана и Восточной Африки, через Северо-Западную Индию до «Явы» (Индонезии), Сингапура и Тимора.

Несмотря на условность границ Хадрамаута как историко-культурной общности, представление об этой общности свойственно каждому хадрамейцу. Попытки разделить «единое целое» на отдельные политические составляющие встречают стойкое неодобрение. Так, всем известен замил знаменитого Са‘ида Марзука (см. 5.3) по поводу таможенной заставы, устроенной автономными властями Тарима на сейунской дороге. Певец заплатил пошлину, но когда на обратном пути в Сейун таможенники снова потребовали денег, возмущенный Марзук произнес: «Устроили порт у холма Касим. // Скоро они и море поделят. // Разделят его насильно люди талисманов, // и всякий, кто способен говорить, скажет «море разделено» (laqū el-firḍe ḥawālī ḥeid qāsim // reyt ‘ād el-baḥr bā yiqṭisim // bā iqsimūnu ‘āmed ahl aṭ-ṭalāsīm // kull men takallem bā yaqūl al-baḥr maqsūm).

Смысл стихотворения, вошедшего в культурную память Хадрамаута, очевиден: если вдали от моря устраивают таможенную, как в порту, то почему бы не поделить моря, как это делают, пересекая границами землю, султанские власти с помощью нечестивых «людей талисманов» — англичан (о талисманах в Хадрамауте см.: Rodionov 2010b). Говорят, что таримские стражники устыдились ипустили Марзука с миром.

О произвольности раздела Хадрамаута на два султаната и незначительности территории султанов ал-Касири, отрезанной от моря владениями ал-Ку‘айти, говорится во многих стихах, вошедших в культурную память как пословицы. Одно из таких стихотворений, обращенное к султану ал-Касири, приписывается муфтию Сейуна ‘Абд ар-Рахману б. ‘Убайдиллаху ас-Саккафу: «К чему величаться, ведь твое владение — с пядь. // Конский

скок — и проси пощады для нас!» (limi l-kibr wa-mulkak shibr // qafzat ḥiṣān wa-awṣaltanā amān). Уточним, пядь (*шибр*) = 24 см (Rodionov, Schoenig 2013: 79).

Эфемерные мини-государства обозначаются в Хадрамауте *duwayla* — уменьшительным от *dawla* ‘династия’, а любое предприятие-однодневка — поговоркой «Как державка Бин Мукайса» (*kaṁā duwayla bin muqays*) в память ‘Умара б. ‘Абдаллаха б. Мукайса ал-Ахмади, вождя одного из йафиитских племен. Над дорогой Сейун-Тарим стоят развалины замка Хусн Муттахар, приобретенного вождем как исходная база своей державы, погибшей, так и не родившись, из-за противодействия соседних племен. Бадр Бин ‘Акил приводит дату этого события — 1243/1827–1828 г. — и отрывок из касыды сайида ‘Абдаллаха б. Аби Бакра ‘Айдида, высмеивающей Бин Мукайса (Bin ‘Aqil 1998: 34). Местные жители объясняют гибель «державки» прозаическим анекдотом: чтобы держать всю округу в страхе, незадачливый вождь выписал с Явы пушку, но при первом же показательном выстреле она взорвалась.

Если общие границы нашего культурного ареала условны, если он воспринимается как неделимое культурное целое, то территория каждого из племен Хадрамаута вполне конкретна. Попытки нарушить эти «тесные пределы» (*ḥudūd ḥayqe*) должны пресекаться делом и словом. Поэт ал-Мункис из племени бин ‘аджран был участником защиты селения Хурайхар от нападения людей из племени ал-‘авабиса и их вождя Ба Джура. По обычаю, набег начался на рассвете: полторы сотни бойцов перешли племенную границу ал-ваджр, были окружены людьми из бин ‘аджран, которые продержали их до заката, пока не подоспели третейские судьи.

И сказал ал-Мункис: «Ба Джур подошел на рассвете к нашим узким пределам, // не думая, что ал-ваджр [это] мост ас-сират. // Я — с теми, кто растирает порох // и вызывает паводок в дни проклятья» (*bā jūr ṣabbeḥ bi-l-ḥudūd aḍ-ḥayqe // mā yaḥseb in al-wajr ma‘bār aṣ-ṣirāt // anā ma‘ llī yanḥazūn eṣ-ṣe‘rī // wa yar‘aḍūn as-sēl fī yām al-qināt*). Ас-Сират — это мост, ведущий из этой жизни в жизнь следующую, см. 6.4. Другой выразительный пример —

из мерной речи племенного судьи-хакама ‘Али Бин Сабита в его стихотворном диалоге с поэтом Бубешром в 1967 г. Хакам Али сказал: «Гляди: край наш — лучший из краев. // Каждого, кто приблизится к нашему пределу, // я ударю лезвием // и оставляю то, что от него (лезвия) сохранится, в железных ребрах (врага)» (shuf ḥaddenā yā khēr ḥadd // kull min yuqārib ḥaddenā // ‘alēy a’ṭū l-ḥādde // bā eṭraḥ mā khali’hā ‘alā ḍulū’ el-ḥādīd) (Родионов 2009a: 105–106, 113, 121, 124–125).

6.2. Культурные центры и *рихла*

Культурное пространство Хадрамаута не имеет единого центра, но представляет собой систему центров, которые можно назвать точками большей интенсивности культурной памяти, ее сгущения. Они редко совпадают с административными центрами. Так, административная столица ал-Мукалла не может претендовать на особую глубину культурной памяти, так как еще в середине XIX в. была ал-Хайсой, небольшой деревней рыболовов. В пословицу превратились стихи Салима б. Джа‘фара ал-Касири, сказавшего ал-Мидару, вазиру султанов ал-Ку‘айти: «Клянусь Аллахом, если бы не змея свернувшаяся, // не господствовала бы ал-Хайса над высоким Шибамом» (wa-llah lawlā el-hām dā’im muḥṭawī // mā tiḥkim al-khayṣa shibām el-‘āliye). «Змея свернувшаяся» — англичане, без поддержки которых ал-Ку‘айти, по мнению поэта, не одержали бы верх над своими политическими соперниками, в первую очередь над султанами ал-Касири (ср.: al-Ṣabbān 1978: 31). Вспомним, что историческая столица древнего Хадрамаута, Шабва, была расположена за пределами современной мухафазы — еще одно свидетельство подвижности культурных границ и эксцентричности нашего историко-культурного ареала.

Культурный статус населенных пунктов и элементов природного ландшафта зависит в первую очередь от приписываемой им древности (см.: 3.1; Vasilkov 2013: 168). Эту особенность культурной памяти хорошо понимал хадрабийский краевед Ба Матраф, неуклонно подчеркивавший в своих комментариях к трудам

ал-Хамдани, что большинство деревень и городов, упомянутых средневековым историком, существуют в Хадрамауте по сей день (Ba Matraf 1981; 3, 6–7, ff). Каждый культурный микроареал имеет свои локальные места памяти и мемориальные комплексы. Это могила шейха или сайида, почитаемого как угодник Божий *вали* (см. 1.2), или целый комплекс могил и деревянных мавзолеев (ед.ч. *tābūt*), над которыми возведено глинобитное или — реже — каменное строение-*кубба* — место регулярных паломничеств-зийар (Родионов 1994а: 120–121, 151–152, 162–166; Newton 2009: 10–101; Rodionov 2004: 307–312; 2007: 125–125, 170–177; 2010а: 341–345).

Культурные ареалы всех уровней тяготеют к самодостаточности. На уровне микроареалов идет борьба за идентификацию локальных мест памяти, как, например, легендарного оплота киндитов — крепости Даммун (см. 2.2). Влиятельная просайидская группа убеждена, что Даммун был расположен в центральном Вади близ Тарима, жители западного Хадрамаута претендуют на то, что крепость, где предавался веселью поэт Имрулкайс, находилась в Вади Дау‘ан — в ал-Гузе или ал-Хаджарайне (al-Saqqaf AM 2013 I: 4, 10–21; Родионов 1994а: 46). Помимо куббы пророка Хадуна б. Худа (см. 2.1) в западной развилке Вади Дау‘ан мне удалось ознакомиться с важнейшими для западного Хадрамаута местами паломничеств, № 1 из списка расположен в Вади ‘Амд, остальные — в Вади Дау‘ан (Родионов 1994а: 151–152, 221–222 картосхемы 1 и 2):

- 1) Нафхун (*вали* ‘Умар б. Хусайн ал-‘Аттас), 17 ша‘бана;
- 2) ал-Машхад (‘Али б. Хасан ал-‘Аттас), 12 раби‘ 1;
- 3) Кайдун (шайх Са‘ид б. ‘Иса ал-‘Амуди), в последнюю пятницу раджаба;
- 4) Сиф (Шайхан б. Ахмад), 10 раби‘ 2;
- 5) Буда (Ма‘руф Ба Джимал), 19 зу-л-хиджжа;
- 6) ‘Арсама (‘Абдаллах б. ‘Алави Мукайбил), вторая пятница раджаба;
- 7) ал-Курайн (‘Умар б. ‘Абдаллах ал-Бар), 12 раби‘ 1;
- 8) ар-Рибат (Дахман б. Шайхан), 17 раби‘ 2;

9) близ Рибата (Ахмад б. ‘Абд ал-Кадир Ба ‘Ашан/Ба‘шан), 17 мухаррама;

10) близ перевала Шитна (‘Умар б. ‘Абдаллах Ба Рас), 1-й день звезды ад-Далу = 1 октября.

Заметим, что все зийары календарные (указан день начала паломничества), даты, за одним исключением, привязаны к лунной хиджре, т.е. не совпадают с сезонами года. Последняя же из перечисленных зийар датируется по принятому у йеменских земледельцев звездному календарю (см.: Родионов 1994а: 184–187). Во времена усобиц, еще памятных старшему поколению, которое я застал в начале полевых разысканий, паломничества играли не только религиозную, но и экономическую роль: на этот период объявлялось перемирие и каждая большая зийра сопровождалась ярмаркой: «Молись, торгуй и танцуй», — как говорил сайид ‘Али б. Хасан ал-‘Атас.

На общехадрамаутском уровне борьба шла за апроприацию могил доисламских пророков. Исламская традиция обычно помещает страну самудян, народа пророка Салиха, между Хиджазом и Сирией, приписывая им высеченные из скал жилища, где их и постиг гнев Аллаха. Но, как пишет Абу Халил Шауки, составитель современного атласа Корана, «тем не менее народ Хадрамаута говорит, что Салих и его последователи отправились в Хадрамаут и поселились там, поскольку именно оттуда они первоначально происходили. Там есть могила, и говорят, что она принадлежит Салиху» (Атлас 2010: 51). Локализация могилы пророка Салиха в Вади Сарр, северо-западном притоке Вади Хадрамаут, и двойной могилы менее известного пророка Ханзали в основном вади близ Бора для исламских авторитетов за пределами края не является бесспорной. Общепризнан лишь один хадрамаутский мемориальный комплекс — пророка Худа в Вади Масила (см. 2.1), и то существует мекканская версия — что пророк похоронен близ Каабы у источника Земзем, и сирийская — что его могила в Дамаске.

К характеристике основных хадрамаутских мест паломничества вернемся в разделе 6.4, а сейчас речь пойдет о передвижении в культурном пространстве.

Обратимся к жанру арабской деловой прозы, относимой к географическим произведениям. Путевой жанр *рихла* (riḥla — верблюжье седло) (Netton 2001: 528a) — это «дневные записи», отличающиеся от «дорожника» (masālik), описывающего тот или иной маршрут (Крачковский 1957: 303, 147–150). Ставшие популярными в арабоязычном мире с XI в., они дают подробности увиденного на пути, подчас утомительные для читателя, в тексте нередко вкрапления рифмованной прозы, скрытые цитаты и т.д. (Там же: 307). Все это справедливо и для рассматриваемых ниже сочинений.

В центре каждой из четырех книг — житель Хадрамаута, образованный выходец из страты потомков Пророка, суннит-шафиит, так или иначе связанный с культурно-политическим движением хадрамаутского Возрождения.

Герой первой из них — сайид Ахмад б. Хасан б. ‘Абдаллах ал-‘Аттас (1840–1916) участник начального этапа местного реформистского движения, выступавший на родине и за рубежом против социально-политической раздробленности Хадрамаута. Сведения о его жизни и трех путешествиях (в Египет, Мекку и хадрамаутскую долину Дау‘ан) собрал его сын ‘Али б. Ахмад ал-‘Аттас, наследственный мансаб сайидов города Хурайды, подаривший мне свою книгу, ставшую сегодня библиографической редкостью (al-‘Attas 1959). Рихла предваряется предисловием и биографией героя, написанной в духе жития-тарджамы. Читатель узнает, что сайид Ахмад «был по совокупности [своих достоинств] единственным в этой эпохе, несравненным в этом веке [по владению] письменной тростью, украсившим это время своим примером» (Ibid.: 3). Используемые темпоральные величины: отвлеченная эпоха — конкретный век — сиюминутное время (dahr — ‘aṣr — zamān) — не просто риторическое украшение, а свидетельство основательной учености семейства ал-‘Аттасов, их осведомленности в спорах о структуре пространственно-временного континуума между мусульманскими мистиками и фаласифа (Сагадеев 2009: 157, 185, 196; Родионов 2010a: 50–54; 2011a: 301–305). Свидетельство это подкрепляется упоминанием о том, что сайид Ахмад изучал науки явные и сокровенные (zāhir wa-bāṭin), сре-

ди последних — таинства божии, Его пути (ṭarīqa) и поминания (dhikr), а среди проштудированных книг — труды ал-Газали (al-‘Aṭṭās 1959: 7, 47).

В 1307/1890 г. сайид Ахмад с группой духовных учеников и соратников, записывавших подробности поездки, совершил путешествие в Египет на пути в Мекку, причем детали малого паломничества ‘умры занимают в книге гораздо меньше места, чем беседы с египетскими духовными лицами и учеными мужами из мусульманского университета ал-Азхар. Сайид Ахмад ответил на вопросы о своем образовании, о быте и нравах жителей Хадрамаута. На обеде, данном в его честь, он брал пищу по старому арабскому обычаю правой рукой, и восхищенные хозяева последовали его примеру, отбросив ложки. В Египте путешественники закупили множество книг (al-‘Aṭṭās 1959: 50–51, 54). Завершив ‘умру, они вернулись морским путем из Джидды через Аден в ал-Мукаллу, оказавшись во внутреннем Хадрамауте в конце 1890 г. Следующая поездка началась в декабре 1907 г. Сайид Ахмад исполнил обряды хаджа, посетил мечеть Пророка в Медине и возвратился в Хурайду в марте 1908/1325 г. Х. (Ibid.: 59). В том же 1908 г. он предпринял путешествие по родному Хадрамауту, в соседнюю долину Дау‘ан для посредничества между султанами ал-Ку‘айти и непокорными племенами нуввах (Ibid.: 130).

Книга начинается с генеалогической справки о происхождении героя и его учеников, деловое изложение расцвечено рифмованной прозой, участники рихли и те, кто встречаются на их пути, с легкостью слагают стихи или вспоминают подходящие случаю чужие строки, к тексту приложены разнообразные юридические документы. Генеалогия — поэзия — право: налицо все три кода соционормативной культуры, ответственных за формирование культурного прошлого.

Рихла свободно сочетается не только с житием-тарджамой, но и с корпусом стихотворений-диваном. «Рихла и диван» — так названа книга, где под одной обложкой собраны сведения о жизни и путешествиях, а также стихи на литературном и разговорном арабском (al-ḥakamī wa-l-ḥimaunī) Хасана б. ‘Абдаллаха б. ‘Абд ар-Рахмана ал-Кафа (1875–1927), подготовленные к печати

его сыном ‘Умаром по прозвищу Хаддад (кузнец) (al-Kāf 2000). Сайид Хасан — уроженец города Тарим в восточном Хадрамауте, отпрыск просвещенной и богатой семьи, сыгравшей решающую роль в первых социально-экономических реформах, которые проходили по инициативе британского представителя Гарольда Инграмса с одобрения султанов ал-Ку‘айти. Наш герой, известный как незаурядный поэт, автор панегириков, элегий, религиозных и лирических стихотворений, совершил путешествие в Египет, Палестину и Хиджаз, выехав из Тарима осенью 1911 г. и встретив новый 1331 год Хиджры (11 декабря 1912 г.) близ двойной могилы прародительницы человечества Евы на пути домой (Ibid: 57, 131–135).

Большое внимание биограф уделяет учителям сайида Хасана. Приведен список рукописей его библиотеки, его путевых встреч, избранные письма из его переписки. По каждому этапу маршрута дана заметка, нередко с любопытными подробностями. Описаны не только далекие города Аден, Суэц, Порт Саид, Каир, Яффа, Хайфа, Медина, Мекка, Джидда, но и каждый населенный пункт Хадрамаута, который оказался на пути (al-Kāf 2000: 57–137). Затем рихла переходит в диван со стихами сайида Хасана, прямо или косвенно отражающими его дорожные впечатления и раздумья. В этом сочинении упор сделан на стихотворную традицию и в меньшей степени на генеалогический материал.

Если уже в первых двух локальных образцах жанра рихла заметен интерес не только к чужим странам, но и к родному краю, то третья книга путешествий всецело посвящена Хадрамауту, а точнее — экскурсии к двум портам, аш-Шихру и ал-Мукалле (Bin Hāshim 1931). Ее предприняли активисты движения новой хадрамаутской Нахды, члены Клуба объединенной молодежи, летом 1931 г., посвятив поездку главному реформисту страны сайиду ‘Абд ар-Рахману б. Шайху ал-Кафу, который назван в подписи под фотографией «вождем Родины и реформы» (Bin Hāshim 1931: 4). Текст написал известный историк касирийской династии сайид Мухаммад Бин Хашим на основе лекции, прочитанной им 27 декабря 1931 г. перед членами клуба в Тариме. Проникнутая духом обновления, эта рихла совершена не на верблюжьем седле,

а на современных автомобилях. Стремясь открыть для себя и для соотечественников свой край и его богатую историю, попутчики вели список обнаруженных по дороге исторических памятников; встречаясь с населением, горячо призывали к прогрессу и реформам (Bin Hāshim 1931: 8–64). Однако неизменная триада — правовые документы, поэзия, генеалогии — присутствует и в этом тексте.

Последняя из рассматриваемых книг данного жанра — самая поздняя по времени, более консервативна по форме и содержанию, чем предыдущая. Это рихла Джа‘фара б. ‘Алауи б. Мухаммада б. Ахмада ал-Михдара в Наджаф, ал-Куфу и Карбалу (al-Miḥdār 1995). Родившийся на острове Ява в 1337/1918–1919 г. прямой потомок имама Ахмада б. Мухаммада ал-Михдара и родственник знаменитого Хусайна ал-Михдара, вазира султанов ал-Ку‘айти, сайид Джа‘фар бывал в разных странах Азии и Африки, но в названии упомянул только Ирак.

Путешествие началось 29 июня 1972 г. Промелькнули Аден Таиз, Сана, Ходейда, Джидда, Таиф, Мекка, Медина, ар-Рийад. Из Багдада наш странник отправился на юг Ирака. Заглянув в Дамаск и Бейрут, он вернулся домой бейрутским самолетом. Такое внимание к стране Тигра и Евфрата вызвано тем, что родоначальник сайидов Хадрамаута Ахмад б. ‘Иса прибыл туда в X в. из Басры, за что и получил прозвище ал-Мухаджир, или Совершивший хиджру. Сайид Джа‘фар специально проделал в XX в. путь на родину своего предка, чтобы ответить критикам-радикалам, отрицавшим происхождение южноаравийских сада от Пророка и находившим в их суннизме шиитскую подоплеку. В прозе и стихах сайид Джа‘фар пишет о причинах переселения ал-Мухаджира в Хадрамаут (al-Miḥdār 1995: 39–49), о чистоте суннизма сада (Ibid.: 50–61); укрепляя их родословие (Ibid.: 62–66), он настаивает на их происхождении от Хусайна б. ‘Али (Ibid.: 94–99). Книга увидела свет, когда на юге Йемена завершился переход от социалистической утопии к надежде на новое исламское возрождение (Bā Mu’mīn 2001: 401–420).

