

## ГЛАВА 5. ОЗВУЧЕННАЯ ПАМЯТЬ

### 5.1. Уста, речи, голос

У хадрамейев, 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-Исфакхани 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 касыде» воссоздал легенды предков.

Два прозвища, под которыми известен ал-Хамдани, нуждаются в комментариях. Одно из них — Сын Ткача, или Ibn Ḥā'ik, О. Лефгрэн 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, практические 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 ‘aḡīsh* (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 темен: «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 Вади ал-Каср (Ва 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 (Ва Matraf 2008: 27), что в пословице упомянут род *banī ma’ūfa 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-Bakhraḡ* — «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 (Ва 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 Вади 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 ṣawt al-zāmil 'голос замил'.

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)<sup>7</sup>, 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 Бадра 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»

---

<sup>7</sup> 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 yikhraṣ lanā fī-l-Kaser mazra‘

naqātil bader kassār el-marāfi‘ // nuwaḥī hām rasu ḥīn 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 «возвысить», 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 ‘uwbaḥ 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 господя, и договора и соглашения» (Лундин 1971: 250). В другом порядке все четыре ключевых элемента древней клятвы употреблены в племенном хадрамайском 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»

(ḥaramūt illā li yāfi‘ // fī-l-ḥuṭūṭ 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 — муршиды, 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’īl // nā ez-zulm fī yōm el-qiyāma

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

nā-l-laḥlakī juhḥāl 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 juhḥāl, 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; 1994a: 166–178, 189–193; 1995a: 123–137; 2008a: 145–152; 2009a: 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 — третьейского 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 'аджжадж, 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 rūs 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 rāṭ d-dīd el-wala’ ikfīk // mā qīd sharabtuh min laban yuhnāk  
qīd 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-qabīli // 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-ḡayqī, 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 музыку<sup>8</sup> 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!

<sup>8</sup> 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 хадраимийских 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)<sup>9</sup>.

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 (*fuṣṣḥā*), 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-

---

<sup>9</sup> 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)<sup>10</sup>. 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

---

<sup>10</sup> 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. zufūf) 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 yiqnaṣūk // 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-‘Атгас (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-‘Атгасом — *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-‘Атгас (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 вьючного седла, // и охотники, ищущие лежащих антилоп, // и пахавшие на быках желтоногих? // Сколькие из них [были] далеки от тяготы, не охвостье, // щедрые в своем богатстве и достигавшие высоких званий. // И бялнки, 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 парабски! 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!») предваряет 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 (šūf ‘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 (zāhir/bātin). 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 замилы, в них поэт выступает от своего имени, опираясь на авторитет (jāh) закона-истины (ḥaqq). Этот авторитет исходит от обычного права (urf), 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, вазеры; и наконец, от власти «больших поэтов», призывающих Хаджиса и ал-Халилю.

На пословицы разошлись строки легендарных хадрабийских поэтов Бу ‘Амира, ал-Хумайда б. Мансура, Са‘да ас-Сувайни. Вряд ли хоть кто-нибудь из местных жителей не слышал, например: «Сказал Бу ‘Амир: лучшее из знаний — выражение «Я не знаю». // Увижу что-нибудь — не скажу ничего, // мне расскажут — я промолчу» (yiqūl bū ‘āmer kheyār el-‘ilm in qālet mā darēt // in shuft shī mā qult shī // wa-’in ḥad ḥakā lī mā ḥakēt). Постоянно цитируются и приписываемые Бу ‘Амиру 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 североиромеменским Марибом.

Другой большой поэт, которому приписывают хилалитское происхождение, — ал-Хумейд ибн/валид Мансур. Так, мансаб ‘Али б. Ахмад ал-‘Атгас 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). Хадрамайцы 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 (Ва 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 yī‘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 ‘Aqīl 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 и 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» (wa-l-qabwala mā ta‘amhā ellā qār // mā shī muṣallaḥ min jubūhū), где «горечь смерти» противопоставляется «сладости 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.