

Мазурина В.Н. Непальские раритеты в собрании Государственного музея истории религии в Санкт-Петербурге // Непал на рубеже тысячелетий. М., 2002. С. 141–147.

Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Мир вещей по данным «Ригведы» // Ригведа. М., 1989. Мандалы I–IV.

Ригведа. М., 1999. Мандалы V–VIII.

Fausbøll V. Indian Mythology according to the Mahābhārata. Varanasi-1, Bharatiya Vidya Prakashan, 1972.

М.А. Родионов

АРАВИЙСКАЯ ПЛЕМЕННАЯ ПОЭЗИЯ: ОТ ДИАЛОГА К МНОГОГОЛОСИЮ

*Работа подготовлена при финансовой поддержке
РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта
РГНФ «Племенная поэзия Аравии XX — начала XXI в.
Полевые материалы: поэтика и социально-
культурные функции», проект № 07-04-00383а*

Изучая поэтические тексты на разговорном языке, записанные в племенах Южной Аравии, можно заметить, что в этой среде вряд ли возможен поэтический монолог, обращенный поэтом к самому себе (= внутренняя речь) или вовсе не имеющий адреса. Каждое стихотворение обращено к внешнему, часто коллективному, адресату, способному или даже обязанному откликнуться на стихотворное обращение. Вот почему подобные образцы аравийской поэзии [см., например, Ба Матраф 1983; Ибн Насир 1983; Родионов 1987; Родионов 1994; ас-Саббан 1979; ас-Саббан 1991; ас-Саккаф б.г.; Caton 1990; Rodionov 2007: 163-199; Serjeant 1951; Snouck Hurgronje 1906] при этнографическом анализе плодотворно рассматривать не только в социальном и культурном контекстах, но также интертекстуально.

Адресат обязательно присутствует уже в самых архаичных и коротких текстах. Я уже показывал на записанном мной полевом материале, как племенной клич (*изва*), служащий для идентификации членов одного племени, трансформируется в *замил* — короткий поэтический текст, исполняемый нараспев во время социальной презентации (прием гостя, торжественная процессия, праздник, свадьба, посредничество, начало/конец боевых действия и т.д.). Например, клич южноаравийского племени нахд: «Кахтан, о победитель!», обращенный к их легендарному предку, превращается в *замил* при добавлении к нему второго стиха с цезурой посередине [Rodionov 1996: 120-122, 129].

Кахтан, о победитель!
Сколько племенникам мы сломали клыки!

При этом социальная презентация, кроме обязательного *самовосхваления*, включает в явной или скрытой форме *поношение* тех, кто не относится к данному коллективу, т.е. «другого» (*фахр-хиджа*). Это проявляется особенно откровенно в парных, диалогичных замилах, построенных как зачин-ответ или вызов-отпор.

(Зачин)

Мы — ‘акбари, мы — обладатели древней основы.
Мы — красная смерть, мы — скала сокрушающая.
Мы — та звезда, чья высота не снижается.
[Мы] — те, кто выстоят (и) в холод и при светилах палящих.

(Ответ)

Мы — бу хасан, мы — обладатели высокой морали.
Мы — всякий искривленный рог вновь делаем прямым.
Великодушие у нас и славные дела у нас.
И победа сверху — нас осеняет крыльями.

Вот красноречивый образец двойного замила, где на высокомерный вызов следует еще более дерзкий отпор:

(Вызов)

Мы — муршиди, мы — смерть Азраила.
Мы — гнет в День Восстания [мертвых].
Мы — племенная гордость, ее порох и мерка,
и свинец, от коего нет спасения.

(Отпор)

Мы — лахлаки безрассудные, 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

Те же диалогичные отношения выражаются в записанных мной индивидуальных авторских стихотворениях из Вади Хадрамаут.

Сказал Ганим ал-Хакими:

О, [деревня] ал-Мунайзара, возьми себе то, что можно.
У меня нет кусков мяса, чтобы предложить дорогому [гостю].
Только застоявшаяся с ночи холодная вода в твоих кувшинах,
комары, блохи и сильный холод.

Ответил Салим Са'ид Балфахр:

О, Ганим, что ты дал мне, то и я дам тебе.
Нет от тебя ничего, кроме дыма от кальяна.
Наши старцы уже сообщили известие вашим старцам.
Между нами [теперь] — только изделие англичан [=оружие].