Герои рихли совершают не географическое путешествие, а духовное паломничество. Подобно суфийским путникам, они

движутся от одного места памяти к другому (от себя — к Богу), встречая на пути единомышленников и оппонентов, наставляя учеников, открывая соотечественникам глаза на родной край и знакомя братьев арабов с простыми нравами и глубокой верой Хадрамаута. По крайней мере именно так выглядят главные персонажи — в трактовке своих сыновей или в собственном отражении. По существу, рихла как жанр — это отчет героя об освоении культурного пространства. А в культурном пространстве Хадрамаута, подчеркивается в текстах локальной рихли, имеются все духовные святыни, необходимые путнику, кроме главных исламских святынь — Мекки и Медины, находящихся за пределами ареала.

6.3. Периферия

Помимо ближней периферии хадрамейцы издавна осваивали дальние края, прославившись предприимчивостью и смелостью. Их культурная ойкумена непредставима без Индии, Юго-Восточной Азии («Ява» и «Сингапур»), Восточной Африки («Кения»), Магриба, России¹¹. Посмотрим, насколько эти направления освоены поэзией Хадрамаута и отражены в его культурной памяти.

Индия (*Хинд*) и ее население (*хунуд*) описаны в классических сочинениях средневековых арабских путешественников в прозе и стихах: например, у неизвестного «купца Сулаймана» (IX в.) или авторов X в., жителя Басры Абу Зайда ас-Сирафи и персидского капитана из Хормуза Бозорга ибн Шахрийара, создателя знаменитого труда «Чудеса Индии» (Крачковский 1957: 141–144). Для них Индия представлялась благословенной страной, горы которой сложены из яхонтов, а леса состоят из благовонных деревьев, краем жемчуга и самоцветов, слоновой кости и сандалового дере-

¹¹ Россия отражена в устной прозаической традиции (см. гвардейцев-циклопов русского царя в разделе 3.2 и самовары из Тулы-Бухары в разделе 3.3), а также в современных анекдотах, коротких рассказах и публицистике, см.: (Родионов 2006а: 207–218; 2013: 23–30).

ва, нарда, мускуса, амбры и камфары, земель изобильных плодов и орехов (Bin ‘Aqil B 1999: 71–77).

Сравнительно часто Индия упоминается и в фольклоре Южной Аравии — стихотворениях на разговорном языке, песнях и поговорицах. Между жителями двух регионов издавна существовали культурно-экономические контакты, выражавшиеся прежде всего в неуклонном продвижении южноаравийцев на восток — в западную, центральную и южную Индию, на Шри-Ланку и далее вплоть до Явы, Сулавеси, Бали, Малайзии, Сингапура, Тимора. Решающую роль в названном процессе играли жители Хадрамаута, среди которых в XVI — первой половине XX в. особой активностью отличались потомки пророка Мухаммада и выходцы из южноаравийских племен. Начало южноаравийской миграции в исламское время локальные историки относят к VIII в., подчеркивая, что на первых порах она была малочисленной (al-Bakrī 1957: 239).

Попадая в новую среду, мигранты опирались на мусульманское население принимающей страны. *Сада*, пользовавшиеся огромным уважением местных мусульман, занимались распространением и «очищением» ислама (начиная с индийских городов Биджапур, Ахмадабад, Сурат), выполняли функции шариатских судей, основывали суфийские ордены. Выходцы из племенной страты, *кабили*, служили наемниками в армиях местных правителей. Все группы хадрамитов, включая *масакин* (социально бедных, т.е. не имеющих права владеть землей и рабами) и *ду‘афа* (социально слабых, т.е. не имеющих права носить оружие), занимались на новом месте торговлей — арабскими лошадьми, жемчугом и другими товарами (al-Qu‘ayṭī 1996: 76–88). В эмиграции нарушались строгие традиции Хадрамаута, такие как иерархия занятий и закон брачных соответствий: потомок Пророка записывался в наемники, а *кабили* мог собирать подати с целой области от имени местного правителя.

Среди прочих *кабили* выделялись племена йафиитов. Йафииты, или йафи‘, группа родственных племен химйаритского происхождения, из страны Йафи‘, горной местности к западу от Хадрамаута (Shihab 2001: 8–14). Часть населения занята террасным

земледелием на крутых склонах. Самые высокие из вершин этой страны, ал-‘Урр, Самар и др., достигают почти трехкилометровой высоты. Как горцы многих уголков нашей планеты йафи‘ отличаются суровым и воинственным нравом, хорошо владеют оружием и охотно служат наемниками за пределами своей родины.

Йафиитская экспансия в Индию началась с освоения соседнего Хадрамаута, куда отряды йафиитов, как уже упоминалось (2.5), были приглашены одной из противоборствующих сторон в местных усобицах, после чего йафииты получили земельные наделы от победителей и обосновались в Хадрамауте навсегда. Первая волна йафиитов прижилась и получила название *тилид*, т.е. урожденные, местные, в отличие от новых йафиитских переселенцев, которые до сих пор называются *гурба*, чужаки (см. 2.5). Те же термины применяются в Хадрамауте, чтобы обозначить степень усвоения заимствованных вещей или идей. Так, сельскохозяйственная культура бурр (вид пшеницы *Triticum vulgare*) сначала была *гурба* и вызывала недоверие, пока не стала «своей», превратившись в *тилид*.

Уже из Хадрамаута йафииты устремились в Индию. Из хадрабийских портов аш-Шихр, ал-Мукалла и оманского Маската хадрабийские, махрийские и оманские мигранты направлялись в индийские порты Барода, Броч, Сурат, Даман, Бомбей, используя сезон муссонов март-апрель и октябрь.

В Индии йафииты становились частью хадрабийской общины, которую британские наблюдатели долгое время обобщенно называли арабской. Она делилась на три категории — на первом месте стояли *усули*, или *вилайати* — «чистые» арабы, рожденные от отца и матери, родившихся в Аравии, далее следовали *мувалладин* — полукровки, у которых мать — местная уроженка, и наконец, *муджалладин* — результат брака муваллада с местной женщиной.

Сначала британцы относились к арабским наемникам свысока, полагая, как Александер Уолкер (Hartwig 2000: 125), что они ничего не знают о военной науке, что их фитильные мушкеты из рук вон плохи, а их укрепленные форты — на примере лучшего из них в Бароде — не выдерживают никакой критики. В это время

колониальная администрация считала наемников из Хадрамаута «невероятно свирепыми варварами», которых надо разоружить и депортировать в Аравию (Ibid.: 136). Мусульманские правители Индии, например низамы Хайдерабада, напротив, выбрали своей опорой «арабов», которых в 1849 г. здесь было не менее пяти тысяч (Khalidi 1997: 74). По данным источника XVIII в., им выплачивалось самое большое жалование — 18 рупий в месяц, тогда как португальский наемник ежемесячно получал 15 рупий, сипай (воин-индеец, обученный европейцами) — 8, маратх или уроженец Декана — 6 (Khalidi 1997: 72). Британские наблюдатели ставили «арабов» по боевым качествам выше, чем прирожденных воинов патанов-рохилла и сикхов (Hartwig 2000: 231). Вооруженный фитильным мушкетом на сошках, из которого он мог отстрелить голову змее, двумя прямыми мечами, двумя или тремя кривыми кинжалами-джамбиями и небольшим круглым щитом из жесткой кожи, обитой медными бляхами, «араб» наводил страх на местных воинов. Они еще кое-как держались при свете дня и под командованием британских офицеров, но разбежались в панике, если «арабы» неожиданно нападали ночью (Khalidi 1997: 71).

Хайдерабадские низамы второй половины XIX в. выделяли трех арабских командиров — выходцев из Хадрамаута — джемадаров из племен ал-Касири, ал-‘Аулаки и йафиитами ал-Ку‘айти. Все трое, выгодно породнившись с местными богатыми семьями, а также благодаря успешной финансовой деятельности, сумели достичь весьма высокого положения при хайдерабадском дворе. Став кредиторами низама, они выдвинули условие, что за каждый одолженный *лакх* (100 000) рупий помимо значительных процентов (около 30 годовых) арабское войско увеличивалось на 400 человек (Hartwig 2000: 201–208).

Понимая, что англичане будут всемерно ограничивать влияние хадрабийской общины, три названных джемадара сосредоточились на делах родины и, опираясь на ресурсы, полученные в Индии, начали борьбу за создание своих государств в Хадрамауте. Первым выступил джемадар ал-Касири, чья династия уже основывала султанаты в Хадрамауте в средние века, затем в игру включились джемадары ал-‘Аулаки и ал-Ку‘айти. Напомним, что

в результате долгих усобиц в 1880-х годах победили йафииты ал-Ку‘айти. Султанат ал-Касири сумел поставить под контроль лишь часть внутреннего Хадрамаута, не имевшего выхода к морю, причем международная политика ал-Касири всецело зависела от их йафиитских соедей-соперников. Ал-‘Аулаки не сумели удержать в Хадрамауте и покинули свой последний анклав в ас-Сидат (al-Batati 1989: 23–38; Hartwig 2000: 255–300; Rodionov 2007: 53–61).

Победа ал-Ку‘айти во многом определялась тем, что после некоторых колебаний британская администрация решила сделать на них ставку. Проверку на лояльность арабские наемники держали во время событий 1857 г., когда они не встали на сторону мусульманских повстанцев-моджахедов, объявивших джихад англичанам. «Мы приехали сюда ради денег, а не ради сражений за веру», — заявили джемадары (Khalidi 1997: 78).

Отношение южноаравийцев к Индии, в котором сочетается чувство превосходства над местными жителями и ощущение тесной связи с индийскими делами, отражены в двух пословицах, бытующих в Хадрамауте по сей день. Первая из них не вполне политкорректна: «Нет в рисе силы, а в индийцах — мужества» (mā fī rūz quwwa wa- mā fī hunūd muruwwa). Ввозимый в Южную Аравию из Индии рис был поначалу дорог и воспринимался местными жителями как *гурба* в отличие от лепешек из дурры, еды настоящего мужчины. Словом «мужество» передан термин, обозначающий традиционный набор качеств арабского героя (Родионов 1988а: 60–65). Вторая (прозаическая) пословица не требует комментариев: «Когда в Индии пожар, житель Хадрамаута молит “Упаси Аллах от его вреда!”» (Bin ‘Aqil 1999: 70).

Мужчину из южноаравийских племен с детства учили метко стрелять, орудовать кинжалом, танцевать и слагать стихи на разговорном арабском. Поэтому лучшими стихотворцами здесь слышат кабили, а лучшими из них нередко называют йафиитов (Bin Halis 1993: 6–27). Широко известны их замили, касыды и лирические стихотворения, которые часто становятся песнями, исполняемыми под тростниковую флейту *шабабу*, сдвоенную дудочку-*мизмар* или лютню *алат ал-‘уд* (Родионов 2009а: 25, 32–43, 45–46,

116–117). Эти песни популярны в странах Персидского залива, в Пакистане, у мусульман Индии, в Малайзии и Сингапуре (Bin ‘Aqil 1999: 79–84).

Йахйа ‘Умар ал-Гамали, или Абу Му‘джиб, считается одним из самых одаренных йафиитских поэтов и одним из самых известных в Южной Аравии. Впрочем, о жизни его известно очень мало. Сарджент в своей «Прозе и поэзии из Хадрамаута», ссылаясь на калькуттский «Journal of Asiatic society» за 1907 г. (Serjeant 1951: 64), сообщает, что поэт жил в Санае, откуда отправился в Индию, обосновался в княжестве Барода, где и женился. Прожив с женой всего 12 дней, он развелся и уехал в Калькутту, Мадрас и другие места. По прошествии 16 лет вернулся в арабскую колонию Бароды, где, по слухам, чуть не взял в жены собственную дочь, которая узнала его, так как всякую свою песню он начинал словами «Говорит Йахйа ‘Умар». Он увез ее в Южную Аравию и выдал за муж за одного из своих соплеменников. Сарджент предполагает, что поэт, скорее всего, происходил из йафиитов Хадрамаута, а не из страны Йафи‘ (Ibid.). Одни краеведы Хадрамаута, например Мухаммад Ба Матраф (Ba Maṭraf 1057: 254–255), согласны с британским исследователем, другие пишут, что поэт, не ужившись со своей мачехой, перебрался в Хадрамаут из Йафи‘, когда ему не было и двадцати. Большинство биографов утверждают, что он жил в конце XI в. хиджры, т.е. в конце XVII в., другие значительно «омолаживают» его (Bin ‘Aqil 1999: 15–16).

Стихи Йахьи ‘Умара публиковали Карл Ландберг и Сарджент, его диван издавали и комментировали бахрейнский певец Мухаммад Бин Фарис и журналист из ал-Мукаллы Бадр Бин ‘Акил, посвятивший книгу творчеству нашего поэта, песни которого были записаны на пластинки фирмами «Odeon», «Aden Crown» и «Bahrain Group» [Landberg 1901: 4, 25, 37; Serjeant 1951: 64, 68, (араб. паг.) 90–93; Bin ‘Aqil 1999].

Чем популярнее южноаравийский поэт, тем больше стихотворений приписывает ему традиция. Мы не можем быть уверены, что всякий текст, предваряемый словами «Говорит Йахйа ‘Умар», принадлежит нашему поэту. Тем не менее из корпуса его текстов можно попытаться извлечь дополнительные сведения о его био-

графии. В своих стихах поэт упоминает множество географических названий, которые дают некоторое представление о главных стоянках на его пути: Йафи¹, Таиз, Аден, Хадрамаут, Сана, Моха, Ходейда, Джидда, Оман, Бахрейн, Басра, Персия, Индия, Синд (Bin ‘Aqil 1999: 37–41). Везде он воспевае прекрасных женщин: так, в ал-Мукалле он влюблен сразу в четырех. Одна из них подобна кобылице, звенящей ножными браслетами. Другая — франкское ружье, громко и метко стреляющее¹². Третья как золотой перстень на пальце, а четвертая словно восходящая луна в середине месяца шаабан (Bin ‘Aqil 1999: 25–26).

В Индии Йахья ‘Умар, как и многие из его единоплеменников, вероятно, служил наемником. Отсюда постоянные военные сравнения, когда нос красавицы сравнивается со старинным дорогим кинжалом. Эту строку почти буквально повторяет упомянутый в сноске Салах ал-Ку‘айти (Bin ‘Aqil 1999: 16, 44, 74; Родионов 2009а: 78), а поэт Ху ‘Алави, обращаясь к жестокой возлюбленной, передает этот образ так: «Ты причиняешь мне мучения, о индийский клинок!» (Bin ‘Aqil 1999: 46).

Несмотря на то что Йахья признавался, что не говорит и не понимает «по-раджпутски» (Bin ‘Aqil 1999: 73), индийские слова вошли в его поэтический лексикон, позволяя создавать изощренные аллитерации, вдохновлявшие стихотворца и его продолжателей на создание песен и вокально-поэтических импровизаций дана-дан (Serjeant 1951: (араб. паг.) 90–93; Bin ‘Aqil 1999: 74–76; Родионов 2009а: 40–43). Иноязычные заимствования включают не только реалии, усвоенные поэтом на индийских базарах, например *баз банкале* — «бенгальская ткань» (Bin ‘Aqil 1999: 75), но и дают возможность для любовной игры: «Сказала мне *нахи* («нет». — *М.Р.*), но не объяснила мне, что это значит» (Ibid.: 74).

Важнейшее стихотворение Йахьи ‘Умара, связанное с Индией, зачин которого вошел в поговорку, включено в его диван (Bin ‘Aqil 1999: 74) и время от времени публикуется в периодической печати¹³. Ниже оно приводится в моем почти дословном переводе:

¹² Ср. с более поздней любовной касыдой другого йафиита, султана Салаха ал-Ку‘айти: (Родионов 2009а: 74–82).

¹³ Без последнего бейта см в: (Yahya ‘Umar 2003: 3).

Сказал Йахйя ‘Умар: Если б Индия была в Йафи’!
На земле Йафи’ лучше для вас, уроженцы Хиндустана.
Мои сородичи происходят из бедной страны,
И когда я покидаю вас, мне говорят: «Это сердце сейчас вернется».

Сколько раз, когда я спускался и поднимался вместе с кораблем,

Играли со мной волны моря [, полного] жемчугов и кораллов!
Море не знает любви, и влечение не утоляется,
По отношению к влюбленному, охваченному восторгом и страстью.

Его рвение с молодых лет заставляло меня грустить
От любви кочевой, а не от любви к отрицанию.
Ночь лишала сна, и вечер его чурался.
Каковы известия [с родины]? И почему этот индеец дремлет?
Я вспомнил, тоскуя сердцем, горы Йафи’,
Тоскуя по сородичам, любимым и друзьям,
По земле, люди которой, как тигры отважны,
По дождям, которые изливаются в Йафи’ на землю,
По каждому сеятелю в долине и сеятелю в горах,
Танцуют ветви под [звуки] тростниковых дудок пастухов.
Погляди на места, где свирепствует холодный ветер;
Пусть Аллах пошлет им обильный дождь в меру,
А когда мой привет достигнет тебя, о луна, взойди
Над высокими горами и закатись над долинами.
Привет от сердца влюбленного, которое страдает и желает
Каждому богатства и прелестную и статную возлюбленную.
И пусть страна исполнится миром от одной ее широкой границы до другой:

От Лахджа до Абйана и от Радфана до Радмана.
И скажи им: пусть [пожелания] моего сердца для них осуществятся

И вернутся к ним с помощью Возвышенного, Милостивого.
Я с вами, Высокие и Непрístupные!
Передайте привет — им и индийской луне [в месяц] шаабан.

Кроме эффектного начала в стихотворении почти ничего не говорится об Индии. Зачин сформулирован так, что его можно истолковывать многозначно: то ли поэт хочет, чтобы его бедная отчизна была также щедро наделена природными богатствами, как Индия, то ли, томясь на чужбине, мечтает перенестись в страну своего детства, не покидая Бароды. Последнее вероятнее всего, ведь, судя по идиллическому описанию Йафи', эта земля не нуждается в красотах Индии, даже жителям Хиндустана на ней было бы лучше, — всерьез утверждает поэт. Помыслы его устремлены к горам и долинам Йафи', и он недоумевает, почему с ним рядом дремлет индеец (или индианка, если принять во внимание арабийскую традицию обращаться к возлюбленной в мужском роде: не «она», а «он»). Может быть, к индийским реалиям относится и упоминание о храбрых йафиитских мужах-тиграх/леопардах.

Почти все живые и конкретные детали этого стихотворения относятся к стране Йафи', что позволяет не согласиться с предположением Сарджента и его хадрабийских единомышленников о родине поэта. Вряд ли Йахйя 'Умар — родом из Хадрамаута, скорее он из страны Йафи', а в Хадрамауте он был в свое время не более чем пришлый йафиит *гурба*. Заканчивая стихотворение, он восклицает: «Я с вами, Высокие и Непрístupные!». Это выражение (дословно: «Ба Фари' и Ба Мани'») можно понять как имена двух йафиитских родов либо как определение горных вершин или прелестных и статных красавиц, которых поэт сулит своим сородичам. Однако последние слова в стихотворении Йахьи 'Умара обращены к сверкающему женственному лику индийской луны.

