

## 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 удревять свое прошлое. «Русские 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 употребил, 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 Махры, 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.: Ва 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 развертывать. 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 страги и рода.

При характеристике личностей, олицетворяющих тот или иной исторический период, КП меняет оптику: чем удаленнее от нас рассматриваемый эпизод, тем фантастичнее детали. Прочитирую уже публиковавшееся мною описание легендарных адитов, данное старейшиной (*мансабом*) сайидов Хурайды ‘Али б. Ахмадом ал-‘Атгасом (ум. в 1888 г.) в его рукописном сочинении «Дуновение измельченного мускуса из сообщений Вади Хадрамаут»: «Из деяний хадрабийцев — 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 Хадраму-та 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, отдаленных от их дома в вади Дау‘ан примерно сотней километров, — мотив, встречающийся в стихах местных поэтов (см. ниже в пятой главе у Ганима ал-Хакими 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 —

bukhāḡī, 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 хадрамийца 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 временного (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 предметы<sup>2</sup> 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 времени<sup>3</sup> Блаженный Августин, живший на восемь веков

<sup>2</sup> См. ниже монолог говорящих руин Райбуна (5.4).

<sup>3</sup> 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 непрерывно 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: «Всему 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 «*qān*», 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-Атахья (748–825): «Я видел: века [*qūgūn*] 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’; *qādīm* ‘предстоящий’; *muqaddam* ‘предводитель’; *taqaddum* ‘поступательное движение’), и отношение к древности (*qadīm* ‘древний’, ‘предок’; *qidam*, *taqādum* ‘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.