Еще один пример обмена мнениями на поэтическом состязании с участием уже известного нам поэта:

«Это стихи Ганима ал-Хакими, а у Ганима ал-Хакими не было [именистого] предка, и не было у него [родственной] связи ни с нахд, ни с ал касир, ни с йафи'и, и не было у него ничего ни с одним из племен — ни с ал-мурра, [что из] ал-джа'да, ни с сайбан. Был он сам себе племя, обосновавшееся в [месте] Мих. Спросили его «ты откуда?» во время замила. И он сказал:

Я — ал-Хакими, сын Саба, сын Сима,
и мы приходим от Ноя, сына Шалиха.
Мы добываем пропитание только сирийскими вещами (оружием),
уходим утром и возвращаемся вечером, а обиталище [наше]— Мих.

Диалогичность распространяется и на жанр поэмы-касыды, который в племенной поэзии носит сугубо устный, а не литературный (письменный) характер, ибо эти поэмы, как и прочие племенные стихотворения, складываются на разговорном языке и включают элементы импровизации, хотя формально в них может быть упомянут некий записанный текст, как в касыде хадрамаутского поэта Бу Салиха из племени ал сумайда', деревня Салмун.

1. Говорит Бу Салих: Ресниц своих не смыкал и глаз.
2. Ночь провел, обдумывая [досл.: кружа взором] правильное и ошибочное.
3. Пел в замке, что выше горы на два этажа,
4. времени моего деда, возвышенном, и слои его [кирпича] сложены [крепко].
5. Находясь в башенке на крыше, вот [вижу] ал-Катн и ал-Бакрайн

6. между [землями племен] ал-хамими, ба хиййан и ас-силми.
7. Гонец, возьми письмо мое во второй день [недели — понедельник].
8. Я вручу тебе строки письма, написанного каламом,
9. из местности Салмун, орошаемой из двух каналов,
10. из Салмуна, который от ударов крепких мужей защищен.
11. Направься в ал-Карн и спроси Хусайна, возлюбленного [Богом].
12. Ты найдешь его в доме, [это справедливо] для пришедшего утром и того, кто приходит вечером.
13. У его братьев и детей его дяди по отцу — у каждого благородное имя,
14. саййиды из саййидов из рода аш-Шайха Бу Бакра.
15. Они спросят тебя об известиях. Отвечай: «Нет особенно плохой вести,
16. кроме обычных обязательств [визита вежливости] и желания выпить с вами кофе».
17. [А после] скажи ему: «У меня есть письмо, которое стяжало двести
18. известий, объявлений и окончательных уточнений».
19. Ал-‘Амбара — уголье, посреди коего [досл.: в верхней части груди] две [пальмовые] ветви.
20. Одну можно срезать, а грудь другой завернута.
21. Тот, кто ее посадил, орошал ее от двух каналов.
22. Ты получишь грозди [крупных фиников], каждая из них, как в Лахдже.
23. Они разделят их, и каждый ухватит обеими руками.
24. Не дай Бог дня счастья и победы [одной из сторон].
25. Жатва случилась в ал-Хадире, и каждая мера земли удвоилась,
26. и вкусили смерти бин хайдур и ал-‘алави.
27. Жатва была хороша, и они выполнили долговые обязательства,
28. после убытков каждый стал с прибылью.
29. Пахали и жали [досл.: работали и подрезали] на земле быстро, как смерч.
30. Никто из них не мешкал с прибытием в день благословения.
31. Они сошлись и повергли из каждого ряда двоих,
32. одних ружьем, а часть других клинком,
33. в день крика и споров между ними:
34. юношами со стороны моего деда, и сыновьями дяди по отцу

Касыда изобилует конкретными бытовыми деталями, которые уже комментировались [Родионов 1993: 147-149]. Уподобление битвы жатве и описание поля, усеянного телами павших бойцов, относится к древнейшим индоевропейским эпическим образам [Васильков 1998: 133]. Здесь важно подчеркнуть, что стихотворение представляет собой известие о кровавой битве с двойным (эстафетным) обращением: от посредника до конечного адресата (в данном примере это саййид Хусайн Бин аш-Шайх Бу Бакр) с

печальными новостями на словах (касыда) и в письменной форме (устная традиция дублируется письменной). О коммуникативной функции касыды свидетельствуют этимология термина, означающего «имеющая цель», или «обращенная [к кому-нибудь]», а также такая формальная характеристика (свойственная всей аравийской племенной поэзии), как проходящий через все произведение монорим: слушатель должен угадать следующее созвучие раньше, чем оно будет произнесено или, в крайнем случае, повторить его вслед за исполнителем.