Индийская тема, как уже говорилось выше, звучала в творчестве других йафиитских поэтов, продолжателей, а часто и подражателей традиций Йахьи 'Умара. Сегодня в Йафи' регулярно происходят фестивали йафиитского народного наследия, на которых исполняются танцы, звучат песни, и поэты читают свои замили и касыды. Там можно услышать многие выражения из стихов Йахьи 'Умара — про мужей, отважных, как тигры/леопарды, и обязательные еще с доисламских времен метафоры дождя-щедрости, упоминания о жемчугах и кораллах и т.д. (Суворов 2003: 113, 155, 157, 161).

Современные поэты-йафииты воспевают свою родину Йафи', сетуют на то, что, несмотря на очевидную этнокультурную целостность, она не составляет единой административной единицы, а разделена между двумя йеменскими провинциями, Лахдж и Абйан. Но об Индии вспоминают, только если речь идет об исторической борьбе ал-Ку'айти за власть в Хадрамауте. Однако, пока в Индии существуют южноаравийские общины, как в Хайдерабаде, Керале и других местах, индийская тема снова может на какое-то время оказаться в поле внимания поэтов Йафи' и Хадрамаута. Залогом этому служит неослабевающая популярность песен и стихов Йахьи 'Умара, сочетавшего в своем творчестве неукротимый племенной дух (кабвала), глубокое религиозное чувство, неподдельный лиризм, непринужденность интонаций и мастерское владение формой. КП Хадрамаута апроприировала этого поэта, сделав его своим: чужак *гурба* превратился в *тилид*. Хадрамиты находят в его стихах не имена и факты, а чувства кочевой любви и ностальгии, шум дождя, покачивание корабля, мерный рокот волн, танец ветвей, пенье тростниковых дудок.

Если Индия связана для хадрамитов со стихами Йахьи 'Умара, то Ява (в арабском произношении «Джава») — с касыдами, которыми обменивался поэт Ба Йа'шут со своими земляками. Фрагменты его стихов привел Сарджент (Serjeant 1951: 64–65, 104–105), одну из касыд напечатал Джа'фар ас-Сакаф (al-Saqqaf J n.d.: 79–80), две касыды и адресованная ему касыда Ахмада б. 'Али Бин Джунайда с переводом и комментариями — в нескольких моих публикациях (Родионов 1994а: 172–174, 198–200; Родионов 2009а: 109–111, 131–133; Rodionov 2007: 186–189).

Таримские информанты Сарджента кроме некоторых текстов аш-Шубайра знали только, что он «мискин», т.е. выходец из неполноправной социальной страты, и что род Ба Йа'шут известен в местечке ал-Гураф в Вади Хадрамаут близ Сейуна (Serjeant 1951: 64). Остальные сведения о поэте содержатся в его стихах. Салим Абу Мубарак аш-Шубайр Ба Йа'шут отправился на заработки в яванский город Черибон, где в своем доме сохранил йеменские обычаи. Именно в Черибон, «несравненный по архитектуре», посылает ему свою касыду поэт Бин Джунайд из Солы, другого

центра хадрабийской общины на острове. Аш-Шубайр говорит о том, что его род находится под покровительством племени нахд: «Родословие мое от Йа‘шутов, нахдийцы мне братья». И действительно, упомянутые в стихах деревушки Зукайка и Шардж ал-‘Анин у горы Шан‘а, как рассказали мои собеседники, являются местом проживания рода ал муханна из племени нахд, т.е. поэт связан не с центральной, а с западной частью Вади, где имеется деревня Рамлат ал-Йа‘ашита. На хадрамаутском западе про поэта ходит немало анекдотов, а время его жизни определяется как первая половина XX в.

В стихах аш-Шубайра привязанность к родине соединяется с горькой иронией по поводу ее бедности и свирепости племен («Пусть будет с тобой Бог на черном плато, // коварном плато, камни коего остры со всех сторон.// Как вернешься туда, к тебе придут // одни с тюрбаном на голове, другие с непокрытыми головами»). И в другой касыде: «Восточнее Шан‘а ты не встретишь обходительных — // лишь быстрых на выхватывание [кинжала] из ножен. Поднимайтесь на оба склона!» Призыв ‘irfa’w yā tārfeyn звучит в долине, когда по ней несется *сайл* — поток дождевой воды, сорвавшейся с плоскогорья, спастись от которой можно, только взобравшись на крутые борта вади.

У поэта преобладает восхищение перед богатой природой Явы. Джинн поэзии («О мой Хаджис! Я привык, что ты отзываешься сразу») подсказал ему такие слова: «Наша мать [Ява] — добрая. Каждый, кто покидает ее, вернется. // Здесь айва, здесь жизнь приятна, // и фонари в каждом переулке зажигаются». Но брат аш-Шубайра, презирая яванский достаток, утверждал, что тюрк с заплесневелым хлебом дома лучше, чем любые яства на чужбине, а Бин Джунайд говорил, что хадрабийские «финики и медоносы // слаще риса и жирного мяса».

Обратимся теперь к восточному направлению хадрабийской эмиграции.

Очевидно, что на глубину и яркость культурных стереотипов, которые создает и которыми оперирует КП, влияет интенсивность социокультурных контактов. Так, жители Хадрамаута, на протяжении ряда столетий вовлеченные в межрегиональные мигра-

ционные процессы, получили детальное представление о таких районах черного континента, как Восточная и Северо-Восточная Африка (Freitag 1997). Хадрабийские *сада*, как потомки Пророка, определяли жизнь мусульман на Коморских островах и на Мадагаскаре, хадрабийские купцы, торговцы, ремесленники и разнорабочие образовывали влиятельные общины в странах Африканского Рога, на Занзибаре, в Танзании, Кении. Последнюю называли «Явой для бедных», ибо дорога туда обходилась намного дешевле, чем в Индонезию.

Контакты с англо-египетским Суданом были настолько тесными, что возникло понятие *судано-йеменцы* (*sūmānīyūn*), применяющееся не только к тем, в чьих жилах течет кровь этих двух народов, но и к судано-йеменской музыке, фольклору, зрелищным искусствам и просветительскому движению первой трети прошлого века (Ghanim 1994: 123–170). Сторонники объединения и модернизации Хадрамаута приглашали суданских просветителей в свою страну и в хадрабийскую диаспору для создания школ, оказавших заметное влияние на новое поколение хадрабийцев. В египетской общине выходцев из Хадрамаута выделялись религиозные деятели, историки (например, не раз упомянутый автор пятитомной «Истории хадрабийских поэтов» ‘Абдаллах б. Мухаммад ас-Саккаф), литераторы, часть из которых разделяла идеи исламских реформаторов, объединившихся вокруг Мухаммада ‘Абдо.

Сложнее обстояло дело с арабскими странами к западу от Египта, где британское влияние вытеснялось итальянским, французским и испанским. Непосредственных контактов с этим регионом в новое и новейшее время у жителей Хадрамаута было гораздо меньше, тем легче создавались и поддерживались устойчивые культурные стереотипы. В КП Хадрамаута Магриб — родина сильных колдунов, общающихся с джиннами, ифритами и другими сверхъестественными силами, страна знатоков черной и белой магии, создателей талисманов (Rodionov 2010b: 293–301). В этом отношении хадрабийцы видят сходство между своим отечеством и Магрибом, ибо репутация колдунов и колдуний Хадрамаута, Сокотры и Махры в арабском мире также хорошо из-

вестна. Более того, в Хадрамауте считают, что многие магические навыки и технологии пришли на север Африки с аравийского юга вместе с арабскими племенами, среди которых неизменно выделяют «исконно хадрабийские».

К ним, например, относят племя бану хилал, отправившееся вместе с бану сулайм в «поход на Запад» — из Аравии в Магриб в XI в., окончательно утвердив там арабскую культуру в качестве доминирующей. Память об этом походе хранит народная эпопея об Абу Зайде — корпус прозаических и стихотворных текстов, передающихся в устной и письменной форме и разделяющийся на три больших части — *сира*, или жизнеописание, *рихла*, или переселение, и собственно *тагриб*, или поход на запад.

Известнее всего египетский извод эпопеи об Абу Зайде ал-Хилали, о котором арабист-литературовед И.М. Фильштинский писал: «Согласно историческим источникам, бедуинское племя хиляль с древнейших времен кочевало в Центральной Аравии, а в X в., возможно из-за недостатка пастбищ, перебралось в Египет и обосновалось в Дельте, откуда фатимидский халиф аль-Азиз <...> переселил его в Верхний Египет. В середине XI в. один из фатимидских халифов, желавший наказать вышедших из повиновения североафриканских правителей Зиридов, а заодно избавиться от беспокойных кочевников, направил племя хиляль на запад» (Фильштинский 1991: 628). Версии эпопеи, основанной на устных преданиях, были знакомы уже Ибн Халдуну (1332–1406) и бытуют или бытовали до недавнего времени помимо Верхнего Египта в Ливии, Тунисе и Алжире.

Однако у части арабизированных жителей Магриба сохраняется представление о том, что свой поход бану хилал начали не из Неджда и Хиджаза, а из Йемена. Так, уроженцы аз-Заба на юго-западе Туниса и северо-востоке Алжира считают себя йеменскими химйаритами, мигрировавшими в Магриб в доисламскую эпоху, пытаясь обосновать эту генеалогию особенностями своего разговорного языка и фольклора и цветом кожи (Микульский 2010: 130–132).

В Хадрамауте уточняют, что поход на Запад начался не просто из Йемена, а из северо-западных районов Вади Хадрамаут.

Вот что писал о цикле поэм, посвященных Абу Зайду, Сарджент: «Проведя одну ночь в Хайнине, я встретил там человека из племени нахд, который помнил наизусть тридцать или сорок поэм из этой группы <...> Происхождение бану хилал здесь связывают с местностью, лежащей западнее, хотя султан Али ибн Салах [ал-Куайти] из ал-Катна говорил мне, что этого не могло быть, так как хорошо известно, что бану хилал происходят из аднанидов Неджда. Однако локальная традиция противоречит этому, что до известной степени подкрепляется локальной топонимикой. Южнее ал-Хауры, например, есть ‘Ард Бу Зайд. Общее мнение утверждает, что к остаткам бану хилал относятся жители Нисиина в вади Марха, племя бин мади в вади ‘Амд, жители Тимхана, Хибры и ал-Ваджара и т.д. <...> Говорят, что в Хайнине осталось только двое из тех, кто помнит все поэмы про бану хилал, и они отнюдь не молоды. Надлежало бы сохранить поэмы, пока это возможно, ибо традиция может умереть вместе с ними». Как указывает британский ученый, первым из европейцев к этой традиции обращался шведский исследователь Карло Ландберг в самом начале прошлого века (Serjeant 1951: 12, 16).

В 1975 г. местные краеведы последовали рекомендации Сарджента и сделали магнитофонную запись «Сират Абу Зайд ал-Хилали»: текст хилалийского эпоса прочел по памяти *рави* (передатчик стихов) из Хайнина Салим ‘Али б. Са‘ид Бин Муханна. Через пять лет в издании Хадрамаутского отделения Йеменского центра культурных исследований вышел арабский вариант книги Сарджента «Проза и поэзия из Хадрамаута» (переводчик Мухаммад Дахи), которую редактировал и снабдил предисловием выдающийся краевед Мухаммад Ба Матраф (Serjeant 1980). После этого локальная версия происхождения бану хилал стала для большинства грамотных хадрамитов неоспоримым фактом. В январе 1993 г. в вади Марха (провинция Шабва, когда-то часть древнего Хадрамаута) «по следам забытых хилалитов» побывал итальянский арабист Джованни Канова, записавший там поэтический фрагмент, в котором хилалит султан Хасан, отправляясь на запад, прощается с родиной, гордится славными делами и перечисляет тех, кто остался дома (Canova 1993: 194–213).

В октябре 2003 г. вместе с краеведами братьями Бин ‘Акил, ‘Абд ал-‘Азизом и ‘Абд ар-Рахманом, я провел несколько дней на северо-западе Хадрамаута, на старом караванном пути, который здесь называют Фуха (жерло, устье). Из Ка‘уды, центра нахдийцев, он идет до Хайнина, столицы Хадрамаута при султани Бадре Бу Тувайрике, и далее — в Магриб. В сонном Хайнине у обновленной куббы шайха Ба Исхака мы беседовали с его потомком, школьным учителем, о судьбе хилалитского эпоса. Учитель отослал нас к Салиху б. ‘Абдаллаху из рода Ба Хувайл, наследнику старого *рави* и его рукописей. Салих уверил нас, что в заброшенном Хайнине ничего не осталось: рукописи и память о хилалитах переместились в город ал-Катн, куда, кстати, переехали и представители известного рода Ба ‘Атва, профессиональные знатоки охотничьей поэзии *бани мигра*.

Итак, хилалитская эпическая традиция, как и предсказывал Сарджент, умирает, живо лишь поэтическое наследие Бу ‘Амира и ал-Хумайда б. Мансура, которым приписывается хилалитское происхождение. Вместе с тем КП Хадрамаута хранит свидетельства о действительных и мнимых связях с Магрибом, находящие отклик у части арабизированных жителей Северной Африки. Особенно наглядно эта перекличка заметна в словесном и музыкальном фольклоре. В обоих концах арабского мира используется андалузская строфа (*мувашишах*), хадрабийский музыкально-поэтический жанр *дан* — импровизация поэтов на заданную музыкальную тему — обрел новую жизнь в Алжире и Мавритании.

Из поэтов африканской эмиграции, мысли которых были обращены к покинутой родине, выделяется острой социальной направленностью Хамис Салим Кинди. Выходец из ал-Гурфы, он трудился в Сомали, посылая домой стихотворные отклики на злобу дня, тут же перекладывавшиеся на мотивы *дана*. Когда в 1940 г. британские самолеты бомбили ал-Гурфу, чтобы принудить к миру мятежного касирида ‘Убайда Салиха Бин ‘Абдата (ум. в 1963 г.), рассчитывавшего на быструю победу держав оси, Кинди написал: «Превратили тебя, о ал-Гурфа, в подобие Берлина // мистер Инграмс и Чемберлен. // Они уподобили тебя ал-‘Абру, // [думая, что]

от метания бомб ты сдашься» (raddū-sh yā-l-ghurfa kamā berlīn // mistar ngrāms hū wa-shambarlīn // hum qayisū-k al-‘abr // min ramyi l-qanābil bā twaddīn) (al-Sabban 1979: 21; Rodionov 1996: 127, 131; тексты Кинди см.: Ba Wazir A 1990: 39–57).

В то время Н. Чемберлен был премьер-министром Великобритании, а Г. Инграмс — политическим советником обоих султанов Хадрамаута. Ал-‘Абр — район, где британские самолеты бомбили непокорное племя ас-сай‘ар. Строки эти прочно вошли в КП.

6.4. Ландшафт жизни и смерти

Итак, народная этимология истолковывает топоним Хадрамаут как «пришла смерть» (Rodionov 2010: 341–344); со смертью или глаголом «умереть» Хадрамаут рифмуется во множестве стихотворений и пословиц, например «От смерти бежал да в Хадрамаут попал» (yā shārid min al-mawt ilā Ḥaḍramawt), см.: (al-‘Amiri 2001: 267, № 1960). Этот культурный ареал можно назвать ландшафтом жизни и смерти, по крайней мере именно таким изображает его локальная КП (Rodionov 2013: 168).

Жизнь связывается здесь с дождем, ниспосылаемым милостью Божией (raḥma) по сезонам (mawāsīm) звездного календаря, а также с орошением (Погорельский 2010), обеспечивающим пропитание смертным. Люди получают жизненную силу (baraka) от Божьих угодников (awliyā¹⁴), чьи могилы¹⁴ следует посещать, руководствуясь календарем паломничеств.

Смерть воспринимается как переход из круга этой жизни в жизнь последующую, осуществляемый через некую преграду — barzakh (Коран 23: 102; 25: 55; 55: 20). Согласно исламской традиции, *барзах* — это «самый худший из колодцев», где томятся души грешников и лицемеров перед отправкой в геенну огненную, смердящую серой, и находится он на юго-востоке Вади

¹⁴ О типологии посещаемых гробниц Хадрамаута и о конкретных святилищах см., напр.: (Rodionov 1997a; 1999; 2001; 2004; 2010).

Хадрамаут, близ могилы доисламского пророка Худа, в небольшой долине Бархут (Barhūt): там расположен одноименный колодец (Bi'r Barhūt), или естественная пещера (al-Sabban 1998: 15–16 араб. паг.; Rentz 2001, I: 1045a).

Движение в культурном пространстве Хадрамаута как ландшафте жизни и смерти — это прежде всего циркуляция влаги, оживляющей мертвую землю и на недолгий срок превращающей сухие русла-*вади* в быстротекущие реки. В сезоны дождей и дождевых потоков-*сайлей* здесь воспроизводится акт сотворения мира, изначально совершенный божественным глаголом. Все места посещений (ед. ч. *mazāg*) и памяти в этом ландшафте так или иначе связаны с водой. Археологический материал и этнографические данные (Седов 2005: 109–174, 302–306; Zarins 2010; Rodionov 2010a) позволяют утверждать, что символизм жизни, смерти и погребения играл в этом культурном пространстве ареалообразующую роль задолго до ислама, а сам ареал был гораздо шире Хадрамаута, включая Махру, Дофар, Сокотру, Мусандам и некоторые другие районы Юго-Восточной Аравии (Lancaster 2010; Newton 2010; Vasilkov 2013; Rodionov 2013).

Для пересечения нашего культурного ландшафта выберем из множества маршрутов путь, начинающийся на юго-западе от Вади Хадрамаут, проходящий через основную долину и заканчивающийся на юго-востоке, у могилы пророка Худа (см. рис. 2–3). Все места паломничеств на этом пути имеют статус *хауты* (ḥawṭa) — заповедной территории, где запрещено нарушать мир (см. 1.2). На всем пути странника встречают *сикайи* (siqāya) — сооруженные на пожертвования резервуары для питьевой воды, из которых можно утолить жажду (рис. 17).

Начнем с плоскогорья Кор Сайбан, известного мемориальным комплексом в честь Повелителя Дожда (Mawlā Maṭar). Комплекс находится на территории племени сайбан, утверждающих, что они автохтонное население юго-восточного Хадрамаута. Обряд паломничества к Повелителю Дожда сохранил архаичные доисламские черты, типичные для всего ареала.

Осенью 1991 г. этнографическая группа российской экспедиции изучала комплекс Маула Матар, выбрав своей базой деревню

Байна-л-Джибал (Муждугорье), где проживало тогда около сотни сайбанитов из ал-марашида и ал-хами'а (al-marāshida, al-khāmi'a). Святилище находится примерно в 15 км от деревни, в Вади ал-Кисра (рис. 3). Дождь в этих местах — единственное средство орошения, и, поскольку в 1990–1991 гг. осадков не выпадало, у Маула Матара прежде всего просили о дожде. Ежегодное паломничество начинается 13 раджаба и длится три дня. Порядок поддерживают четыре секции сайбанитского подразделения ал-хами'а одна за другой. В 1988 г. это были *bā rāshid*, в 1989 — *bā šurra*, в 1990 — *bā qadīm*, в 1991 — *bā sullūm*, и с 1992 г. начался новый цикл. Общие молитвы читает распорядитель паломничества, учитель Салим Ба 'Авад Ба Наср, не принадлежащий ни к племенной, ни к какой-либо другой из привилегированных страт.

Историю Повелителя Дождя поведали нам собеседники из ба суллум. По их словам, будущий Маула прибыл из внутреннего Хадрамаута верхом на верблюдице. Его встретили старейшины, и вождь ба суллум спросил: «Куда путь держишь?» Последовал ответ: «Я направляюсь на Кор Сайбан к Стене. Где моя верблюдица остановится, там найду я свою кончину». Они последовали за ним, и верблюдица легла наземь. Как только это случилось, шайх умер. Его похоронили там же и хотели принести верблюдицу в жертву на его могиле. Но она исчезла. Позже люди увидели ее очертание, запечатленное на скале. По ночам могила шайха освещалась столбом света, нисходившим с небес. Это означало, что шайх угоден Богу (*вали*). Люди начали посещать его могилу, и было это два века назад. Вождь ба рашид, тоже один из встречавших, постоянно навещал могилу и каждый раз пригонял туда отару овец. Он хотел, чтобы его похоронили рядом с Шайхом, но там была скала. (Вождь) Ба Рашид сказал: «Если Шайх хочет, чтобы я упокоился рядом с ним, скала сдвинется». И скала сдвинулась и освободила место для вождя. Там его и похоронили.

Мемориальный комплекс Маула Матар состоит из святилища, кладбища и зоны для паломников (рис. 9–10). Святилище носит название *кубба*, хотя это не купольное здание, а прямоугольное сооружение (длина ок. 14 м, высота ок. 2 м, ширина ок. 7 м) с пло-

ской крышей, ориентированное с севера на юг¹⁵. Строение напоминает гигантскую могилу с вертикальными стеллами (*shāhida*) в изголовье и ногах. Чудесная скала, о которой говорилось в легенде, находится внутри — в юго-западном углу здания. Почти все внутреннее пространство занято длинной могилой шайха с многочисленными каменными шахидами. Могила Ба Рашида — под скалой налево от южного входа.

Зона паломников состоит из двадцати с лишним скальных укрытий, каменных построек, очагов (*miḏbāh*), хранилищ для топлива, съестных припасов и товаров, хлебов для скота. Паломники из племенной секции ба рашида собираются под большим деревом 'илб (*Zizyphus spina-christi*). Пространство на юге предназначено для ба суллум, ба суппа, ба кадим и двух родов ал-марашида — ба байтар и ба кардас (*bā baytar, bā kardas*). В центре всего комплекса — кладбище и загоны для овец.

В первый день (*miḏwah*) люди заняты торговлей. Закупаются чай, кофе и мясо. Второй день — день «маленького замила» (*zaymal*) и общего обеда ('*ashā*'). Процессия мужчин и подростков направляется к святилищу. За ними следуют женщины, девочки и дети. Подросток, допущенный в мужскую шеренгу впервые, получает имя «маленький ибекс» (*wi'yala*). Ему задают обязательные вопросы: «Где ты был? Что ты видел?» Он должен назвать какой-нибудь город, например: «Я был в ал-Мукалле», — а потом угостить паломников хлебной лепешкой.

Процессия проходит между двух скал, на каждой из них сидит «счетчик» ('*idda*), считающий участников каждой из племенных групп. Люди поют «займал», ритмично подпрыгивая в танцевальном движении *ḥaffa*. Так они поворачивают налево через северный проход, минуют кладбище и спускаются по ступенькам в святилище через южную дверь. Все восклицают хором: «Дождя, о Повелитель Дождя! Направь, о направь [к нам] потоки!» (*maṭar yā mawlā maṭar // ḥūl yā ḥūl bi-s- suyūl*), и стучат по шахидам ладонями или кулаком. Затем, совершив обход могилы шайха, садятся наземь и слушают Салима Ба 'Авада, произносящего: «Аллах, ороси нас

¹⁵ Такая же ориентация у другого архаичного святилища — двойной могилы пророка Ханзали (*Ḥanzala*) в Вади Хадрамаут.

потоками! Пусть каждая долина выпьет свою долю! Аллах, опроси нас милостью Своей!» (yā-llāh tasqīnā bi-s-suyūl // wa yishrib kull wādī ḍamān // yā-llāh tasqīnā bi-r-raḥma).

Сообща читают молитвы (fawātiḥ), в первый день учитель Салим читает еще и мавлид (mawlid — текст, читающийся на день рождения усопшего). Этот день он проводит внутри святилища, семья его ночует снаружи у северного входа. После молитв паломники поднимаются на крышу, где семья Салима готовит для них чай. Обед второго дня устраивается «за счет Шайха», т.е. на пожертвования (ṣadaqa), собранные накануне. Еду распределяют по группам, руководствуясь подсчетами двух счетчиков. Каждой группе достается 3–4 овцы или козы. Зона паломников используется для приготовления пищи и для покупки подарков для детей — сладостей и одежды.

В последний, третий, день особых ритуалов не соблюдают, читается только мавлид: стандартные тексты из двух брошюрок ал-Барзанджи и ад-Дайби‘и, напечатанных в Египте в 1346/1927 г. и хранящихся внутри святилища. Третий день отведен для женщин, обращающих к шайху свои просьбы, в основном о том, чтобы Повелитель Дождя дал им сына. Постепенно место пустеет. Только немногие возвращаются к святилищу на четвертый день.

Каждый вечер исполняются коллективные племенные танцы — darjah, ḥabḥūb, dunaydān и т.д. под аккомпанемент тростниковой дудочки madrūf или двустольной свирели mizmār (Родионов 2002: 244–245).

В ущелье, где расположено святилище, растут ‘илбы, акации, кустарник, трава, у ручья, почти пересохшего в 1991 г., гнездятся птицы. Мы не обнаружили там древних наскальных надписей или граффити, но доисламский характер мемориала очевиден. Об этом свидетельствует и географическое положение святилища — у основного прохода с плоскогорья на побережье, и редкое для Хадрамаута наличие поверхностных вод, и даже — косвенный аргумент — каменная стелла бронзового века с высеченной на ней фигурой бородатого мужчины, обнаруженная сайбанитом Джувайдом Ба Суллумом (Rodionov 1997a: 113–114), и прозвище,

даваемое паломнику-сайбаниту при инициации, — Маленький Ибекс.

Отличаясь от других мемориальных комплексов Хадрамаута своим чисто племенным характером, без явного влияния *сада* или *машайих*, святилище Маула Матар, однако, демонстрирует типичную для локальных *хаут* легенду о чудесном основателе. Он прибывает извне; место для его будущей могилы указывает верховое животное (верблюдица), и выбор подтверждается знаменем свыше; помощник основателя погребается в его куббе благодаря чуду; вода с места паломничества очищает и исцеляет.

Следующий мемориальный комплекс на пути — Машхад ‘Али в Вади Дау‘ан, юго-западном притоке Вади Хадрамаут (рис. 10–16). В предыдущих разделах говорилось о том, как в стихах основателя этой хауты сайида ‘Али б. Хасана б. ‘Абдаллаха б. Хусайна б. ‘Умара б. ‘Абд ар-Рахмана ал-‘Аттаса (1122/1710 — 1172/1758), изображены развалины древнего Райбуна и какие благочестивые мысли вызывали они у сайида ‘Али. Многолетние этнографические наблюдения за этим комплексом и знакомство с документами из наследия ал-‘Аттасов¹⁶ позволяют охарактеризовать ключевые моменты создания хауты.

Но сначала несколько слов о замечательной рукописи «Китаб ал-максад фи шавахид ал-Машхад», хранящейся в таримском рукописном хранилище «Мактабат ал-Ахкаф». Знакомая Сардженту, Фрейе Старк и Абдалалаху Буджре, она приписывается сайиду ‘Али, от чьего лица и ведется повествование, но записана Салимом б. Мухаммадом б. ‘Абдаллахом б. Мухсином ал-‘Аттасом по прозвищу Хубхуб и датирована 13 раби‘ ал-аввал 1361 / 1 апреля 1942 г. Понятно, что к ее содержанию следует относиться критически; впрочем, сами ал-‘Аттасы считают, что рукопись вер-

¹⁶ См.: al-‘Aṭṭās, ‘Alī b. Aḥmad. Tarjamat shaykh al-islām Aḥmad b. Ḥasan [...] al-‘Aṭṭās wa yalayhā rihlātuhu ‘ilā Miṣr wa-Makka al-mukarrama wa-Daw‘an. [s.l.], 1379/1959; al-‘Aṭṭās ‘Alī b. Aḥmad. Nafḥ al-misk al-maftūt min aḥbār Wādī Ḥaḍramawt. MS, the al-‘Aṭṭās family archives. Ḥurayḍha, n.d.; al-‘Aṭṭās, ‘Alī b. Ḥasan b. ‘Abdallāh. Kitāb al-Maqṣad fī shawāhid al-Mashhad. MS, Maktabat al-Aḥqāf, Tarīm, catalogue no. 2179; al-‘Aṭṭās Muṣṭafā b. ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abdallah. Ṣafāḥāt majhūla min tā’rikh Ḥaḍramawt. Tarīm: li-l-dirasāt wa-l-nashr, 1426/2005.

но отражает семейные предания, поэтому, с нашей точки зрения, подходит и для описания правил, с помощью которых КП структурирует локальное культурное пространство.

Для будущей хауты избирается пустынное безводное место, часто это перекресток караванных путей, где беспокойные бедуины грабят путников. Такой и была местность ал-Джахи у горы ал-Гайвар, прославившая приютом разбойников, куда сайид ‘Али отправился на верблюдице из Хурайды, родового гнезда ал-‘Аттасов. Приют разбойников находился на севере Вади Дау‘ан, племенной территории сайбан и бин махфуз, между Вади ‘Амд (племя ал-джа‘да), Вади ал-‘Айн (племя ‘авабиса) и Вади ал-Касар (племена ас-сай‘ар и нахд, города Хайнин, Хора и ал-Катн), т.е. на дороге, соединяющей побережье с внутренним Хадрамаутом и Марибом. Ко времени основания хауты сообщение между долинами почти прекратилось, т.к. ас-сай‘ар, нахд и другие племена грабили путников и совершали набеги на оседлые поселения.

Мансаб Хурайды ‘Али б. Ахмад рассказывал: «Спросили ‘Али ибн Хасана домашние его: почему хочешь ты поселиться в ал-Машхаде, хотя в нем ни души нету? Тот сказал: я схож с пророком Божьим, моим предком Ибрахимом, [говорившим]: Господь мой, воистину я остановился в вади, лишенном растительности» (Родионов 1994а: 165–166, 189–190; 2009а: 100–102, 119). Заметим, что родные сайида ‘Али называют ал-Гайвар машхадом (местом мученичества, свидетельства, кенотафом) задолго до того, как основатель хауты стал ее эпонимом благодаря праведной жизни и благой смерти. Известно, что главное, ради чего он основал хауту, — это утоление жаждущих, награда одиноким и безопасность боящимся.

Чудесное знаменье (орел, парящий в столбе света) у горы ал-Гайвар указало на участок ал-Джахи в 1160/1747 г. Гигантский высохший колодец (окружностью в десять локтей), обнаруженный на Райбуне и напоминающий о коранических *асхаб ар-Расс* (см. 2.1 и 6.4), бросивших в каменный колодец своего пророка, укрепил стремление сайида ‘Али найти воду. В сезон звезды ан-Насра (al-Nathra: 29 января — 8 февраля), когда дождей не ожидают, хлынул ливень, и поток воды оросил мертвую землю. Тени

великого шайха ‘Умара ал-‘Аттаса, прапрадеда эпонима хауты, и пророка ал-Хидра благословили место, первый колодец дал воду. Работа началась в месяц раби‘ ал-аввал 1160 / апреле-мае 1747 г., когда сайиду ‘Али было 38 лет, а закончилась в середине раджаба 1167 / мае 1754 г., когда ему исполнилось 45. Через четыре года после этого он скончался и был погребен в куббе, строительством которой руководил.

Основателя новой хауты поддержали в его родной Хурайде (сада ал-‘Аттас и машайих Ба Сахл), в соседних с хаутой поселениях ал-Хаджарайне (машайих Бин ‘Афиф), Хурайхар и Нахула (племенная секция Бин Махфуз ал-Кинди), а также в ближайшей на юг хауте Кайдун с куббой шайха Са‘ида ал-‘Амуди и на крайнем юге Вади Дау‘ан — в Рибате. Один из сайидов последнего, ‘Алави б. ‘Абдаллах Ба ‘Алави, считается первым паломником в ал-Машхад. В знак нового статуса сайид ‘Али получил от местных шайхов тисовый посох (*shuwḥaṭ*). Граница хауты, где запрещалось насилие, кровная месть и ссоры, устанавливалась от Хасат ал-Лисат (*ḥaṣāt al-liṣāt*), Камня Воров, переименованного в Хасат аз-Зуввар (*ḥaṣāt al-zuwwār*), Камень Паломников, на севере до Вади Мих на юго-западе.

В западном Хадрамауте до сих пор повторяют строки основателя хауты: «И сделался ты, о ал-Джахи, раем, после того как был [адским] пламенем. // Предназначили тебя для благих и устроили на протяжении твоем постройки, // и водоем, и место для питья, там, где было место набегов, // и рынок, где расходятся товары на бихары» (Родионов 1994а: 165–166, 189–190; 2009а: 100–102, 119). *Бихар* — 300 ратлей, примерно 120–130 кг.

Дальнейшее изложение подробностей зийары в ал-Машхад основано прежде всего на рассказах мансабов Хурайды и ал-Машхада, двух ‘Али — ‘Али б. Ахмада и ‘Али б. ‘Абдаллаха (первый умер в 1988 г., второй — 8 мая 1986 г.), на моих полевых записях и впечатлениях от посещений ал-Машхада в 1983–2008 гг.

Еще при жизни сайида ‘Али ибн Хасана в ал-Машхаде собирались со всех концов Южной Аравии, от Мариба до Омана, самые разные люди — «угодные Богу, книжники и маджнуны», или одержимые джиннами поэты, певцы и танцоры. Происходило это,

как происходит до сих пор, в день рождения пророка Мухаммада 12-го числа месяца раби‘ ал-аввал и продолжается четыре дня, до 15-го числа.

За двадцать дней до зийары специальные черпальщики (ед.ч. *pazzāh*) начинают наполнять водой большие резервуары для питьевой воды — *сикайи* и бассейны — *джабии* (см. рис. 16–17). Почетная обязанность черпальщиков закреплена за четырьмя семьями — ахдамов Ба Вафи и Джулайди, кабили Хумайд из ‘авалик Вади ‘Амд, а также за ‘абид Насиб. Воду берут из четырех колодцев хауты, называемых Би’р ал-‘Атыйа, Би’р ал-Карам, Би’р Шайх Ба Вазир и Би’р ан-Нур.

После начала зийары открывают и благословляют воду. Мансаб читает из Корана «Йа син» (36) и стихи о потомках пророка с благословением ‘Умара ибн ‘Абд ар-Рахмана ал-‘Аттаса, ради которого сайид ‘Али и устроил эту хауту. 13-го происходит торжественный вход в ал-Машхад пеших и верховых. Процессия *сада* состояла из тринадцати лошадей, и у каждой группы — особые флаги и особые цвета. Каждое племя входило в определенном порядке.

Паломники пили из резервуаров-сикай: из западного, Хауд ан-Наби, могли утолить жажду 52 человека одновременно, из восточного, Сикайат ад-Даула, 73 человека. На рубеже третьего тысячелетия резервуары модернизировали, воду стали охлаждать холодильными устройствами, появились современные комнаты для омовения и туалеты.

Посещают куббу, где находятся семь могил — сайида ‘Али б. Хасана, его потомков и его соратника шайха Бин ‘Афифа, который оказался здесь благодаря чуду. Несмотря на свое желание лежать рядом с основателем хауты, он был сначала похоронен в другом месте, но дождевой поток принес его деревянный табут прямо в куббу. На этот раз Божья милость двигала не скалу, как в рассказе про Маулу Матара и племенного вождя Ба Рашида, а направляла течение потока.

Во время зийары между племенами соблюдается перемирие. Этим пользовались торговцы: товары на продажу привозили отовсюду. В лучшие годы тут собиралось до двух тысяч верблюдов.

Как повторяли мои собеседники, «по вечерам — свобода: хочешь — молись, хочешь — танцуй».

В промежутках между зийарами ал-Машхад пустеет. В мое последнее посещение хауты, в 2008 г., на фоне перестроек и подновленных куполов особенно печально выглядели заброшенные глинобитные развалины старых складов, дом племени ‘авалик (Dār al-‘awāliq), где в британскую эпоху помещались пятнадцать стражей, следивших за порядком во время паломничества, Дар ан-Нура для племенных вождей и замок (Ḥuṣn al-dhayābina) для племенных заложников — гарантия безопасности для хауты.

В локальной КП сайид ‘Али живет не только как поэт, но и как покровитель пения и танцев. В деревне ‘Аджланийя в 1986 г. я записал замил, приписываемый основателю ал-Машхада, хотя упомянутые в нем реалии (например, жительницы Явы) относятся к более позднему времени, напоминая стихи аш-Шубайра Ба Йа ‘шута и его круга. Сказал ‘Али б. Хасан: «Устройте ваш танец о, хаджуры, // о [женщины] хау, о жительницы Явы, // о тонкая станом! // Клянусь Аллахом, о джинн, тот, кто уважает меня будет [танцевать]» (shellū sharḥekom yā hajūr // yā ḥau yā naseḥ jāwa // deqāl el-khaṣūr // bi-llā yā jinn min llī qader ‘endu yithūr).

Короткий текст требует пояснений. *Шарх* — женский или смешанный танец. Хаджуры — представители одной из самых низких социальных страт, названные так по вади ал-Хаджр. *Хау*, по словам информантов, — танцовщицы из страты *субйан*. «О тонкая станом» — по давней традиции, в тексте употреблен мужской род вместо женского. Соединение в одной строке клятвы Богу и обращения к джинну наводит на догадку, что для нашего стихотворца, кто бы он ни был, важны обе санкции вдохновения — божеская и демоническая.

Уже говорилось, что практически любое поселение Хадрамаута входит в сеть посещаемых мест разного иерархического уровня, поэтому даже краткая характеристика только самых значимых из них вряд ли возможна. Наше путешествие на юго-восток Вади Хадрамаут к важнейшему святыщу ландшафта жизни и смерти предусматривает лишь несколько кратких остановок.

Кабр Салих. В хадрамаутской версии могила доисламского пророка Салиха, посланного к самудянам, расположена в Вади Ханаб (Khawnab), западном притоке Вади Сарр, в котором я оказался в 1990 г., через полвека с лишним после Г. Инграмса (Ingrams 1936: 535). В постройке с плоской крышей помещается длинная, метров в двадцать, могила (Инграмс определил ее протяженность в 64 фута, т.е. около 19,5 м), на шахиде которой был выведен яркой краской орнамент, показавшийся мне имитацией сабейских букв. Рядом со святилищем старик доил верблюдицу. Вспомнилось, как некогда пророк Салих доверил самудянам свою верблюдицу и велел поить ее и не причинять ей зла, но те ослушались, «и постигло их наказание великое» (Коран 26: 154–158). Старик угостил нас молоком и сказал, что он нахдиец из рода хутийан (ḥuṭīyān), что зийара к могиле пророка должна происходить в середине месяца ша‘бан, но в последнее время паломников почти нет. Уже через год ситуация стала меняться к лучшему, зийары возобновились.

Другая длинная, на этот раз двойная могила связана с не раз упоминавшимся именем малого доисламского пророка Ханзали (Hanẓala) и расположена под открытым небом в Вади Мадар к западу от города Бор около деревни ар-Рахии (al-Raḥīyya). Двойные могилы ориентированы по оси юг-север (ср. с Маула Матар), расстояние между ними ок. 5,5 м. Длина восточной могилы ок. 21,5 м, западной — ок. 17 м.

К востоку от них — кладбище со старыми и новыми могилами и глинобитный одноэтажный жилой дом с огороженным двором, колодцем и поилкой для скота. Хозяином дома в 1990-е годы был ‘Абд ал-Кадир б. ‘Алави, мансаб сайидского рода ал-‘Айдарус, переехавший в Сейун. В то время могила Ханзали была заброшена, никаких календарных паломничеств к ней не проводилось (рис. 18).