Поэтический диалог неизбежно перерастает в полилог во время разрешения конфликтов с помощью посредничества (арабский социальный институт *висата*):

«Один [человек] был лишен наследства, и он пошел к хакаму [третейскому судье из племени нахд] в Ка'уду.

а. Сказал истец:

Обращусь к Аллаху и к тебе, о хакам.
Благоразумие [в решении] жалоб, дай же мне ответ.
Гиблое наследство досталось мне от мертвого,
[но] эти люди (букв. «эти арабы»), клянусь Аллахом, не отдадут мне его.

б. Сказал ответчик:

Обращусь к Аллаху и к тебе, о хакам.
[В твоём ведении] разрешение жалоб, дай же мне ответ.
Этот бедняк давно не набивал брюха.
Если у него есть причина [жаловаться], чего же он ею пренебрегал?

в. Сказал хакам:

От истца [требуется] свидетель праведный и набожный,
[умеющий] читать буквы ал-Фатихи и далее ее.
А если нет [такого], от ответчика [требуется] поклясться,
[что] нет у него [такой] причины, [чтобы нам] рассмотреть ее.

Заметим, что помимо истца, ответчика и третейского судьи в стихотворении присутствует самый главный адресат — Аллах.

И еще один образчик юридического спора в стихах: «Во времена Хусайна б. Хамида ал-Михдара, вазира государства ал-Куайти, отправился он, чтобы примирить племена раудан [из соплеменности нахд], бывшие во вражде, и его встретили замилем. И сказал ал-Михдар:

а. Сегодня — день счастья и сильной радости.
Сегодня — день ал-Хидра и ал-Ильаса, отпущения за грех.
Если [будет] правильно решение этого хакама и хакама другого,
все искривленное разрешится.

б. Сказал поэт из бин сабит — Али бин Салих бин Мукайрах:

Приветствие высокому гостю,
который восседал на спине дочери кобылы.
Решение [нашего] хакама; не будет ничего вопреки ему,
даже если бы верблюд ходил на своем горбу.

в. И еще сказал поэт из ал 'аджадж [ал-Канис]:

Приветствие потомку алидов.
Правда лишь в том, что ты говоришь.
Дверь испытания, говорят, закрылась,
а благо мы отперли настежь.

г. И еще сказал:

Долг друга — уважать друга,
иначе братству мы бы закрыли дверь.
В день яда он поднялся до щиколотки.
Я [хочу] остановить его зло и его причины.

Итак, на представленных примерах можно убедиться, что диалог как главная коммуникативная установка арабской племенной поэзии легко перерастает в полилог, многоголосие. Особенно заметно это на традиционных южноаравийских поэтических состязаниях, известных в Хадрамауте как *захири* или *шабвани*. В наши дни полифонический коллективный стихотворный текст создается на фестивалях, где поэты высказывают в своих стихах требования и жалобы (часто весьма прозаические) местным, а иногда и высшим, властям, представители которых присутствуют во время этого перформанса и вынуждены как-то (иногда тоже в поэтической форме) реагировать на вызов. Подробнее см. в статье М.Н. Суворова, опубликованной в настоящем сборнике.

Как известно, арабская музыкальная традиция не очень жалуется полифонию. Однако применительно к традиционной аравийской поэзии в ее современном изводе можно с полным основанием говорить о многоголосии, если проследить, как это было вкратце сделано выше, переход от отношений *вопрос/зачин-ответ*, *вызов-отпор*, *поэт-аудитория*, к юридическому спору, поэтическому состязанию или столь популярному в наши дни фестивалю поэтов.

Такое многоголосие стихотворных текстов делает их совокупность и каждый из них полифоническим, по М.М. Бахтину [1975: 141-142, 223] и Ю. Кристевой [2004], тем самым сближая бесхитростные архаичные вирши «непросвещенных бедуинов» с изысканными образцами (пост)модернистской литературы. При этом аравийская племенная поэзия ухитряется по мере сил избегать многозначности сообщений, сводя до минимума «поэтическую функцию языка», сформулированную некогда Р.О. Якобсоном [1975: 221]. Обращенные к людям, образцы аравийской поэзии

сознательно или бессознательно адресованы Богу, чье имя в этой культуре просто не может поминаться всуе, а потому и диалог с Ним, кажется, еще не прерван.