Ссылаясь на Ибн ал-Калби, Сарджент пишет, что локальная традиция называет Ханзалу б. Сафвана пророком к *асхаб ар-Расс* (см. 2.1), людям колодца (Serjeant 1954: 175), бросившим своего пророка в каменный колодец. Считается, что он лежит в одной из могил, а другую занимает некий праведник Ханзал, однако мои собеседники были единодушны в том, что Ханзала б. Сафван —

«хозяин обеих могил», хотя и вспоминали слова ал-Исфахани о том, что кормилицей поэта Имрулкайса была женщина из племени ханзала (аль-Исфахани 1980: 92).

Двигаясь на восток по Вади Хадрамаут, путник обнаруживает на южном борту вади мемориал сайида Ахмада ибн 'Исы ал-Мухаджира, родоначальника локальных потомков Пророка Мухаммада. Доисламская традиция посещаемых мемориалов отражена в планировке, представляющей собой комплекс из двух зданий, верхнего и нижнего, стоящих на склоне и соединенных широкой лестницей (рис 19).

Миновав несколько важных мест посещения (среди них раннеисламские кладбища Тарима и куббы 'Ината, претендующего на ставку главного мансаба хадрамаутских сайидов), странник добирается до конечной точки путешествия. Но сначала он должен пройти вброд через воды Вади Масилы, единственного во внутреннем Хадрамауте русла, по которому постоянно течет вода. На другом берегу — скопление домов, заселяемых только в сезон паломничества, лавок, складов и других хозяйственных построек. Над всем возвышается белоснежный купол куббы (рис. 20), заключающей в себе длинную (ок. 13 м) могилу пророка Худа у огромного камня, напоминающего верблюжий горб.

Здесь перед Худом разверзлась скала, укрыв его от преследователей-'адитов, а его верблюдица окаменела. В современном общеисламском варианте этого предания говорится: «Аллах погубил 'адитов, в Коране они названы первыми (или древними) 'адитами (см. 53: 50). Вторыми 'адитами принято считать йеменские племена хахтан и саба' со всеми входящими в него подразделениями. Впрочем, есть мнение, что это были самудяне. Народ Хадрамаута говорит, что после того, как 'адиты были погублены, Худ жил до самой смерти на земле Хадрамаута, в западной части их земли, недалеко от города Тарим, который находится рядом с долиной Бархут» (Атлас 2004: 44).

Первыми были истреблены 'адиты, сокрушенные ураганом, «как стволы пальм опрокинутых» (Коран 69:7). За ними последовали самудяне, народ Салиха, строители оросительных каналов, «пробивавшие скалы в долине» (89: 8), которых уничтожил

«вышедший за пределы» (69: 5) дождевой паводок. Картины подобных стихийных разрушений в культурном ландшафте жизни и смерти Хадрамаута знакомы каждому, поэтому локальная КП активно использует соответствующие коранические айаты как своеобразные пароли, или фрагменты мерной речи, вызывающие необходимые ассоциации. Среди набора культурных паролей, извлеченных локальной КП из классического арабского наследия, некоторые стихи Имрулкайса, связанные с йеменскими реалиями. Так, сторонники западнохадрамаутской локализации Даммуна полагают, что описание молний, бьющих по вершинам (см.: аль-Исфাহани 1980: 93), очень похоже на вид ал-Хаджарайна в грозу, хотя в тех же строках доисламского поэта упоминается племя тамим, живущее на востоке Хадрамаута.

Сложные ритуалы многодневного паломничества к Кабр Худ, в которых особенно важную роль играют машайих Ба 'Аббад, подробно описаны в книге 'Абд ал-Кадира ас-Саббана и монографии Линн Ньютон, рассматривающей этот мемориальный комплекс как «ландшафт паломничества и торговли» (al-Sabban 1998; Newton 2009). На ярмарках при зийарах всегда продаются гостинцы, которые паломники привозят своим детям. Но после посещения Кабр Худ дарят нечто особенное: раскрашенные глиняные фигурки лошадей, верблюдов и каменных козлов-ибексов, изготавливаемых таримским семейством наследственных гончаров ал-Бани (рис. 21). В сознании современных хадрамитов это не более чем детские игрушки: дети на них надевают нитяную упряжь и воображают, что скачут к могиле Худа. Логично предположить, что это вотивные фигурки доисламской поры, первоначальная функция которых утрачена и забыта.

Ритуал паломничества к пророку Худу помимо молитв включает стихи, танцы и песни, специально посвященные Худу, с припевом «Худ, о Худ, о, он пророк (hood-yā hood-yā hū-n-nabī)», получившие в современном Хадрамауте новую популярность.

Кроме верблюдов и ибексов (рис. 22), которым уделялось немало внимания, культурный ландшафт жизни и смерти связан со змеями, птицами и пчелами (Родионов 2009б: 170–176; 2012б: 232–240). Еще в VI в. до н.э. Геродот писал, что «вся земля Ара-

вийская благоухает божественным ароматом» (Геродот 1972: 173; см. также 102, 107, 172), охраняемым от людей крылатыми змеями и крылатыми зверями — драконами и грифонами в миниатюре. На рубеже нашей эры Страбон замечал, что в стране сабиев, родине смирны, ладана и корицы, «водятся темно-красные змеи длиной в пядень, они прыгают до пояса, укус их неизлечим» (Страбон 1964: 719). Так, лишившись крыльев, южноаравийский карликовый дракон сохранил функцию стража и символическую связь с огнем. У хадрамейцев по сей день вызывают особый страх красноватые змейки «abū khamsa daqā'iq» — «Отец пяти минут», ибо считается, что укушенный проживет не дольше.

В локальной КП, однако, не зафиксирован один из самых известных сюжетов, записанных Геродотом: о птице Феникс (Геродот 1972, III: 73), возрождающейся из собственного пепла на йеменском острове Сокотра. С бессмертием здесь связывают другую птицу — ворона. В племенных документах Хадрамаута для указания того, что данный договор заключен бессрочно, указывалось: «Покуда не поседуют вороны и не погибнет земля» (Бин 'Акил 2006: 162). Одно из племен восточного Хадрамаута — хийариты из племенного союза ал-хумум — носит имя bayt ghurāb, род ворона. Генеалогическое предание называет их переселенцами с западного побережья Аравийского моря, где на холме Хусн ал-Гураб (Замок Ворона) сохранились остатки крепости (Родионов 1993а: 60–62), защищавшей древний порт Кана, упомянутый еще Плинием Старшим и Птолемеем (Грязневич 1995: 280–281; Седов 2005: 311–356). Так же, как в североафриканском, переднеазиатском, южноазиатском и европейском культурных ареалах (Мелетинский 1991), ворон в Хадрамауте слышит мудрой и зловещей птицей, противопоставляемой, например, храброму соколу или царственному орлу (Иванов, Топоров 1992: 347). Круг пчелиных сот, сочащихся медом, символизирует в Хадрамауте переход из этой жизни в жизнь вечную (Родионов 2012б: 232–240).

В ландшафте жизни и смерти уживаются разные категории мест памяти. Таким местом может служить ничем не выдающаяся низменность к северо-западу от ал-Катна, у которой мои спутники часто останавливались и шептали то, что я сначала принял

за молитву. Оказалось, что это замил сайбанитов, посвященный давнему сражению на равнине ал-Масхара: «Когда сошлись в ал-Масхаре, // ум у стариков исчез. // Я взглянул — не увидел неба, // ступил — не нашел дна» (yaum altaqau fi-l-mashara // al-‘aqel ‘ā sh-sheybān dā’ // shaṭyet mā shuft es-samā // waṭeyt mā ḥaṣṣalt qā’).

Жизнь и смерть в культурном ландшафте Хадрамаута находятся во взаимодополнительных отношениях, они зависят друг от друга, граница между ними подвижна и проницаема, особенно для живительной влаги.

Индийские ритуалы вызывания дождя с их триадой «вода — семя — жизнь» (Васильков 2010: 138–153) сравнимы с южноаравийским представлением о *рахме* — милости божьей, даруемой через *сайл*, разрушительный и животворящий. При всем несхождении природных и культурных условий, Хадрамаут сближают с Индией и муссонные ветры, несущие дождь, и представления о сакральной природе дождя, ниспосылаемого богом, и связь небесного подателя дождя с земным правителем (ср.: Васильков 2010: 143). Отзвуками последнего служит в Хадрамауте ритуальная охота на каменного козла, санкцию на которую, согласно исследованным нами документам (Rodionov, Schoenig 2011: 43–47), давал своим подданным султан ал-Касири еще в середине прошлого века.

Мы выделили некоторые приемы, типичные для локальной житийной (агиографической) традиции. Остается перечислить разряды «хозяев» посещаемых могил с точки зрения КП. Их три — пророки (‘anbiyā’), угодники Божьи (‘awliyā’) и праведники (ṣāliḥūn). На первый взгляд, иерархия выстроена по убывающей, но иной исламский вали может равняться с доисламским пророком, а то и превосходить его по числу явленных ему знамений и чудес (karamāt).

В культурном ландшафте Хадрамаута могилы исламских праведников соседствуют с кенотафами доисламских пророков и развалинами древних городов, погубленных Богом. Вот почему мотивы смерти так органичны для края (долины Хадрамаута — житница Южного Йемена) со сравнительно благоприятными условиями для занятий сельским хозяйством, торговлей и ремес-

лом. Внезапная смерть настигла здесь не бедных и страждущих, а надменных и богатых, отвергших увещевания пророков и за это уничтоженных Богом в назидание человечеству. Как писал сайид ‘Али б. Хасан ал-‘Атмас об ‘адитах: «Он погубил их ураганом и ветром, // и наслал на них ураганы огня, жгущие жаром. // Они погибли внезапно, ни один не погребен в могиле» (Родионов 1994а: 164). Древние руины воспринимаются как бесспорные доказательства тщеты этой преходящей жизни (Rodionov 2007: 45–46; 2010: 341).

Почетание предков и визиты к их могилам издавна встречаются резкую критику со стороны исламских радикалов, клеймящих паломников кличкой «могильщики» (qubūriyuūn). Локальные обряды посещения мемориалов служат предметом ожесточенной дискуссии с 20-х годов прошлого века по наши дни. Однако и сторонники традиционного для Хадрамаута отношения к памяти предков, и их противники, выступающие за возвращение к строгим правилам первоначального ислама, надеются на личное воскрешение в будущей жизни. Поэтому правильное было бы назвать культурное пространство Хадрамаута ландшафтом жизни-и-смерти и новой жизни, превращающим эту жизнь (al-dunyā) в жизнь будущую (al-ākhirā).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Универсум культурной памяти (КП) любого этноса неисчерпаем. Эта книга лишь первое приближение к теме (КП Ха-драмаута и мерная речь), основанное на эмпирическом опыте автора (опросы, наблюдения, анализ документов и письменных текстов).

В отличие от исторического знания КП оперирует стереотипами, подвергая целенаправленной переработке коллективный опыт этноса в субъективную, но весьма устойчивую картину *культурного прошлого*, конструктивную составляющую этнической культуры. Иными словами, КП есть та самая традиция, которая, по классическому определению, хранит и освящает комплекс обычаев и жизненный уклад этноса, отличая его от других групп (Широкогоров 1923: 13).

При формировании культурного прошлого используются разные сочетания устных и письменных кодов. В Южной Аравии они связаны с тремя областями соционормативной культуры — обычным правом, декларируемыми генеалогиями и поэзией на разговорном языке (Родионов 2008а: 145–152; 2009а: 44–66).

Схему соотношения корневых и ствольных принципов шариата, ветвей права и конкретных казусов обычно представляют в виде правового древа, как и для генеалогических схем — родословного древа с корнями, ветвями и кроной. Без документированной записи генеалогия «неустойчива» (Но 2006: 97–191). Поэзия на разговорном языке сохранила по сей день свои устные истоки — импровизационность и диалогичность. С доисламских времен поэтическое слово используется для обострения конфликта или для примирения сторон (Родионов 2007: 146–152; 2009а: 32–66). Обращение к полемому материалу показывает, что некоторые ключевые слова, особенно в коротких поэтических текстах, играют роль «свернутых метафор» (древо, путь, мед, ворон, милость и т.д.) и превращаются чуть ли не в универсальные мифологемы, уходящие корнями в глубокую древность. «Свернутые метафо-

ры» озвучивались мерной речью и были взаимным достоянием стихотворцев и правоведов (Messick 1993: 48), нередко превращаясь в юридические термины.

КП Хадрамаута строит свой универсум с помощью устно-письменной традиции, используя не только поэзию, но и другие формы арабской словесности. Касыды и поэтические фрагменты органически входят в прозаический текст, будь то местная хроника, биография или генеалогическое изыскание. Так, прозаический нарратив в путевом жанре *рихла* свободно сочетается и с житием-*тарджамой*, и с корпусом стихотворений-*диваном*. По существу, *рихла* (имеющая среди своих предков самый значимый травелог Аравийского моря — путешествия Синдбада) — это отчет о том, как герой осваивает культурное пространство. По общим законам, действующим и в смежных культурных ареалах (Родионов 1994б: 134–154; Кириллина 2010), механизмы КП Хадрамаута конструируют свой универсум путем апроприации пространства-времени.

Для этого здесь используются следующие приемы артикуляции коллективной памяти:

— обращение к назидательным примерам из коллективного прошлого — *‘адиййат* — как развалины былой гордыни, сокрушенные Божьим гневом народы и т.д.;

— возвращение домой — как в легендарных историях самудян, киндитов или хадрамейских эмигрантов;

— превращение чужого в свое, *гурба* в *тилид* — новые и старые йафииты, заимствованные артефакты (фитильный мушкет, самовар, см. рис. 25), новые идеи;

— преображение ада в рай — при устройстве *хауты* как безопасного анклава молитвы и торговли, при орошении мертвой земли, ибо, как призывал поэт Мухсин б. Алави ас-Сакаф: *as-sināwa wa-la jāwa wa-na’m as-sināwa!* (колодезное орошение, а не Ява, да колодезному орошению; см.: al-Sabban 1978: 38).

Так хаос превращается в ойкумену, в ландшафт жизни-смерти-и-воскресения, сохраняемый КП и оживляемый мерной речью.

Самосознание культурной группы определяется ее референтной базой — набором соционормативных ценностей для сравне-

ния должного и сущего с помощью ритуалов, символов и словесных клише. Оптимальная форма производства, использования и хранения подобных клише — мерная речь. Связь между метром и смыслом, о которой спорят литературоведы, устойчиво существует «в массовом сознании культуры» (Гаспаров 1999: 16) и используется КП для создания голосовых паролей — сезамов, открывающих доступ к ее тезаурусу.

Борьба за монополию в производстве и артикуляции смыслов издавна идет между поэтами, племенной элитой (мукаддамы, хакамы), религиозными авторитетами (сада, машайих, кади), политиками, общественными деятелями. В наши дни пластичность КП Хадрамаута подвергается критическим испытаниям, традиционный универсум рискует расколоться на отдельные фрагменты, которые каждый участник пытается собрать по собственным правилам.

Сословные барьеры, на которых строилась социальная иерархия Хадрамаута, начали размываться еще в тридцатые годы XX в., а после 1967 г. были отменены законами республики Южного Йемена. Но хотя материальная и в известной мере духовная основы этой иерархии были подорваны, сохранилось главное — правила брачных соответствий, благодаря которым социальные страты уцелели как эндогамные группы (Родионов 1993б: 321–327). С объединения Йемена и вплоть до наших дней происходит последовательное усиление племенной страты, опирающейся на собственные социальные институты, а не на общегосударственные структуры. Социально-политические процессы влияют на КП Хадрамаута, меняя ее словарь и репертуар интерпретаций. Однако едва ли не большую роль в изменении КП играет техническая революция. Уже в 1960-е годы дешевые кассетные магнитофоны начали менять соотношение устного и письменного кода — поэтические послания стали передаваться не в письменном виде, а путем обмена голосов, записанных на магнитную пленку, а то, что раньше вообще не подвергалось записи или было рассчитано на разовое исполнение, теперь сохранялось и могло быть воспроизведено снова и снова. Затем пришла эра мобильных телефонов, изменивших систему оповещения и мобилизации населения, прежде всего в племенах. «Зачем мне кинжал на поясе и автомат Ка-

лашников за плечом? — говорил человек из племени ас-сай‘ар, держа в руках запыленный мобильник. — Стоит мне нажать эту кнопку, как сюда приедут пять машин с пулеметами». И наконец, в Хадрамаут пришло время доступного Интернета, социальных сетей, скайпа. Племена открывают свои сайты, любители древностей вывешивают в «Фэйсбуке» старые фотографии, сделанные при англичанах, размещают стихи народных поэтов и клипы поэтических состязаний, на которые тут же приходят десятки комментариев. Одна за другой выходят книги по истории отдельных племен, написанные их представителями и снабженные картами, фотографиями памятных мест и документов, стихами, генеалогическими схемами и диаграммами (Rodionov 2011: 333–338).

Все это не может не влиять на состояние локальной КП, среди хранителей которой все больше модернизированных носителей традиционной ментальности. О них, в частности, пишет в своем интересном исследовании Карама Мубарак Ба Мумин (Ba Mumin 2001). Уроженец Тарима, он пытался выявить взаимосвязь общественных отношений и общественной мысли в Хадрамауте с древнейших времен, особо останавливаясь на современном периоде, когда мыслящие люди края от искушений социализмом перешли к надеждам на новое исламское возрождение.

Уходящий на наших глазах в прошлое традиционный универсум Хадрамаута требует срочных этнографических разысканий. Для выяснения того, как локальная КП отражается в поэзии на разговорном языке и в мерной речи вообще, необходимо продолжить изучение ал-Мишкаса, самобытного культурного микроареала в рамках Хадрамаута. Работы в этом направлении были начаты уроженцем аш-Шихра выдающимся краеведом ‘Абд ар-Рахманом ал-Маллахи (1936–2013), см.: (Родионов 1993а; al-Mallahi 2001), его материал требует обработки, осмысления и дополнения на месте. Важные результаты может дать анализ духовных связей (обрядовая сфера, магия) между аш-Шихром и Гайл Ба Вазиром в зеркале народной поэзии. Ждет своих исследователей поэзия мореходов и рыбаков, фольклор населения Вади Хаджар — хаджуров и другие темы, показывающие, как локальная КП через мерную речь оживает былое, преображая его в живую старину и живую современность.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аврелий Августин*. Исповедь. М.: Renaissance, 1991.
- Акрам А.И.* Рыцарь пустыни Халид ибн ал-Валид. Крушение империй: Пер. с англ. СПб.: Диля, 2010. 512 с.
- Али ибн Заид*. Стихи, публикации и исследование / Запись текста А. Агарышева; подготовка издания А. Агарышева и А. Санчеса. М.: Наука, 1968; изд. 2-е, испр. и доп. М.: Восточная лит-ра РАН, 2004.
- Амирханов Х.А.* Древняя Аравия: проблемы заселения и протоисторический культурный субстрат // Вестник Древней Истории. 1989. № 3.
- Аравийская старина. Из древней арабской поэзии и прозы / Пер. с араб., предисл. А.А. Долинина. М., 1983.
- Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М.М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004 (Studia historica).
- Атлас Корана: земли, народы, вехи: Пер. с англ. / Сост. Шауки Абу Халил. СПб.: Диля, 2010. 400 с.
- Байбурин А.К.* Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990.
- Бин 'Акил 'Абд ал-'Азиз Джа'фар*. Хауты в Хадрамауте (принципы полевых исследований) // Хадрамаут. Археологические, этнографические и историко-культурные исследования. Труды Советско-Йеменской комплексной экспедиции. Т. I. М.: Восточная лит-ра, 1995. С. 528–533.
- Бин Акил Абд ал-Азиз Джафар*. Категории племенных документов Хадрамаута (XIX — начало XX в.) // Культура Аравии в Азиатском контексте. Сб. статей к 60-летию М.А. Родионова. СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. С. 157–167.
- Борхес Х.Л.* Письмена Бога / Сост., вступ. статья и прим. И.М. Петровского. М.: Республика. 1992. 510 с.
- Василенко М.И.* Арабская касыда: изменение формы // Культура Аравии в Азиатском контексте. Сб. статей к 60-летию М.А. Родионова. СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. С. 183–197.
- Василенко М.И.* Модернизация бедуинского мира и контрабанда (по поэтическим коллекциям И. Бейли) // Восток. № 5 2007. С. 132–142.
- Василенко М.И.* Поэты и сочинители в традиционном обществе Аравии // Восхваление. Исааку Моисеевичу Фильштинскому посвящается... / Отв. ред. М.С. Мейер. М.: Ключ-С, 2008. С. 380–399.

Василенко М.И. Типы поэтов и жанровые формы в мире арабской племенной поэзии // Поэтика традиции: Сб. науч. статей / Под ред. Я.В. Василькова и М. Л. Кисилиера. СПб.: Европейский дом, 2010. С. 139–177.

Васильков Я.В. Миф, ритуал и история в Махабхарате. СПб.: Европейский дом, 2010.

Винников И.Н. Дождь, вода и растительность на могиле доисламских арабов // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Л., 1930. Т. V. С. 367–377.

Винников И.Н. Легенда о призвании Мухаммада в свете этнографии // С.Ф. Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Л., 1934, С. 125–146.

Воробьев Д.А. Время-вечность в учении ал-Халладжа и Ибн Араби // Историко-философский ежегодник — 2000. М., 2001. С. 366–377.

Гаспаров М.Л. Оппозиция «стих — проза» и становление русского литературного стиха // Русское стихосложение: Традиции и проблемы развития. М., 1985. С. 264–277.

Гаспаров М.Л. Очерк истории европейского стиха. М., 1989.

Гаспаров М.Л. Метр и смысл. Об одном механизме культурной памяти. М.: РГГУ, 1999.

Геродот. История: В 9 кн. / Пер. и прим. Г.А. Стратановского; под общ. ред. С.Л. Утченко. Л.: Наука, 1972 (Памятники исторической мысли).

Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990.

Грязневич П.А. Морская торговля на Аравийском море: Аден и Канна // Хадрамаут. Археологические, этнографические и историко-культурные исследования. Труды Советско-Йеменской комплексной экспедиции. Т. 1. М.: ГРВЛ, 1995.

Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. II. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1956.

Емельянов В.В. Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.

Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад // Избранные труды. Л.: Наука, 1979.

Ибн ал-Араби. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя) / Введ., пер. с араб., прим. и библи. А.Д. Кныша. СПб.: Петербургское востоковедение, 1995.

Ибн Маджид Ахмад. Книга пользы об основах и правилах морской науки. Арабская энциклопедия XV в. / Критический текст, пер., коммент., исслед. и указатели Т.А. Шумовского. Т. I. М.: ГРВЛ, 1985.

- Иванов Вяч.Вс.* Луна, упавшая с неба. М.: Восточная лит-ра, 1977.
- Иванов Вяч.Вс.* Змей // Мифы народов мира: Энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1991. Т. 1. С. 468–470.
- Иванов В.В., Топоров В.Н.* Птицы // Мифы народов мира: Энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1992. Т. 2. С. 346–349.
- аль-Исфাহани Абу-ль-Фарадж.* Книга песен / Пер. с араб. А.Б. Халидова и Б.Я. Шидфар. М.: Восточная лит-ра, 1980.
- Калила и Димна / пер. с араб. И.Ю. Крачковского И.П. Кузьмина; вступ. статья и прим. И.Ю. Крачковского. М.: Восточная лит-ра, 1957.
- Кириллина С.А.* Очарованные странники: арабо-османский мир глазами российских паломников XVI–XVIII столетий. М.: Ключ-С, 2010.
- Клочков И.С.* Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М.: Наука, 1983.
- Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. Краткая история: Пер. с англ. М.; СПб.: Диля, 2004.
- Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. М.: Восточная лит-ра, 1963.
- Крачковский И.Ю.* Арабская средневековая художественная литература. Поэзия и проза // Академик И.Ю. Крачковский. Избр. соч. Т. II / Ред. В.И. Беляев. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1956. С. 1–702.
- Крачковский И.Ю.* Арабская географическая литература // Академик И.Ю. Крачковский. Избр. соч. Т. IV / Ред. тома Г.В. Церетели. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1957. С. 1–919.
- Крачковский И.Ю.* Ибн ал-Му‘таз // Академик И.Ю. Крачковский. Избр. соч. Т. VI / Ред. В.И. Беляев. М.: Л. Изд-во Академии наук СССР, 1960. С. 7–330.
- Куделин А.Б.* Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи. М.: Языки славянской культуры, 2003. (Studia philologica).
- Лихачев Д.С.* Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение и другие работы. СПб., 1999.
- Лотман Ю.М.* Семиосфера. Культура и взрыв внутри мыслящих миров. СПб., 2000.
- Лундин А.Г.* Государство мукаррибов Саба’ (сабейский эпонимат). М.: Наука, 1971.
- Мелетинский Е.М.* Ворон // Мифы народов мира: Энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1991. Т. 1. С. 245–247.
- Микульский Д.В.* Алжирская народная поэма Хизиййа — основное содержание и среда функционирования // Восток (Oriens). 2010. № 1. С. 129–133.

Нора П., Озуф М., Пиумез Ж. де, Винок М. Франция-память. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. С. 17–50.

Пиотровский М.Б. Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле. М.: Восточная лит-ра, 1977.

Пиотровский М.Б. Южная Аравия в раннее средневековье. М.: Восточная лит-ра, 1985.

Платон. Диалог «Менон» (пер. С.А.Ошерова) // Сочинения: В 4 т. / Под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса. СПб.: Изд-во СПбГУ; Изд-во Олега Абышко, 2006. Т. 1. С. 375–421.

Погорельский П.И. Время без часов: деление светового дня при организации орошения в Гейл Ба Вазире (Хадрамаут, Йемен) // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 году / Отв. ред. Ю.К. Чистов, М.А. Рубцова. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 42–47.

Позднев М.М. Психология искусства. Учение Аристотеля. М.; СПб.: Русский фонд содействия образованию и науке. 2012.

Полосин Вл.В. Словарь поэтов племени 'абс (VI–VIII вв.). М.: Вост. лит-ра, 1995.

Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994.

Путилов Б.Н. Эпическое сказительство. М., 1997.

Путинцева Т.А. Тысяча и один год арабского театра. М.: Наука, 1977.

Пушкин А.С. Подражание Корану // Полное собрание сочинений: В 10 т. Изд. 2-е. М.: Изд-во АН СССР, 1957. Т. 2.

Редькин О.И. Аравийские периферийные диалекты. Диалект Хадрамаута. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003.

Рикёр П. Память, история, забвение: Пер. с франц. М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 2004. 728 с. (Французская философия XX века).

Родионов М.А. Арабская женщина: эволюция социального статуса // Расы и народы. 1981. № 11. С. 194–204.

Родионов М.А. Поэтическое слово в традиционной культуре Хадрамаута // Всесоюзная конференция по проблемам арабской культуры памяти И.Ю. Крачковского: Тезисы. М., 1983. С. 47–48.

Родионов М.А. Ал-Мутанабби: поэт в исламском обществе X в. // Ислам: религия, общество, государство. М., 1984. С. 149–155.

Родионов М.А. Поэтическое слово: материалы из Западного Хадрамаута // Проблемы арабской культуры. М., 1987. С. 82–96.

Родионов М.А. Мурувва, асабийя, дин: К интерпретации ближневосточного этикета // Этикет у народов Передней Азии: Сб. статей. М., 1988а. С. 60–68.

Родионов М.А. Голубая бусина на медной ладони. Л.: Лениздат, 1988б.

Родионов М.А. Характерные черты этикета у ливанцев // *Этикет у народов Передней Азии: Сб. статей.* М., 1988в. С. 95–98.

Родионов М.А. Племена ал-Мишказа: ал-хумум и са'ин // *Кунсткамера. Этнографические тетради.* Вып. 1. СПб., 1993а. С. 60–75.

Родионов М.А. Демократический Йемен: проблемы этнической консолидации // *Этнографические процессы в странах Зарубежной Азии.* XX век. М., 1991б. С. 28–59.

Родионов М.А. Любовная касыда Салаха ал-Ку'айти (Хадрамаут) // *Петербургское востоковедение.* СПб., 1992. Вып. 2. С. 10–19.

Родионов М. Битва-жатва: южноаравийская касыда из племени сумайда' // *Петербургское востоковедение.* СПб., 1993а. Вып. 3. С. 146–152.

Родионов М.А. Можно ли отменить социальные страты? Уроки Хадрамаута // *Ранние формы социальной стратификации. Генезис, историческая динамика, потестарно-политические функции.* Памяти Л.Е. Куббеля. М.: Восточная лит-ра, 1993б. С. 321–327.

Родионов М. Этнография Западного Хадрамаута. Общее и особенное в этнической культуре. М.: Восточная лит-ра, 1994а.

Родионов М.А. Запад и Восток в записках пешеходца Василия // *Россия, Запад и Мусульманский Восток в Новое время: Сб. статей.* СПб.: Вост. ф-т СПбГУ, 1994б. С. 134–154.

Родионов М.А. Поэт в системе властных отношений: полевой материал из Хадрамаута (Йемен) // *Этнические аспекты власти: Сб. статей.* СПб.: Языковой центр филол. ф-та СПбГУ, 1995а. С. 123–137.

Родионов М.А. Стихи из пяти книг. СПб.: Тамам, 1995б.

Родионов М. Южная Аравия. Традиционное общество и окружающий мир (вторая половина XIX — первая половина XX века) // *Россия, Запад и Мусульманский Восток в колониальную эпоху.* СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. Гл. VII. С. 128–146.

Родионов М.А. Смерть в поэзии Хадрамаута // *Сакральное в истории культуры: Сб. науч. трудов.* СПб., 1997. С. 58–64.

Родионов М.А. Женская поэзия Аравии // *Астарта. Культурологические исследования из истории Древнего мира и Средних веков: проблемы женственности / Под ред. М.Ф. Альбедиль, А.В. Цыб.* СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. С. 226–235.

Родионов М.А. Музыкальные инструменты Южной Аравии // *Музыка Кунсткамеры. К 100-летию С.-Петербургского музея музыкаль-*

ных инструментов. Материалы первой инструментоведческой научно-практической конференции. СПб., 2002. С. 243–246.

Родионов М.А. Спор красавиц: касыда из Хадрамаута // Scripta Yemenica. Исследования по Южной Аравии: Сб. науч. ст. в честь 60-летия М.Б. Пиотровского. М.: Восточная лит-ра, 2004а. С. 315–319.

Родионов М.А. Ислам классический. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2004б.

Родионов М. А. Спор двух напитков (из поэзии Хадрамаута) // Arabia Vitalis. Арабский Восток, ислам, древняя Аравия: Сб. ст., посвящ. 60-летию В.В. Наумкина. М.: Изд-во ИВРАН, 2005. С. 380–384.

Родионов М.А. Россия глазами арабов // Котин И.Ю., Родионов М.А., Царева Е.Г. Социум и окружающий мир в традициях Центральной, Южной и Юго-Западной Азии. СПб.: Наука, 2006а. С. 201–219.

Родионов М.А. Южная Аравия: культурное прошлое в устно-письменной традиции // Международная научная конференция «Востоковедение и африканистика в университетах Санкт-Петербурга, России, Европы. Актуальные проблемы и перспективы». К 150-летию Восточного факультета СПбГУ: Тез. докл. СПб., 2006б. С. 200–201.

Родионов М.А. Сколько кварталов в Мадуде? Смута в документах и рассказах // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 году / Отв. ред. Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2007. С. 7–11.

Родионов М.А. Аравийская племенная поэзия: от диалога к многоголосию // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 году / Отв. ред. Ю.К. Чистов, М.А. Рубцова. СПб.: МАЭ РАН, 2008а. С. 145–152.

Родионов М. А. Касыда Бу Салиха: двойственное число и двойственность смыслов // Восхваление. Исааку Моисеевичу Фильштинскому посвящается... / Отв. ред. М.С. Мейер. М.: Ключ-С, 2008б. С. 454–472.

Родионов М.А. «Ткач, сын ткача»: из истории социальных страт в Хадрамауте // Христианский Восток. 2008. Вып. V (XI). С. 111–115.

Родионов М.А. Демоны слов на краю Аравии. Общество и стихотворство Хадрамаута. СПб.: Наука, 2009а (Kunstkamera Petropolitana).

Родионов М.А. О змеях и птицах в Долине смерти (Хадрамаут) // Азиатский бестиарий: образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии: Сб. статей / Отв. ред. М.А. Родионов. СПб.: МАЭ РАН, 2009б. С. 170–176.

Родионов М.А. Арабское время, или Человек на острове // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН

в 2009 году / Отв. ред. Ю.К. Чистов, М.А. Рубцова. СПб.: МАЭ РАН, 2010а. С. 50–54.

Родионов М.А. Абд ал-Азиз Бин Акил — исследователь обычного права Хадрамаута (из истории российско-йеменских научных связей) // Россия и Арабский мир. К 200-летию профессора Санкт-Петербургского университета Шейха ат-Тантави (1810–1861), 2–3 ноября 2010 г. Материалы конференции / Отв. ред. Н.Н. Дьяков, А.С. Матвеев. СПб., 2010б. С. 111–116.

Родионов М.А. Откуда и куда течет арабское время? // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2010 году / Отв. ред. Ю.К. Чистов, М.А. Рубцова. СПб.: МАЭ РАН, 2011а. С. 301–305.

Родионов М.А. Индия в поэзии йафиитов (Южная Аравия): Йахйя ‘Умар // Зографский сборник. Вып.к 2 / Отв. ред. Я.В. Васильков. СПб.: МАЭ РАН, 2011б. С. 145–154.

Родионов М.А. Историческая память Хадрамаута и литературный жанр рихла // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2011 году / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2012а. С. 397–404.

Родионов М.А. Пчелы Хадрамаута, или Вергилий в Южной Аравии // Бестиарий II. Зооморфизмы Азии: движение во времени. СПб.: МАЭ РАН, 2012б. С. 232–240.

Родионов М.А. Социальный статус *хумайни* в пространстве-времени Хадрамаута // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2012 году / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2013а. С. 301–305.

Родионов М.А. Россия как инокультурный ареал в арабской традиции // Всматриваясь друг в друга... Россия и арабский мир: взаимное восприятие: Сб. статей / Сост. Н.Г. Романова, И.М. Смилянская (отв. ред.), А.О. Филоник. М.: Институт востоковедения РАН, 2013б. С. 23–31.

Родионов М.А. Магриб в культурной памяти Хадрамаута: предварительные замечания // Тахиййат. Сб. в честь профессора Н.Н. Дьякова. Арабистика — Исламоведение — Этнография / Сост. И.В. Герасимов, А.С. Матвеев. СПб.: ВФ СПбГУ, 2013в. С. 318–321.

Роузенгал Ф. Торжество знания. М.: Восточная лит-ра, 1978.

Сагадеев А. В. Восточный перипатетизм. М.: Издательский дом «Марджани», 2009 (Bibliotheca Islamica).

Седов А.В. Древний Хадрамаут. Очерки археологии и нумизматики. М.: Восточная лит-ра, 2005. (Труды российской археологической миссии в Республике Йемен. Т. III).

Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука, 1993.

Страбон. География: В 17 кн. / Пер., статья и коммент. Г.А. Страбановского; под общ. ред. С.Л. Утченко. Л.: Наука, 1964 (Серия «Классики науки»).

Суворов М.Н. Замил в культуре племен Южной Аравии // Вестник Восточного Института. Т. 5. СПб., 1999. № 1 (9). С. 49–54.

Суворов М.Н. Аль-‘Урр и Самар чествуют гостей. Праздничная поэзия из Йафи‘ (Йемен). СПб., 2003.

Фильшинский И.М. Арабская литература в Средние века. М.: Восточная лит-ра, 1977.

Фильшинский И.М. История арабской литературы X–XVIII вв.. М.: Наука. Восточная лит-ра, 1991.

Французов С.А. Ас-садаф и кинда в раннесредневековом Хадрамауте // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XXI годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения). М.: Восточная лит-ра, 1987. С. 158–166.

Французов С.А. К востоку от Адена. Оазис Райбун в I тысячелетии до н.э. (эпиграфические памятники, религиозная жизнь и социальное устройство культового центра древнего Хадрамаута). 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Филфак СПбГУ; Нестор-История, 2012. (Азиатика).

Фролова О.Б. Арабские поэты и народная поэзия. Поэтическая лексика арабской лирики. 2-е изд. СПб.: Алетейя, 2012.

Широкогоров С.М. Этнос. Исследования основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Шанхай, 1923.

Abu-Lughod L. Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988.

al-‘Āmirī, Ḥasan Aḥmad b. Ṭālib. 2000 mathal min Ḥadramawt. Ṣana‘ā’, 2001.

Arberry A.J. Arabic Poetry. A Primer for Students. Cambridge University Press, 1965.

Arebi S. Women and Words in Saudi Arabia. The Politics of Literary Discourse. N.Y.: Columbia University Press, 1994.

al-‘Aṭṭās, ‘Alī b. Aḥmad. Tarjamat shaykh al-islām Aḥmad b. Ḥasan [...] al-‘Aṭṭās wa yalayhā riḥlātuhu ‘ilā Miṣr wa-Makka al-mukarrama wa-Daw‘an. [s.l.], 1379 /1959.

al-‘Aṭṭās ‘Alī b. Aḥmad. Naḥḥ al-misk al-maftūt min aḥbār Wādī Ḥadramawt. MS, the al-‘Aṭṭās family archives. Ḥurayḍa, n.d.

al-‘Aṭṭās ‘Alī b. Ḥasan b. ‘Abdallāh. Kitāb al-Maqṣad fī shawāhid al-Mashhad. MS, Maktabat al-Aḥqāf, Tarīm, catalogue no. 2179.

al-‘Aṭṭās Muṣṭafā b ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abdallah. Ṣafahāt majhūla min ta’rīkh Ḥaḍramawt. Tarīm: li-l-dirasāt wa-l-nashr, 1426/2005.

al-‘Aydārūs Muḥiy al-Dīn Abd al-Qādir. Al-Nūr al-sāfir ‘an akhbār al-qarn al-‘āshir. Bayrūt: Dār al-kutub al-‘ilmīyya, 1405/1985.

al-Bakrī Ṣalāḥ. Ta’rīkh Ḥaḍramawt al-siyāsī. T. 1–2. Cairo, 1376–1377/1956–1957.

al-Baradūnī ‘Abdallah. Riḥla fī al-shi’r al-yamanī. Bayrūt: Dār al-‘awdah, 1982.

al-Baṭāṭī ‘Abd al-Khāliq. Ithbāt mā laysa thubūt min ta’rīkh Yāfi’ fī Ḥaḍramawt. Jidda: Dār al-Bilād 1409/1989.

Bā Faqīh Muḥammad b. ‘Umar al-Ṭayyib. Ta’rīkh al-Shihr wa-akhbār al-qarn al-‘āshir. Taḥqīq ‘Abdallah Muḥammad al-Ḥabashī. Ṣana‘ā’: Maktab al-Irshād, 1419/1999.