Подводя некоторые итоги, заметим, что, сохраняя фольклорно-мифологические истоки [Куделин 2003: 12], арабийская устно-письменная поэзия нового и новейшего времени подчеркнута авторская. Традиционные, построенные на архаических клише стихотворные тексты, давно «оторвавшиеся» от создателя, практически всегда наделяются именем одного из популярных поэтов, биография которого, как правило, состоит из стандартного набора житийных анекдотов. Знатоки могут спорить о времени жизни такого автора, но нередко сходятся относительно места (мест), где он жил, и его племенного происхождения. Создатель арабийского поэтического текста совсем не похож на европейского романтического юношу, творящего в уединении, марая бумагу и полируя стиль. Это зрелый муж, импровизирующий свои стихи (с подсказкой демонов поэзии Хаджиса и Халили) публично и сразу набело, это опытный турнирный боец, вызывающий слушателя/адресата на ответ и готовый немедленно парировать любой вызов. Даже если стихотворение подразумевает некий письменный вариант, как в случае с касьдой, речь идет об открытом письме, продукте устно-письменной традиции, которое сочиняется прилюдно, сообщается посреднику-посланнику, перемещается им в культурном, а иногда и в реальном пространстве и читается адресатом вслух в окружении близких. Всякое стихотворение в племенах Южной Аравии становится коммуникативным событием [Лич 2001: 19], обычно с помощью посредников-медиаторов в духе традиционного для арабов социального института *висаты* — посредничества, или третейского суда. В поэтическом многоголосии слышны голоса истцов, ответчиков, свидетелей и судей.

Библиография

Ба Матраф, Мухаммад. Ал-Му'аллим 'Абд ал-Хакк: аш-ша'ир аш-ша'би ал-аввал. Аден, 1983.

Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.

Васильков Я.В. О центральных образах «Стрипарвы» // Махабхарата. Книга десятая Сауптикапарва, или Книга об избииении спящих воинов. Книга одиннадцатая Стрипарва, или Книга о женах / Издание подготовили С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. М., 1998.

Ибн Насир, Йуслим. Аш'ар мин ал-вади ли-Мастур Хамади. Сейун, 1983.

Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. М., 2004.

Куделин А.Б. Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи. М., 2003.

Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М., 2001.

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

Родионов М.А. Битва-жатва: южноаравийская касыда из племени сумайда' // Петербургское Востоковедение. СПб., 1993. . Вып. 3. С. 146-152.

Родионов М.А. Этнография Западного Хадрамаута. Общее и локальное в этнической культуре. М., 1994.

Ас-Саббан, Абд ал-Кадир. Мулаххин алхан ад-дан: Са'ид Мубарак Марзук. Сейун, 1979.

Ас-Саббан, Абд ал-Кадир. Ад-Дан би-Хадрамаут. Сейун, 1991.

Ас-Саккаф, Джафар. Ламхат 'ан ал-агани фа-р-раксат аш-ша'бийа фи мухафаза Хадрамаут. Аден, /б.г./.

Якобсон Р.О. Лингвистика и поэтика // Структурализм. За и против / Ред. Е.Я. Басин и М.Я. Поляков. М., 1975.

Caton S. "Peaks of Yemen I summon": Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe, 1990.

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

Rodionov M. The Western Hadramawt: Ethnographic Field Research, 1983-91 // Orientwissenschaftliches Hefte. OWZ der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Hft 24.2007.

Serjeant R. Prose and Poetry from Hadramawt. South Arabian Poetry: I. L., 1951.

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

О.В. Соколова

КОЛЛЕКЦИИ МАЭ ПО ИНДЕЙЦАМ ЗАПАДНОЙ МЕКСИКИ

В фондах МАЭ (Кунсткамера) РАН хранится ряд этнографических коллекций, характеризующих культуру индейцев Мексики в конце XIX — начале XX в. Среди них выделим материалы, поступившие в музей при содействии известного исследователя, директора американского отделения Берлинского музея народоведения К.Т. Пройса (K.Th. Preuss) (1869–1938). До настоящего времени они мало привлекали внимание исследователей. Задача нашего сообщения — дать краткую характеристику содержания коллекции № 1902 и прояснить историю ее поступления в МАЭ.

В период с 1905 по 1907 гг. Пройс осуществил девятнадцатимесячную экспедицию в Мексику. В районе Западной Сьерра Мадре он провел этнографическое исследование индейцев уичоль, кора, а также проживавших там групп мексиканцев, говорящих на языке науа. Научные интересы Пройса лежали преимущественно в области религиозных верований и обрядов. Исследователь полагал, что мифы и религиозные практики кора и уичоль содержат элементы древнемексиканского происхождения, и интерпретировал их соответственно этой гипотезе.

Ученый проделал грандиозную работу по сбору фольклорных текстов кора, уичоль и мексиканцев-науа. Тексты были записаны на индейских