Ba Maṭraf Muḥammad. Al-Jāmi‘. Al-juz’ IV. ‘Aden: Dār al-Hamdānī, s.d.al-Bakrī, Ṣalāḥ. Ta’rīkh Ḥaḍramawt al-siyāsī. Vol II. Al-Qāhira, 1377/1957.

Bā Maṭraf Muḥammad. Al-Shuhadā’ al-ṣab’a. Baghdad, 1974.

Bā Maṭraf Muḥammad. Mulāḥazāt ‘alā mā dhakarahu al-Hamdānī ‘an jugrāfiyah Ḥaḍramawt. Aden, 1981.

Bā Maṭraf Muḥammad. Al-Mu‘allim ‘Abd al-Ḥaqq: al-shā‘ir al-sha‘bī al-awwal. Aden, 1983.

Bā Maṭraf Muḥammad. Mu‘jam al-amthāl wa-l-iṣṭilāḥāt al-‘āmīyya al-mutadāwila fī Ḥaḍramawt. al-Mukallā: Dār Ḥaḍramawt, 2008.

Bā Mu‘min Karāma Mubārak. Al-Fikr wa-l-mujtama‘ fī Ḥaḍramawt. [Al-Mukallā], 2001.

Bā Ṣabrayn ‘Alī b. Aḥmad b. Sa‘īd. Al-Jumal min al-muhimmāt al-dīniyya fī ba‘ḍ al-murtakib min al-manāhī al-rabbāniyya. 1303 [1886]. MS, Maktabat al-Aḥqāf, Tarīm, catalogue no. 2530.

Bā Ṣurra Ṣāliḥ ‘Alī ‘Umar. Dirāsāt fī ta’rīkh al-ḥadīth wa-l-mu‘āshir. Dār jāmi‘at ‘Adan. ‘Adan, 2001.

Bā Wazīr ‘Abdallah. Al-Waṭanīya fī al-shi’r al-sha‘bī. Al-Mukallā, 1980.

Bā Wazīr Sa‘īd ‘Awad. Al-Fikr wa-l-thaqāfa fi-l-tā’rīkh al-ḥadramī. Al-Qāhira, 1961.

Bā Wazīr Sa‘īd ‘Awad. Ṣafahāt min al-ta’rīkh al-ḥaramī (2-e изд.). Aden, 1983.

Bā Wazīr Bā Muḥammad, Ṣālim Muḥammad. Mukhtarāt min al-shi’r al-sha‘bī al-ḥaramī. Say’ūn, 1421/2000.

Beeston A.F.L. Ḥaḍramawt. Pre-Islamic Period / Encyclopaedia of Islam, III, 51b.

Bin ‘Aqīl ‘Abd al-Raḥmān. ‘Umar Bā Makhrama al-Saybānī, 884–952 h., ḥayātuhu wa-taṣawwufuhu wa-shi‘ruhu. Dimashq: Dār al-fiqr, 1423/2003.

Bin ‘Aqīl ‘Abd al-Raḥmān. Qanīṣ al-wa‘l fī Ḥaḍramawt. Al-Damān, 1425/2004.

Bin ‘Aqīl ‘Abd al-Raḥmān. Ṣafaḥāt min tā’rīkh ṭibāiyya ‘Umān wa-Ḥaḍramawt. Al-Mukallā: Dār Ḥaḍramawt, 1426/2006.

Bin ‘Aqīl Badr. Ash‘ār wa-aḥdāth. Ḥaḍramawt 913–1386 h. Al-Mukallā: mu’assasat al-thawra, 1998.

Bin ‘Aqīl Badr. Ibhār fī ash‘ār Yahyā ‘Umar al-Yāfī‘ī. Ṣan‘ā’: Iṣdārāt mu’assat al-thawra li-l-ṣaḥāfa, [1999].

Bin Ḥalīs Ṣāliḥ b. Muḥammad al-Yāfī‘ī. Yāfī‘ī fī ‘uyūn al-shi‘r wa dumū‘ al-qalam. Al-juz’ I. Al-Riyā: Maktabat al-mu‘ayyad, 1414/1993.

Bin Hāshim Muḥammad. Riḥla ‘ilā al-thagrayn al-Shiḥr wa-l-Mukallā. Al-Qāhira: Maṭba‘ Hījāzī, 1350/[1931].

Bin Hāshim Muḥammad. Ḥaḍramawt. Ta’rīkh al-dawla al-kathīriyya. Tarīm: Li-l-dirāsāt wa-l-nashr, 1423/2002.

Bin Tha‘lab Muḥammad. Tawzī‘ al-sukkān wa-l-tanmīyyah fī muḥāfazat Ḥaḍramawt. Dimashq: Jāmi‘at Dimashq, 1987.

Boxberger L. On the Edge of Empire. Hadhrāmawt, Emigration, and the Indian Ocean, 1880s — 1930s. Albany: State University of New York Press, 2002.

al-Bukhārī, Abū Bakr ‘Abdallah Muḥammad. Al-adab al-muqarrad. Cairo 1375/1956.

al-Bukhārī, Abū Bakr ‘Abdallah Muḥammad. Ṣaḥīḥ al-imām al-Bukhārī. Vol. I–X. Bayrūth: Dār al-Minhāj, 1422/2001.

Canova G. Una ricerca fra i Banu Hilal di Wadi Markha (Yemen) // Quaderni di Studi Arabi, 11, Venezia 1993. P. 193–214.

Caton S. The Poetic construction of Self // Anthropological Quarterly. 1985. Vol. 58. № 4. P. 141–151.

Caton S. Power, Persuasion, and Language // Int. Jour. of Middle East Studies. 1987. Vol. 19. P. 77–101.

Caton S. «Peaks of Yemen I summon»: Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press, 1990.

Dā‘ūd, Muḥammad Sa‘īd. Ibn ‘Abdāt fī Ghurfa li-Ḥaḍramawt 1924–1945 // al-Nadwa al-‘ilmīya al-ta’rīkhīya ḥawla al-muqawwama al-sha‘bīya fī Ḥaḍramawt 1900–1963. Al-Mukallā, 1989. S. 1–66.

Dietrich B.C. Death, Fate and Gods. L., 1965.

Dufour J. Huit siècles de poésie chantée au Yémen. Langue, mètres et formes du *ḥumaynī*. Presses Universitaires de Strasbourg, 2011. 454 pp.

Fares B. Murū'a // Encyclopaedia of Islam. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2001. Vol. VII, 636b.

Freitag U., Clarence-Smith W. G. (eds.). Hadhrami Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s — 1960s (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia, 57). Leiden [et al.]: Brill, 1997.

Ghānim Muḥammad 'Abduhu. Shi'r al-ghinā' al-ṣan'ānī. Bayrūt: Dār al-'awdah 1980.

Ghānim Nizār. Jisr al-wijdān bayna al-yaman wa-l-sūdān. Ṣana'ā' 1994.

al-Ḥaddād 'Abdallāh Ṣāliḥ. Raqṣat al-'idda. Min al-al'āb al-sha'bīyya. Al-Mukallā 1980 (Manshūrāt fir'a al-markaz al-yamanī li-l-abḥāth al-thaqāfiyya wa-l-athār wa-l-matāḥif, m/ Ḥaḍramawt, 8).

al-Hamdani's Geographie der arabischen Halbinsel. D.H. Müller (ed). T. 1–2. Leiden, 1884–1891.

al-Hamdānī Abū Muḥammad al-Ḥasan. Kitāb ṣifat jazīrat al-'arab. Cairo, 1953.

al-Ḥārithī Ṣāliḥ bin Aḥmad bin Nāṣir. Al-Zāmil fī-l-ḥarb wa-l-munāsabāt. Dimashq, 1990.

Hartwig F. Hadramaut und das indische Furstentum von Hyderabad. Ergon Verlag 2000 (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der Islamischen Welt, Band 8).

Ho Engsen. The Graves of Tarim. Genealogy and Mobility across the Indian Ocean. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 2006 (The California World History Library).

Ibn al-'Arabī, Abū Bakr Muḥammad al-Mālikī. Aḥkām al-Qur'ān al-ṣigharī. Bayrūth: Dār al-kutub al-'ilmīyya, 2006.

Ibn Fāris, Abū-l-Ḥusayn Aḥmad. Al-Ṣāḥābī: fī fiqh al-lugha al-'arabīyya wa-masā'iluhā. Bayrūth: Dār al-kutub al-'ilmīyya, 1997.

Ibn Kathīr, 'Imād al-Dīn Ismā'il. Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm. Al-Riyyāḍ: Dār al-Ṭayyiba, 1999.

Ibn al-Muḡawir. Descriptio arabiae meridionalis... qui liber inscribitur Ta'riḥ al-Mustabsir. (2 volumes) Ed. O. Lofgren, Leiden: Brill, 1954.

Ibn Nāṣir Yūsīm. Ash'ār min al-wādī li-Mastūr Ḥamādī. Say'un, 1983.

Ibn Rashīq Abū 'Alī Ḥasan. Al-'Umda fī maḥāsin al-shi'r wa-ādābuhu wa-naqduhu. Bayrūth: Dār al-jīl, 1963.

Ingrams W.H. Hadhramaut: A Journey to the Sei'ar Country and Through the Wadi Maseila // Geographic Journal 88 (1936): 524–551.

al-Kāf Ḥasan b. ‘Abdallāh b. ‘Abd al-Raḥmān. Riḥla wa-dīwān. Tarīm: Maktabat Tarīm al-ḥadītha, 1421/2000.

Kansteiner W. Finding Meaning in Memory: a Methodological Critique of Collective Memory Studies // History and Theory 41. 2002. P. 179–197 (Wesleyan University 2002).

Khalidi Omar. The Hadhrami Role in the Politics and Society of Colonial India, 1750s — 1950s // Hadrami Traders, Scholars, and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s — 1960s. Ed. by Ulrike Freitag and William Clarence-Smith. Leiden, etc.: Brill, 1997. P. 67–81. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia. Vol. 57).

al-Kindi Sālim b. Muḥammad <...> Ibn Ḥumayd. Ta’rīkh Ḥaḍramawt al-musammā bi-l-‘udda al-mufīda. Taḥqīq ‘Abdallāh Muḥammad al-Ḥabashī. Vol. I– II. Ṣana‘ā: Maktab al-Irshād 1424/2003.

Krenkow F. Kaṣīda // Encyclopaedia of Islam. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2001. Vol. IV, 713b.

Laḥmadīal-Qu‘ayṭī. Awwal qaṣīda ḥa ramīya siyāsīya bi-l-lugha al-ḥa ramīya tabkīmīn al-tadakhkhul al-brīṭānī fī Ḥaḍramawt. [Ксерокопия рукописи. С. 1–25. Б.м., б.г.].

Lancaster W., Lancaster F. Observations on death, burial, graves and graveyards at various location in Ra’s al-Khaimah Emirate, UAE, and Musandam wilayat, Oman, using local concerns. In: Death and Burial in Arabia and Beyond. Multidisciplinary perspectives. Ed. By Lloyd Weeks. BAR International Series 2107. 2010. P. 319–328 (Society for Arabian Studies Monographs No. 10. Series editors D. Kennet & St. J. Simpson).

Landberg C. Etudes sur les dialectes de l’Arabie Méridionale. Ḥaḍramawt. Vol. I. Leide: Brill, 1901.

Lecker M. Judaism among Kinda and the Ridda of Kinda // Journal of American Oriental Society. 1995. Vol. 115. No. 4.

Liebhaber S. Rhythm and Beat: Re-evaluating Arabic Prosody in Light of Mahri Oral Poetry // Journal of Semitic Studies. 2010. Vol. 55. No. 1. P. 163–182.

Löfgren O. al-Hamdānī // Encyclopaedia of Islam. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2001. Vol. III, 124a.

al-Maqālīḥ ‘Abd al-‘Azīz. Shi‘r al-‘āmiyyah fī al-yaman. Bayrūt: Dār al-‘awdah, 1978.

al-Mallāḥī ‘Abd al-Raḥmān. Al-Dalālāt al-ijtimā‘īya wa-l-lughawīyya wa-l-thaqāfiyya li-mahrijānāt khitān ṣubyān qabā’l al-mishqās, tha‘īn wa-l-ḥumūm [Hadramawt, 2001].

Messick B. The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society. Berkeley, 1993.

al-Miḥḍār, Ja'far b. 'Alawī. Al-Rihla al- miḥḍārīyya 'ilā al-Najaf wa-l- Kūfa wa-l-bilād al-karbalā'īyya [s. I.]. Dār al-Hāwī, 1415/1995.

Miller F. Of songs and signs: Audiocassette poetry, moral character, and the culture of circulation in Yemen. In: *American Anthropologist*, 2005. Vol. 32, No. 1 (Febr. 2005), p. 82–99.

Netton I.R. *Rihla* // *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2001. Vol. VII, 528a.

Newton L. S. A Landscape of Pilgrimage and Trade in Wadi Masila, Yemen: al-Qisha and Qabr Hud in the Islamic Period (British Archaeological Reports series, 1899; Oxford: Archaeopress, 2009).

Newton L. S. Shrines in Dhofar. In: *Death and Burial in Arabia and Beyond. Multidisciplinary perspectives*. Ed. By Lloyd Weeks. BAR International Series 2107. 2010. P. 329–340 (Society for Arabian Studies Monographs No. 10. Series editors D. Kennet & St. J. Simpson).

al-Qu'ayṭī, Ghālib ibn 'Awad. Ta'milāt 'an ta'rīkh Ḥaḍramawt qabla al-Islām wa fī fajrihi. Jidda: Maktabat kunūz al-ma'rifa, 1417/1996.

al-Qu'aiti, Ghalib bin Auwadh. Review on: Rodionov M. The Western Hadramawt: Ethnographic Field Research, 1983–1991 // *Orientwissenschaftliches Hefte. OWZ der Martin-Luther-Universitaet Halle-Wittenberg. Hft 24.* 2007 // *The British-Yemeni Society Journal.* 2007. P. 42–43.

al-Rāzī Fakhr al-Dīn. Tafsīr... Mafātīḥ al-ghayb. Vol. 1–32. Bayrūth: Dār al-Fikr, 1981.

Reckendorf H. Al-Ash'ath // *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2001. Vol. I, 686b.

Rentz G. Barhūt // *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2001. Vol. I, 1045a

Rodionov M. The Ibex Hunt Ceremony in Hadramawt Today // *New Arabian Studies*. Vol. 2. University of Exeter Press, 1994. P. 123–129.

Rodionov M. Poetry and Power in Hadramawt // *New Arabian Studies* 3, University of Exeter Press, 1996. P. 118–133.

Rodionov M. Mawla Matar and other awliya': On Social Functions of religious Places in Western Hadramawt // *Mare Erythraeum* (Staatliches Museum für Völkerkunde, München). München, 1997a. Vol. 1. P. 107–114.

Rodionov M. Poetry from 'Alwa/Hadramawt: Self-identification and dialogue // *Mare Erythraeum* (Staatliches Museum für Völkerkunde, München). München, 1997b. Vol. 1. P. 115–122.

Rodionov M. Towards Typology of Visited Shrines in Wadi Hadramawt // *Cultural Anthropology of Southern Arabia: Hadramawt Revisited* (Russian

Academy of Sciences. Museum of Anthropology and Ethnography named after Peter The Great, Kunstkamera). St.Petersburg, 1999. P. 89–95, 174–181.

Rodionov M. Towards Typology of Visited Shrines in the Wadi Hadramawt (with special reference to Mawla Matar) // *Raydan*. 2001. No.7. P. 263–276.

Rodionov M. Mashhad ‘Ali revisited: documents from Hadramawt // *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*. 2004. Vol. 34. P. 307–312.

Rodionov M. «Satanic matters»: social conflict in Madudah (Hadramawt), 1357/1938 // *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*. 2005. Vol. 35. P. 215–221.

Rodionov M. Social Restratisation in Modern Hadramawt // *Quaderni di Studi Arabi*. Nuova Serie I. Roma, 2006. P. 181–190.

Rodionov M. The Western Hadramawt: Ethnographic Field Research, 1983–1991 // *Orientwissenschaftliches Hefte*. OWZ der Martin-Luther-Universitaet Halle-Wittenberg. Hft 24. 2007.

Rodionov M. Wādī Ḥaḍramawt as a landscape of death and burial // *Death and Burial in Arabia and Beyond. Multidisciplinary perspectives* / Ed. by L. Weeks. BAR International Series 2107. 2010. P. 341–345 (Society for Arabian Studies Monographs No. 10. Series editors D. Kennet & St.J. Simpson).

Rodionov M. A *ṣarf* talisman from Ghayl Bā Wazīr, Ḥaḍramawt // *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*. 2010b. Vol. 40. P. 293–302.

Rodionov M. Contemporary tribal versions of local history in Ḥaḍramawt // *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*. 2011. Vol. 40. P. 333–338.

Rodionov M. Ameen Rihani’s Heritage in Russia // *Ameen Rihani’s Arab-American Legacy: From Romanticism to Postmodernism*. Editor-in-Chief Naji B. Oueijan. Notre Dame University — Louaize, Lebanon, 2012a. P. 347–362.

Rodionov M. Honey, Coffee, and Tea in Cultural Practices of Ḥaḍramawt // *Hehmeyer I., Schoeing H. (eds) with collaboration of Anne Regourd. Traditional Knowledge and Practice, and Their Value for Today’s World*. Leiden; Boston: Brill, 2012b. P. 143–152.

Rodionov M. Hadhramaut in South Arabia: Continuation and/or Rupture of Commemorative Traditions // *Evolving humanity, emerging worlds. The 17th World Congress of the International Union of Anthropological and Ethnological Studies*. University of Manchester, 5th — 10th August 2013. Manchester, 2013. P. 168. <<http://www.nomadit.co.uk/iaaes/iaaes2013/panels.php5?PanelID=1393>>.

Rodionov M., Schoenig H. The Hadramawt Documents, 1904–51: Family Life and Social Customs under the Last Sultans. Orient-Institut Beirut: Ergon. 2011 (Beirut texte und Studien. 130).

- al-Ṣabbān ‘Abd al-Qādir*. Dirāsāt fī al-shi‘r al-sha‘bī. Say‘ūn, 1978.
- al-Ṣabbān, ‘Abd al-Qādir*. Mulahḥḥin alḥān al-dān Sa‘īd Mubārak Marzūq. Say‘ūn, 1979.
- al-Ṣa bbān ‘Abd al-Qādir*. Baḥṡ ‘an al-shi‘r al-sha‘bī aw shi‘r al-jumhūr. Say‘ūn, 1400/1980.
- al-Ṣabbān ‘Abd al-Qādir*. Dawr al-adab fī ḥarakat al-falāḥīn bi-wādī Ḥaḍramawt. Say‘ūn, 1987a.
- al-Ṣabbān ‘Abd al-Qādir*. Al-Shi‘r al-sha‘bī ma‘ al-muzārī‘īn. Say‘ūn, 1987b.
- al-Ṣabbān ‘Abd al-Qādir*. Dirāsāt fī al-shi‘r al-sha‘bī. Say‘ūn, 1978.
- al-Ṣabbān ‘Abd al-Qādir*. Visits and Customs. The Visit to the Tomb of the Prophet Hud. [Arabic text and] translation by Linda Boxberger and Awad Abdelrahim Abu Hulayqa. American Institute for Yemeni Studies. Yemen Translation Seies No. 2. Ardmore PA, 1998.
- al-Saqqāf ‘Abdallah ‘Abd al-Raḥmān*. Ḥikam wa-amthāl al-sha‘bīyya min al-manāṭiq al-sharqīyya. Ṣana‘ā, 1997.
- al-Saqqāf ‘Abdallah b. Muḥammad*. Ta’rīkh al-shu‘arā’ al-ḥaramīyīn. Al-Qāhira, 1353 / 1934–1935. T. 1–5.
- al-Saqqāf Ja‘far*. Lamḥāt ‘an al-aghānī wa-l-raqsāt al-sha‘bīya fī muḥāfazat Ḥaḍramawt. ‘Adan, Bayrūth, n.d.
- Serjeant R.* Materials for South Arabian History. Notes on new MSS from Ḥaḍramawt // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1950. Vol. 13. Pt 2. P. 281–307; Pt 3. P. 581–601.
- Serjeant R.* Prose and Poetry from Hadramawt. South Arabian Poetry: I. London, 1951; араб. пер.: *Muḥammad Daḥī*. Nathr wa-shi‘r min Ḥaḍramawt. Al-Mukallā: Min manshūrāt fir‘a al-markaz al-yamanī muḥāfaẓa ḥaḍramawt, 6, 1980.
- Serjeant R.* Hūd and other Pre-Islamic Prophets of Ḥaḍramawt // Le Muséon. 1954. No. 67. P. 121–179.
- Serjeant R.* Historians and Historiography of Hadramawt // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1962. Vol. 25. P. 239–261.
- Serjeant R.* The Portuguese off the South Arabian Coast. Oxford, 1963.
- Serjeant R.* South Arabian Hunt. L., 1976.
- Serjeant R.* A maqamah on palm protection // Jour. Near Eastern Studies. 1981. Vol. 40. No. 4. P. 307–322.
- Shihāb, Ḥasan Ṣāliḥ*. Yāfi’ fī ‘ahd sultān Āl ‘Afīf wa Harhara. Ṣan‘ā’: Markaz al-shar‘ī li-l-ṭibā’, 1421/2001.
- Shijāb, Muḥammad Sālim*. Mu‘jam al-anwā’ wa-l-burūj wa ma‘ālim al-zirā‘a. Ṣan‘ā’, 1998.

Snouck Hurgronje C. L'Interdit seculier en Hadhramot // *Revue africaine*. 1905. No. 256. P. 92–99.

Snouck Hurgronje C. Zur Dichtkunst der Ba Arwah in Hadhramot // *Orientalische Studien* T. Noldeke. Gieszen. 1906. Bd 1. S. 97–107.

Snouck Hurgronje C. Sad es-Suwani, ein seltsamer Wali in Hadhramot // *Zeitschr. für Assyriologie und verwandte Gebiete*. Strassburg, 1911. Bd 26. S. 221–239.

Sowayan S. The Hilali Poetry in the Muqaddimah. Its Links to Nabati Poetry // *Oriente Moderno. Studies in Arabic Epics*. Ed. by Giovanni Canova. Vol. XXII. No. 2 (2003). P. 277–306.

Vansina J. Oral Tradititon as History // The University of Madison. Wisconsin, 1985.

Varisco D.M. Medieval Agriculture and Islamic Science // *The Almanac of a Yemeni Sultan*. Seattle; L., 1994 (Publications on the Near East, University of Washington. No. 6).

Vassilkov Ya. Anthropomorphic stelae of South Arabia in the Eurasian context // *Evolving humanity, emerging worlds. The 17th World Congress of the International Union of Anthropological and Ethnological Studies*. University of Manchester, 5th — 10th August 2013. Manchester, 2013. P. 168. <<http://www.nomadit.co.uk/iaaes/iaaes2013/panels.php5?PanelID=1393>>.

Veccia Voglieri L. Ibn al-Ash'ath // *Encyclopaedia of Islam*, III, 715a.

Walcot P. Hesiod and the Near East. Cardiff, 1966.

Wikan U. Behind the Veil in Arabia. Women in Oman. Chicago; L.: University of Chicago Press, 1982.

Wrede A. von. Adolph von Wrede's Reise in Hadhramaut, Beled Beny Yssa und Beled el Hadschar. Hrsg.: H. von Maltzan. Braunschweig, 1870.

Yahyā 'Umar al-Yāfi'ī. Layta al-Hind fī Yāfi' // *Shibām*. No. 218, al-Mukallā 30.04.2003. P. 3.

Zarins Y. Funerary monuments of Southern Arabia: the Iron Age — early Islamic traditions // *Death and Burial in Arabia and Beyond. Multidisciplinary perspectives* / Ed. by Lloyd Weeks. BAR International Series 2107. 2010. P. 225–236 (Society for Arabian Studies Monographs. No. 10. Series editors D. Kennet & St.J. Simpson).

Zwettler M. Classical Arabic Poetry between Folk and Oral Tradition // *Journal of the American Oriental Society*. 1976. Vol. 96. No. 2. P. 198–212.

Йеменская периодика

Ал-Фунун, ежемесячный журнал. Аден

Шибам, газета. Ал-Мукалла

Интернет ресурсы

World Gazetteer <<http://world-gazetteer.com>> (последнее посещение 29.07.2013).



Рис. 2. Карта Хадрамаута

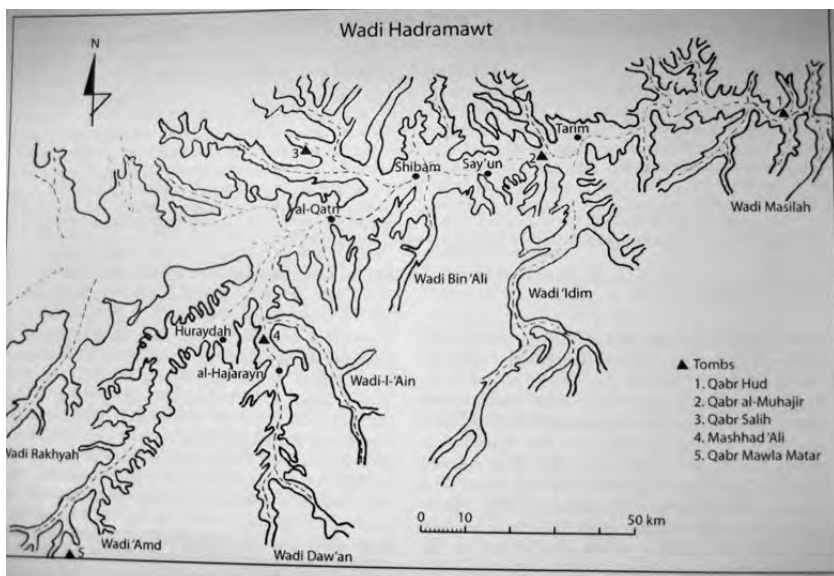


Рис. 3. Хадрамаут: святилища и хауты



Рис. 4. Ал-Мукалла. Дворец султанов ал-Ку'айти. 2008 г.



Рис. 5. Сейун. Дворец султанов ал-Касири. 2006 г.



Рис. 6. Шибам. 2006 г.



Рис. 7. Тарим. Старое кладбище. 2006 г.



Рис. 8. Дом-башня Джа'фара Бин 'Акила из племени нахд,
деревня ал-Ганима, Вади Хадрамаут, 2013 г.
Фото 'Абд ал-'Азиза Бин 'Акила.



Рис. 9. Маула Матар — Повелитель Дождя.
Рис. Ю.Ф. Кожина, 1991 г.

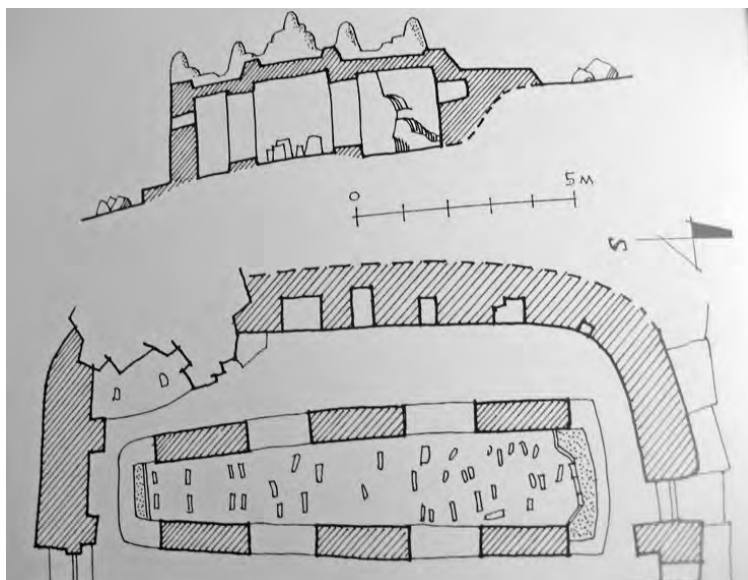


Рис. 10. Маула Матар, план. Рис. Ю.Ф. Кожина, 1991 г.

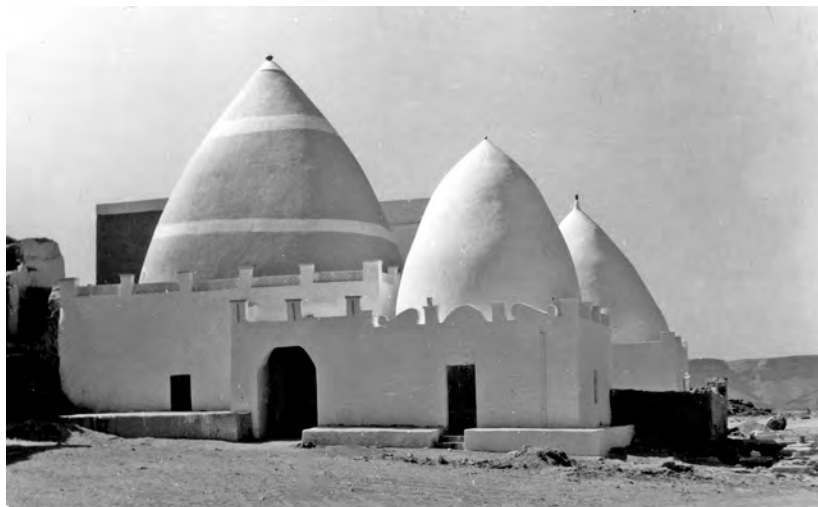


Рис. 11. Машхад ‘Али, кубба. 1985 г.



Рис. 12. Женская могила в куббе сайидов Мукайбил
(селение ал-Джахи в вадии Дау‘ан).

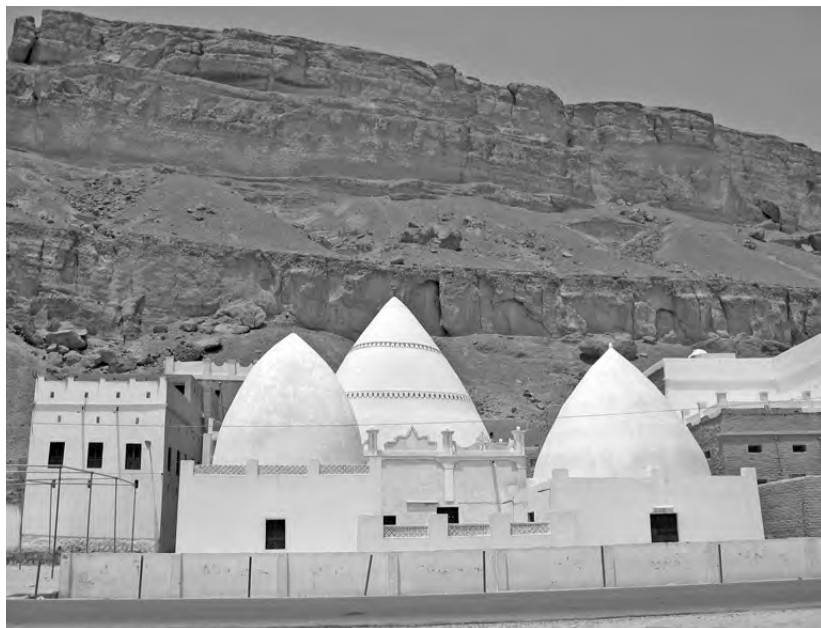


Рис. 13. Машхад ‘Али. 2006 г.



Рис. 14. Машхад 'Али. Автор у входа в куббу. 2003 г.



Рис. 15. Машхад 'Али. Мечеть. 2006 г.



Рис. 16. Машхад ‘Али. *Джабийя* для освящения воды. 2006 г.



Рис. 17. *Сикайя* для питьевой воды близ ал-Мукаллы. 2003 г.

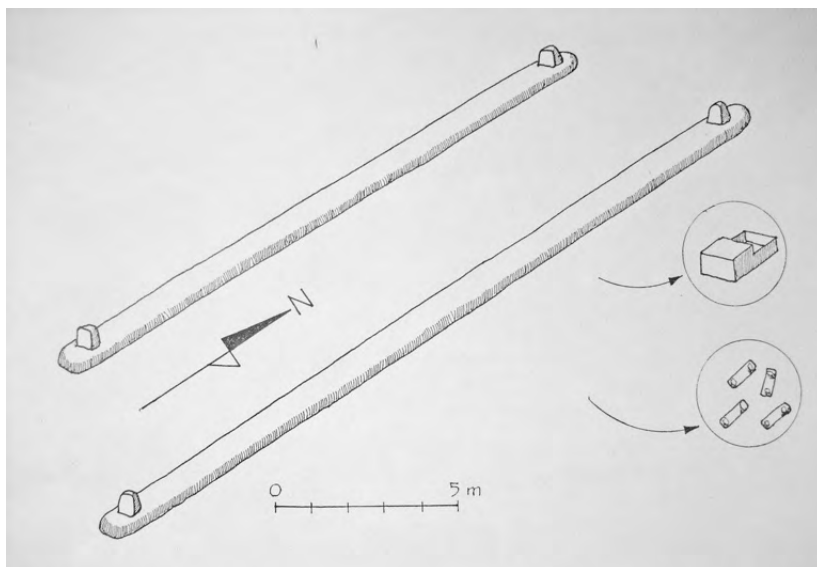


Рис. 18. Двойная могила пророка Ханзали. 1990 г.



Рис. 19. Мемориал сайида Ахмада ибн ‘Исы ал-Мухаджира.
2003 г.



Рис. 20. Кубба над могилой пророка Худа. 1991 г.



Рис. 21. Фигурки работы таримских гончаров ал-Бани,
подарки от пророка Худа. 2008 г.



Рис. 22. Охота на ибекса, наскальный рисунок.
Фото 'Абд ал-'Азиза Бин 'Акила



Рис. 23. Автор делает доклад в Обществе Ибн 'Убайдуллаха
ас-Саккафа. Сейун, 2006 г.



Рис. 24. Краевед
и общественный деятель
‘Абд ар-Рахман ал-Маллахи
(1936–2013).
Фото ‘Абд ал-‘Азиза
Бин ‘Акила



Рис. 25. *Самаввар* — чужое, ставшее своим. Гайл Ба Вазир 2008 г.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

- Рис. 1. Карта Йемена.
- Рис. 2. Карта Хадрамаута.
- Рис. 3*. Хадрамаут: святилища и хауты.
- Рис. 4. Ал-Мукалла. Дворец султанов ал-Ку‘айти. 2008 г.
- Рис. 5. Сейун. Дворец султанов ал-Касири. 2006 г.
- Рис. 6. Шибам. 2006 г.
- Рис. 7. Тарим. Старое кладбище. 2006 г.
- Рис. 8. Дом-башня Джа‘фара Бин ‘Акила из племени нахд, деревня ал-Ганима, Вади Хадрамаут, 2013 г. Фото ‘Абд ал-‘Азиза Бин ‘Акила.
- Рис. 9. Маула Матар — Повелитель Дождя. Рис. Ю.Ф. Кожина, 1991 г.
- Рис. 10. Маула Матар, план. Рис. Ю.Ф. Кожина, 1991 г.
- Рис. 11. Машхад ‘Али, кубба. 1985 г.
- Рис. 12. Женская могила в куббе сайидов Мукайбил (селение ал-Джахи в вади Дау‘ан).
- Рис. 13. Машхад ‘Али. 2006 г.
- Рис. 14. Машхад ‘Али. Автор у входа в куббу. 2003 г.
- Рис. 15. Машхад ‘Али. Мечеть. 2006 г.
- Рис. 16. Машхад ‘Али. *Джабийя* для освящения воды. 2006 г.
- Рис. 17. *Сикайя* для питьевой воды близ ал-Мукаллы. 2003 г.
- Рис. 18. Двойная могила пророка Ханзали. 1990 г.
- Рис. 19. Мемориал сайида Ахмада ибн ‘Исы ал-Мухаджира. 2003 г.
- Рис. 20. Кубба над могилой пророка Худа. 1991 г.
- Рис. 21. Фигурки работы таримских гончаров ал-Бани, подарки от пророка Худа. 2008 г.
- Рис. 22. Охота на ибекса, наскальный рисунок. Фото ‘Абд ал-‘Азиза Бин ‘Акила.
- Рис. 23. Автор делает доклад в Обществе Ибн ‘Убайдуллаха ас-Саккафа. Сейун, 2006 г.
- Рис. 24. Краевед и общественный деятель ‘Абд ар-Рахман ал-Маллахи (1936–2013). Фото ‘Абд ал-‘Азиза Бин ‘Акила.
- Рис. 25. *Самаввар* — чужое, ставшее своим. Гайл Ба Вазир 2008 г.

* Если не указано иначе, фотографии и схемы сделаны автором.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
0.1. Ночные беседы.....	3
0.2. Подходы к теме	4
0.3. Задачи.....	5
0.4. Композиция	6
 Глава 1. Юг Аравии: общие ориентиры	8
1.1. Где: Юг Аравии, Хадрамаут	8
1.2. Кто: локальные акторы.....	11
1.3. Кому: локальные адресаты.....	14
1.4. Как: устно-письменные каналы.....	15
1.5. Что: культурные послания	17
1.6. С каким эффектом: артикуляция коллективной памяти.....	18
1.7. Когда: живая старина.....	19
1.8. Источниковая база	19
 Глава 2. Культурное прошлое Хадрамаута	21
2.1. Уничтоженные Богом	21
2.2. Кинда и другие племена.....	23
2.3. Ибадиты в Хадрамауте	24
2.4. Султаны ал-Касири: силы внутренние и внешние	25
2.5. Йафииты и борьба за власть	30
2.6. Британия в йафиитско-касирийском споре	35
2.7. Локальная КП о событиях XX в.	36

Глава 3. Культурная Память: трансформация времени и пространства	38
3.1. Манипуляции со временем	38
3.2. Персонификация	40
3.3. Контаминация	41
3.4. Пространство-и-время	43
Глава 4. Мерная речь: память и смысл	49
4.1. Терминология	49
4.2. Мера и смысл	52
4.3. Источники вдохновения	56
Глава 5. Озвученная память	61
5.1. Уста, речи, голос	61
5.2. Притча, пословица, загадка	63
5.3. Голос замила: полилог	67
5.4. От касыды к пословице	75
5.5. Имярек: проблемы авторской идентичности	84
Глава 6. Культурная ойкумена Хадрамаута	89
6.1. Культурные границы	89
6.2. Культурные центры и <i>рихла</i>	92
6.3. Периферия	99
6.4. Ландшафт жизни и смерти	114
Заключение	130
Библиография	134
Список иллюстраций	151

Научное издание

Михаил Анатольевич Родионов

**КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ И МЕРНАЯ РЕЧЬ
НА ЮГЕ АРАВИИ: ХАДРАМАУТ**

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Редактор М. В. Банкович
Корректор Л. Г. Амбросенко
Компьютерный макет А. А. Банковича

Подписано в печать 2.04.2014.
Формат 60×84 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 10. Уч.-изд. л. 11.
Тираж 200 экз. Заказ № 98.

РИО МАЭ РАН
199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство «ЛЕМА»»
199004, Россия, Санкт-Петербург,
В.О., Средний пр., д. 24, тел./факс: 323-67-74
e-mail: izd_lemma@mail.ru
<http://www.lemaprint.ru>